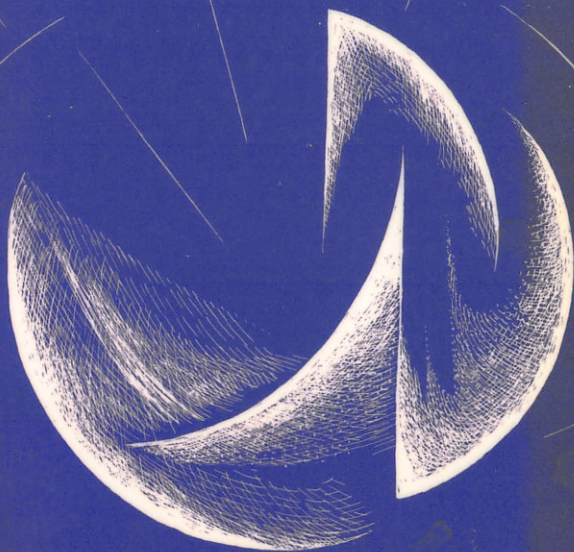


РОМАН РЕДЛИХ

СОЛИДАРНОСТЬ И СВОБОДА





Роман Редлих

**СОЛИДАРНОСТЬ
И
СВОБОДА**

ПОСЕВ

Обложка Л. Г. Скуратовой

© Possev-Verlag, V. Gorachek KG, 1984
Frankfurt a. M.
Printed in Germany

Издано при содействии Русского
Исследовательского Фонда по изучению
альтернатив советской политике
(США)

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этой книге мы стремились собрать в сокращенном изложении наиболее существенные мысли, выраженные в восемнадцати небольших брошюрках, составивших предназначенную для членов и друзей НТС „Библиотечку солидариста”. Каждая из этих брошюрок, — как мы и писали тогда, — рассматривает тот или иной философский или политический вопрос, связанный с мировоззрением солидаризма или с настоящим и будущим России, как его видят российские солидаристы. Ни „Библиотечка”, ни эта книга — не научное исследование и не учебное пособие, а тем более не формулировка взглядов, официально одобренных руководством Народно-Трудового Союза.

Задача первой части этой книжки — познакомить читателя с движением русской солидаристической мысли, как она складывалась в немарксистской русской философии. Задача второй части — показать хоть малую часть современной политической проблематики, как она видится нам в свете солидаризма. Предлагаемые в ней соображения заведомо неполны и не собраны, да, пожалуй, и не могут быть собраны в сколько-нибудь стройную систему, ибо речь идет о современности и развитии, еще не оконченом. Но даже и в данной предварительной и элементарной форме они, — как мы надеемся, — могут помочь понять, а может быть и принять основные идеи, вокруг которых сложилось наше движение.

ЧАСТЬ I

Русские философы о солидарности

ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА

Вместо введения

Выведенная Владимиром Соловьевым из ученического следования Западу, русская философия уже в начале нашего века стала давать богатые и оригинальные плоды, как в области чистого знания, так и в области общественной и государственной мысли. В этом сказался столь характерный для русского жизнечувствия синтетический склад мышления, стремление к цельному знанию и к конкретному приложению его к личной и общественной жизни.

Публикуя здесь еще раз высказывания нескольких крупнейших русских философов о свободе и солидарности, на которых зиждутся наши политические взгляды, мы посчитали полезным сопроводить их короткими биографическими справками. Едва ли не лучшие русские мыслители, выдворенные Лениным в 1922 году из страны, только в последние годы стали снова известны на родине и привлекают к себе сейчас все возрастающий интерес.

Думается, что интерес этот диктуется не только поиском чистой истины. В условиях многолетней идеологической монополии коммунистической партии и вытекающей из нее политизации мысли, это отнюдь не в последнюю очередь политический интерес. В нашем сборнике мы со всей решительностью идем ему навстречу, невзирая на модное ныне мнение, утверждающее, будто вмешательство политики в философию приводит к затуханию познавательного процесса, а вмешательство философии в политику — к раздражительной нетерпимости власти, воображающей, будто она овладела истиной. Мы думаем, что не правы те, кто требуют, чтобы политические вопросы решались, не опираясь ни на какое мировоззрение, что не играет роли во имя чего разыскивается общий интерес и намечаются компромиссные решения конфликтов.

Пытаться отделить философию от политики значит попросту не понимать ни что такое политика, ни что такое философия. Ведь даже и там, где политика становится искусством возможного, нахождение общих интересов и мирное разрешение конфликтов возможно лишь с теми, кто желает общности и ценит мир, иначе говоря, лишь на основе признанных сторонами нравственных, а стало быть уже и не политических, а философских принципов.

Зло не в политике вообще. Человеческое общество не может жить без политики. Зло в дурной политике, вытекающей из ложных принципов и творимой лживыми и злыми людьми. Политика — несомненная часть человеческой культуры, культура же — воплощение духа. Того самого духа, которым занимается философия. Всякое общество связано лежащей в его основе системой духовных ценностей,

сущность которых и составляет предмет философии.

Мировоззрение свободы не должно и не может быть свободой от мировоззрения. Законы познания, законы сущего, законы должного, как их понимают философы, ложатся в основу общественной этики и вытекающих из нее политических взглядов. Все люди, в том числе и политики, должны понимать, в чем они согласны, а в чем несогласны между собой. И каждый из нас, и все мы вместе нуждаемся в некотором „костяке ориентации и благочестия”, по выражению одного из известнейших психосоциологов нашего времени Эриха Фромма.

Народно-Трудовой Союз в частности, и русские солидаристы в целом имеют такой костяк. Как политические взгляды, так и практическая деятельность НТС — выражение определенного, хоть и далеко еще не законченного, но распространяющегося уже все шире и шире взгляда на человека и общество. Противостояние извечных начал свободы и необходимости, права и власти, солидарности и борьбы занимают в нем центральное место. И развивая свою собственную российскую методологию солидаризма, во многом перекликающуюся, но кое в чем и отличную от созвучных ей европейских течений, мы помним, что не случайно прославленная ныне во всем мире рублевская „Троица” была в свое время поставлена в Троицком соборе Троице-Сергиевой Лавры, не просто так, а „дабы воззрением на святую Троицу побеждался страх ненавистной розни мира сего”.

ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ

ПО С. Л. ФРАНКУ

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Семен Людвигович Франк (1877—1950). Родился в Москве. Сын врача. В юности увлекался марксизмом, но скоро отошел от него, серьезно занявшись философией. Первая печатная работа С. Л. Франка, вышедшая в 1900 году под заглавием „Теория ценности Маркса и ее значение”, была уже посвящена критике марксизма. В 1915 году вышла магистерская диссертация Франка „Предмет знания”. Его докторская работа „Душа человека” была опубликована в 1917 году. В 1912 году С. Л. Франк стал приват-доцентом при Петербургском университете. В 1917 году он занимал кафедру философии в Саратовском, а в 1921 году — в Московском университете. В 1922 году он был по ленинскому декрету вместе с другими философами и учеными-гуманистами немарксистского направления выслан за границу, где принимал участие в созданной Н. А. Бердяевым „Религиозно-философской академии” и читал лекции в Берлинском университете. В 1925 году Франк выступил в Праге с замечательным философским этюдом „'Я' и 'мы' ”, а в 1930 году опубликовал свои социально-философские взгляды в книге „Духовные основы общества”. В 1937 году С. Л. Франк переехал во Францию, где в 1939 году выпустил книгу „Непостижимое”. Из Франции он в

1945 году переехал в Лондон, где и скончался в 1950 году. Его книга „Реальность и человек” вышла уже после его смерти в 1956 году.

Имя С. Л. Франка не так известно, как имя Владимира Соловьева и Николая Бердяева, но философское значение его, на наш взгляд, несколько не меньше. В своей „Истории русской философии” о. Василий Зеньковский, думается справедливо, утверждает, что „по силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, — не только среди близких ему по идеям”. И хоть сам С. Л., сохраняя полную философскую самостоятельность, не принимал прямого участия в становлении российского солидаризма, его работы „Я’ и ’мы’ ” и „Духовные основы общества”, о которых речь будет ниже, входят в золотой фонд солидаристической мысли.

ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ

Начало нашего века в русской философии было отмечено двумя очень значительными трудами по теории познания. Это вышедшая в 1906 году диссертация Лосского „Обоснование интуитивизма” и вышедшая в 1915 году диссертация Франка „Предмет знания”.

После преодоления тупика субъективного идеализма, которое дает Лосский, после введенного им различия между собственно „моим” „я” и „данным мне” предметом познавательного процесса, мысль Франка о „металогической инаковости” основы мироздания законам нашего мышления есть несом-

ненный шаг вперед. В ней нет отрицания единства мира, но в ней нет и сомнительного допущения Лосского, согласно которому объект, предмет знания присутствует „в подлиннике” в познающем субъекте в силу некоей изначальной их координированности.

И Лосский сам это понял. Двадцать два года спустя после опубликования „Предмета знания” Франк он пишет (в статье „О творении мира Богом”, напечатанной в бердяевском „Пути”):

„Мир есть единство многого. Отсюда философское умозрение с абсолютной достоверностью усматривает, ...что он существует не сам от себя: есть вне мира лежащее основание его бытия. Это основание само уже не может быть единством многого, иначе поднялся бы вопрос о его основании и так далее в бесконечность; следовательно, основание мира должно быть началом сверхъединным, сверхсистемным, невыразимым ни в каких понятиях, заимствованных из области мирового бытия: в противном случае оно само было бы частью той системы многого, которая есть мир. Такое начало необходимо должно быть сверхрациональным, металогическим, то есть неподчиненным закону тождества, противоречия и исключительного третьего. Это последнее положение доказано очень просто и убедительно Франком в его книге 'Предмет знания' ”.

Сам же Франк пишет:

„Общее учение о законах мышления и об ограниченности их применения, развитое в сходных формах Введенским и Лапшиным, послужило для нас толчком к развитию нашей собственной теории, в которой мы также приходим к выводу об ограниченности применения логических законов”.

Для обозначения сферы бытия, недоступной логическому мышлению, Франк, насколько нам известно, первый в истории философии находит термин „металогический”. Он употребляет его, однако, не в том смысле, в каком в теперешнем развитии науки так широко употребляется приставка „мета” для обозначения всего, что лежит за пределами конкретно-научного материала. Его учение о „металогическом единстве” носит онтологический характер. Он перекликается с современными понятиями „метатеории”, „метаматематики”, „метаязыка” и „металогики”, занимающейся исследованием системы положений и понятий формальной логики и разрабатывающей вопросы логического синтаксиса и логической семантики, но нацелено оно не на исследование абсолютной основы мышления, а на исследование абсолютной основы бытия. И только в вопросе определимости понятий „Предмет знания” поднимает проблематику, занимающую немалое место и в современных металогических исследованиях.

Но это в сторону. Это только, чтобы не спутать Франка с Карнапом. Работы Карнапа, включая его опубликованное в 1954 году „Введение в символическую логику”, нацелены на расширение сферы рационального познания; „металогическое” у Франка трансрационально. Им означает сфера, недоступная логическому анализу, непостижимая разумному мышлению; „металогическое” лежит у него действительно за пределами логики.

„Предмет знания” — диссертационная работа Франка — посвящен теории познания. Свою теорию бытия Франк разовьет только позже, уже в эмиграции. Но за его гносеологическим анализом уже стоит его основная онтологическая интуиция — идея

всеединства, унаследованная им от Владимира Соловьева.

Теория знания у Франка теснейшим образом связана с теорией бытия; его гносеология онтологична. Ее наибольшая трудность есть одновременно и ее наибольшее достоинство: ход его мысли нельзя отнести ни к рационализму, ни к иррационализму. Франк очень ясно указывает на пределы разумного знания, но его не назовешь агностиком. В „Предмете знания” он утверждает:

„Есть два слоя мыслимого — система определенностей, выражаемая в системе понятий — это знание отвлеченное, и есть основа этой системы определенностей — 'иссконное единство' или 'всеединство' ”.

Эмпирическая действительность для Франка, как и для Платона, есть только материал знания; сам предмет знания, конечно, дан в этом материале, он внутри действительности, но этой действительностью предмет отнюдь не исчерпывается:

„Неведомое и запредельное дано нам именно в этом своем характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью и первичностью, как содержание непосредственного опыта”.

Это неведомое и запредельное не есть, однако, непознаваемая „вещь в себе”, ибо металогическое дано нам в самом составе, можно сказать „внутри”, опыта. В своей „Истории русской философии” о. В. Зеньковский, считающий „систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии”, дает краткое изложение гносеологии Франка, за которым мы, в общих чертах, и последуем.

Для Франка, как и для Соловьева, знание в понятиях есть отвлеченное знание, результат логического

отвлечения, улавливающего „момент идеи”, иначе говоря, сферу общих идей. Но лишь „на почве первоначального обладания предметом, при котором предмет дан нам интуитивно, как непрерывность или единство, возможно это отвлеченное знание... Отвлеченное знание возможно лишь как производный итог целостной интуиции”.

„Интуиция всеединства есть первая основа всякого знания”, — много раз повторяет Франк, как бы подчеркивая, что сознательному знанию, из которого вырабатываются логические понятия, предшествует знание интуитивное, исходящее из всеобщей укорененности в бытии как в целом, как в общем лоне субъекта и объекта, познающего „я” и познаваемого предмета.

Так, при первом же взгляде на человека мы схватываем его целостный образ, который при дальнейшем знакомстве уточняется, дифференцируется, осознается, находит свое выражение в отвлеченных понятиях, складывается в сознательно обоснованную характеристику. Народная мудрость говорит, однако, что как раз „первый взгляд не обманывает”; бросая этот первый взгляд, мы, понятно, еще не сознаем и не можем выразить этого нашего знания, но мы уже имеем его, и осознанное отвлеченное знание, которое мы, обдумав и осознав, сможем выразить в форме понятий, будет лишь „производный итог первоначальной целостной интуиции.

В десятой главе „Предмета знания” в блестящем анализе понятий времени и числа Франк доказывает, что восприятие „времени и числовой множественности рождается одновременно, и то и другое суть соотносительные проявления — производные от всеединства”. Отвлеченное знание, выражающееся в

понятиях, представляется нам вневременным: треугольник всегда останется треугольником, красный цвет всегда будет красен, понятие лошади у Платона и в современной зоологии остается понятием лошади, независимо от того, какое место занимает лошадь в истории развития видов. Но „бытие, — пишет Франк, — есть не вневременное содержание, а живое сверхвременное бытие, — поэтому оно само никогда не может быть полностью дано одной лишь мысли... Оно может ясняться не воспроизводящему знанию-мышлению, а лишь непосредственному живому знанию”.

Хотя Франк однажды признал себя „принадлежащим к старой, но еще не устаревшей секте платоников”, он отнюдь не считает познание отражением мира идей. Живое знание, — в противоположность знанию мысли, — есть для него „универсальная форма знания”, интуиция целостного бытия: „Живое знание отнюдь не ограничивается знанием нашей собственной психической жизни, принципиально оно одинаково распространимо на все области бытия. Подлинно сущее, как единство реального и идеального, может быть адекватно достигнуто лишь в живом опыте, а не в объективирующем сознании”. Душа наша знает куда больше нашего разума. Интуиция — вот то „первичное знание, на котором основано и из которого вытекает отвлеченное знание”.

Вторичный и производный характер отвлеченного знания не лишает его, конечно, решающего значения для нашей сознательной жизни. Именно через отвлеченное знание нам открывается вневременная идеальная сфера бытия, открывается мир идей, мир наук, мир теоретической мысли. Но в своеобразной

переработке идей Козлова, а отчасти и Лосского, Франк решительно настаивает на условности и относительности этого мира, на ограниченности возможностей отвлеченного знания, утверждая в то же время онтологический характер познавательного акта как такового: „То сверхвременное единство, в котором мы усмотрели основу отношения к предмету, дано не в форме сознания, а в форме бытия. Наше сознание может направляться на него только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующих жизнь нашего сознания, мы есмь как сверхвременное единство, мы пребываем в нем, и оно в нас. Первое, что есть, есть не сознание, а сверхвременное бытие”.

Уму, воспитанному на различении „материализма” и „идеализма” как „основном вопросе философии”, нелегко сразу схватить мысль Франка. Его решительное утверждение примата бытия над сознанием отнюдь не делает его материалистом. Полное, подлинное абсолютное бытие для него сверхвременно, металогично, непостижимо по природе. Оно лежит как за миром идей и понятий нашего сознания, так и за миром явлений, предстоящих этому сознанию. Мысль Франка идет „от понятия предметного бытия как момента, противостоящего сознанию... до понятия первичного бытия, как внутреннего корня и носителя самого сознания”.

Это основное первичное бытие рассматривается Франком как непосредственная живая причина явлений. „Любое конкретное явление, — пишет он, — не может быть исчерпывающе объяснено из сферы 'определенностей', а лишь из ответвления всеобщей потенциальности в том, что мы обычно зовем 'причиной' ”.

„Понятие сознания не может быть высшим понятием, последней основой теории знания”.

По словам Зеньковского, „логическое выведение трансцендентальности предмета знания, гносеологическое ограничение трансцендентальной конструкции мира и убедительное раскрытие рядом и глубже предметного знания интуитивного, все учение о целостной интуиции, о том, что всякое частное знание есть частичное знание целого — все это входит неотменимым приобретением в русскую философию”.

Думается, что не только в русскую, ибо оно означает полноценное философское преодоление того самого субъективного идеализма, который отнюдь не только одним Лениным воспринимался как тупик, из которого рациональное логическое мышление принципиально не может найти выхода,

РЕАЛЬНОСТЬ И ЧЕЛОВЕК

Ленин, несомненно, понимал аргументацию субъективного идеализма и считал ее логически неопровержимой. Больше того, он ясно усматривал непосредственную очевидность установки субъективного идеализма, которая в его глазах, однако, с неизбежностью приводит мысль к солипсизму, то есть к признанию только своего собственного существования. В „Материализме и эмпириокритицизме” Ленин пишет, что солипсизм опровергнуть нельзя, но можно и нужно отбросить, как явную нелепость.

Его возражение наивно. Отбрасывая субъективный идеализм в его солипсистской редакции, Ленин просто обращается к здравому смыслу и объявляет реальность тем самым, что открывается нашим ор-

ганам чувств. Отсюда его определение материи как „реальности, данной нам в ощущении”, отсюда и его теория отражения, согласно которой эта реальность „копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них”. Мышление Ленина в этом вопросе постулативно. Оно построено на допущении, что вне наших ощущений, и независимо от них, существует материальная реальность, причем именно такая, какой мы воспринимаем ее, и ничего больше. Допущение это оправдывается тем, что тот, кто не сделает его, должен будет прийти к солипсизму, то есть признать явную нелепость.

В последней, напечатанной уже посмертно книге Франка „Реальность и человек” есть страницы с анализом той же проблематики. Франк не материалист, но тем не менее не только солипсизм, но и всякий субъективный идеализм представляется ему опровержимым. Познакомимся с этим опровержением.

Описав установку субъективного идеализма, Франк аргументирует так: „...как бы это ни казалось парадоксальным на первый взгляд, это воззрение (то есть субъективный идеализм. — Р. Р.) есть чистая иллюзия. Дело в том, что то, что мы называем 'я', — самобытие субъекта, — в строгом смысле слова совсем не есть чистая имманентность, то есть не наличествует актуально в опыте в своей полноте. Ибо под 'я' мы разумеем *времяобъемлющее единство личности* — никакого носителя реальности, который пребывает на всем временном протяжении нашей жизни, объемля прошлое, настоящее и будущее; вне единства, объемлющего поток времени, идущий из прошлого через настоящее и будущее, 'я' немыслимо. Но из всего этого потока только миг

настоящего есть подлинно имманентная, актуально наличествующая реальность; прошлое и будущее одинаково суть отсутствующее, не-данное актуально, запредельное. Если (как того хочет субъективный идеализм. — Р. Р.) мы хотим ограничиться только подлинно имманентным, самому себе данным бытием, мы должны признать таковым *миг настоящего*. Мы должны были бы исповедовать не субъективный идеализм или 'солипсизм', а только 'моментанизм'. Но это есть явное *reductio ad absurdum** всего этого хода мыслей; ибо миг настоящего, будучи не чем иным, как идеальной гранью между прошлым и будущим, немислимо иначе, как в связи с последними".

Франк не говорит здесь, что настоящего, в сущности, нет, потому что миг настоящего лишь граница между прошлым, которого уже нет, и будущим, которого еще нет. Его мысль направлена не на разграничение между прошлым и будущим, а на связь между ними. Для него: „Миг настоящего, будучи гранью между тем, чего уже нет, и тем, чего *еще* нет, не мог бы сам *быть*“, потому что, если бы мы захотели целиком исключить из мысли прошлое и будущее и придать этому „нет“ абсолютное знание, мы пришли бы к абсурдному положению: „ничего нет“.

„Отсюда очевидно, — продолжает Франк, — что само мнимо имманентное бытие нашего 'я' *конституируется моментом трансцендирования* (иными словами, образуется выходом за пределы настоящего. — Р. Р.) в прошлое и будущее — моментом непосредственного обладания, запредельным чистому опыту (то есть лежащим вне сферы чистого опыта.

* Сведение к абсурду. — лат.

— Р. Р.). Само мое 'я есмь' есть не что иное, как выхождение за пределы актуального, фактически непосредственно наличествующего бытия: я 'есмь' только потому, что *имею* нечто удаленное от актуального бытия настоящего момента — я даже не могу сказать: 'моего актуального бытия', ибо без того, чтобы я имел нечто иное, я сам не *был бы* и потому ничего не мог был назвать моим".

В русской философии Лосскому и Франку удалось дать то самое опровержение субъективного идеализма, которого искал и не мог найти Ленин. Оно лежит в анализе времени, вернее в анализе субъекта, как лежащего во времени, в котором настоящее представляет собою не столько границу, сколько связь между прошлым и будущим. Для Франка:

„То, что мы имеем в указанном предельном минимуме подлинного имманентного бытия — в миге настоящего — отныне уже никак не может быть определено как 'мое представление', 'моя идея', ибо, как только что указано, с отрицанием прошлого и будущего исчезает и 'я', а с ним и всякий смысл понятия 'моего' ”.

Из опровержения субъективного идеализма Франк не делает, однако, подобно Ленину, вывода, что подлинное бытие сводится к материальному движению. Его учение о бытии строится, как мы уже знаем, на соловьевской идее всеединства, оказавшейся столь плодотворной в русском философствовании. Тот выход за собственные пределы, который является конституитивным моментом в структуре нашего сознания, значит, что с той же непосредственностью, с которой в виде моего прошлого и будущего я имею мое „я”, мое собственное

бытие, я имею также и всеобъемлющую полноту бытия вообще. Это перекликается с утверждением Лосского, что „все имманентно всему”, все со всем связано, и что разделение субъект-объект, в конечном счете, лишь методологическая условность, методологический постулат рационального, логического мышления.

По мнению Франка, существо того, что в диалекте называется „основным вопросом философии”, существо гносеологической проблемы „состоит не в том, в чем ее обычно усматривают. Обычная ее формулировка: 'Как может быть доказана объективность нашего знания, то есть откуда я знаю, что мои представления улавливают некую реальность вне меня?' основана на предвзятом представлении о сознании, как замкнутой сфере, и выражает недоумение, как эта сфера может все же улавливать то, что находится вне ее. Стоит отказаться от этого предвзятого и ложного представления и понять, что сознание скорее подобно источнику света, испускающему лучи вовне и озаряющему то, что находится вне его... как загадка разрешается тем, что просто снимается: познающий имеет познаваемое не внутри себя, а *перед собой*, и усматриваемое им есть не он сам, а внешняя ему реальность”.

Реальность для Франка, однако, далеко не исчерпывается эмпирической действительностью. Эта действительность безусловно относится к категории сущего, и в отвлеченном идеализме Франка обвинить никак нельзя. Но он ясно видит, что мир не исчерпывается объективной действительностью. В его глазах: „Сама возможность 'объективной деятельности', как чего-то сущего, независимо от меня (то есть от моего познавательного взора) конституи-

руется ее *сопринадлежностью к той всеобщей первичной реальности, которая пронизывает и мое собственное бытие и составляет его существо. Мы объединены с этой объективной действительностью как бы через подземный слой этой первичной реальности. И только через посредство этой исконной бытийственной связи становится возможным наше производное познавательное отношение к внешней нам объективной действительности*”.

Эта первичная реальность носит, по Франку, *сверхвременный характер. „Если бы бытие во времени, — указывает он, — было единственной вообще доступной нам формой бытия, то у нас не могло бы быть никаких гарантий, что что-либо есть в момент, когда мы его не воспринимаем, то есть, что бытие объекта может длиться за пределами его восприятия, а это значит, что мы не имели бы самого понятия объективного бытия*”.

Это значит, что за пределами объективной действительности, того, что существует во времени, есть еще идеальное бытие, то есть то, что есть *сверхвременно, раз навсегда, независимо от того, встречается ли оно в объективной действительности, и когда, и где именно с ней встречается. Это идеальное бытие, в котором мысль и мыслимое совпадают. Идеальное бытие не есть у Франка просто самодовлеющее бытие абстрактных вневременных содержаний, не есть отдельный мир идей. Нет, оно мыслится только как бы в составе всеобъемлющего сознания или мысли. Это сверхвременное единство есть не абстракция и не безлично-мертвая кладовая содержаний, вступающих в состав объективной действительности. Оно есть конкретная полнота живой реальности, единство субъекта и объекта мысли — тот жи-*

вой источник, из которого почерпается и наше „я”, и все, что противостоит ему и окружает его, как „не-я”, как объективная действительность.

Для Франка самосознающее декартовское „я”, субъект познания, есть само лишь частное обнаружение того момента всеобъемлющей реальности, в силу которого эта реальность знает сама себя. Оно есть частное обнаружение некоего всеобъемлющего вселенского „ока”.

Нетрудно догадаться, что все это построение ведет дальше к идее всеединства, этой основополагающей философской интуиции Франка. Как у Гегеля, у Франка „самооткровение Абсолюта есть ключ к пониманию нашего самосознания”; „мы сознаем самих себя лишь как собственное самооткровение бытия в нас”. Но два мира — мир предметный (со сферой идей) и мир самосознания — возникают для него оба из некоего общего источника, чем утверждается „метафизический монизм бытия”.

По мнению Зеньковского, „Франк здесь выдает и тайну своего философского пути, — он наперед хочет 'метафизического монизма бытия', то есть метафизики всеединства”.

Мы не будем углубляться в нее. Отметим только, что благодаря ей, по словам того же Зеньковского, „Франк более всех потрудился в русской философии, чтобы уяснить момент соборности в природе человека”. Его замечательный анализ соотношения „я” и „мы”, его учение об общественной солидарности, положенные в основу общественной философии солидаризма, выработаны им не случайно. Они онтологически опираются на идею всеединства как основы мира, идею, проявившуюся очень ярко у Вл. Соловьева, у Трубецких, у о. Павла Флоренского и у

о. Сергея Булгакова и направляющую внимание философа на элементы слитности, связи, взаимопроникновения вещей.

В противоположность мышлению Ленина, всегда стремившегося размежеваться и отмежеваться, мышление Франка направлено на отыскивание общностей и связей. Благодаря этой устремленности и удается ему обнаружить то общее лоно, в котором покоятся и субъект и объект, и мир идей и мир вещей, и „я” и „мы”.

Франк безусловно прав, указывая, что это лоно лежит за сферой рационального, логического познания. Оно трансрационально и металогично. Попытка выразить его в систематизированных понятиях противоречива по замыслу. И свою книгу о нем, вышедшую в 1939 году в Париже, он назвал „Непостижимое”.

НЕПОСТИЖИМОЕ

Книга С. Л. Франка „Непостижимое”, на наш взгляд, одно из самых глубоких творений русской философии. В ней нет бердяевского блеска и оригинальности мысли, в ней нет безоглядной систематичности Лосского, в ней нет страстной самоуверенности Шестова и Ильина. Она ждет читателя, который готов потрудиться над философией, а не только „интересуется” ею. В предисловии сам Франк пишет: „Проникновение в более глубокие связи реальности требует напряжения мысли, не всем доступного, а новые мысли по существу не могут быть выражены иначе, чем в новых словах”.

Но вместе с тем книга написана связно и ясно, и тот, кто возьмет на себя труд следовать за мыслью автора, будет вознагражден проникновением в „непостижимое“, в тот глубинный пласт бытия, в который извечно стремится проникнуть философ.

Но что можно сказать о непостижимом? Оказывается, не так уж мало, и, несмотря на все трудности, мы попробуем, сколько возможно, последовать за мыслями Франка.

Прежде всего отметим, что непостижимое не надо смешивать с засекреченным или еще не постигнутым. Франк очень ясно показывает, что только в силу особенностей нашего воспитания и нашей культуры „мир и вся реальность представляется нам чем-то, что либо уже знакомо, либо может стать знакомым, что в принципе все может быть познано, что законы рассудочной логики действуют везде, что они отражают действительность, которая следовательно тоже подчиняется законам логики“.

Такое убеждение выражает всего лишь своеобразный фетишизм господствующей научной формы мышления, в наше время, кстати сказать, изрядно поколебленной. Франк утверждает, — и утверждение это философски безупречно, — что „абсолютное верховенство логического, рассудочного объяснения не может быть логически же доказано, ибо всякое доказательство опирается само на веру в абсолютную, окончательную компетентность чисто рациональной мысли“.

И в самом деле, ограниченность сферы применения законов логического мышления в наше время очевидна каждому, кто задумывался над проблематикой знания. То, что мы узнаём, например, из произведений великих художников, нельзя адекватно

выразить в ясной отчетливости научных понятий. То, что сказал человечеству Кафка своим „Процессом” или Достоевский своим „Идиотом”, нельзя повторить в форме философского трактата, хотя оба романа могут служить неисчерпаемой темой и для научного исследования и для философского осознания мира. То, что мы узнаём, слушая полноценную музыку, металогично по самой своей природе. Оно не противоречит логике, но выводит нас за ее пределы, погружая в сферу „непостижимого уму”.

Начиная свое исследование этого непостижимого, Франк как бы подытоживает то, к чему он пришел еще в начале своего философского пути в „Предмете знания”. В сущности, — пишет он, — „мы имеем не одно, а как бы два знания: отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях — знание всегда вторичного порядка, прошедшее сквозь призму нашего анализирующего и логицизирующего сознания, — и непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности — первичное знание, на котором основано и из которого вытекает отвлеченное знание”.

Для современного психолога нет сомнений, что наша душа в ее органической цельности и слитности с окружающим миром знает бесконечно больше, чем наше сознательное „я”. Но это первичное знание может лишь условно и неполно выразиться в понятиях и суждениях, из которых строится наша наука. Выразимость означает здесь способность отразить, перевести непосредственное живое знание на язык неподвижных понятий. По Франку, „между первичным и вторичным знанием нет логического тожде-

ства, а имеет силу лишь отношение, которое мы называем 'металогическим соответствием' или сходством, и которое, как всякое сходство, предполагает также и различие".

Эту позицию Франка не следует называть агностицизмом. Скорее напротив. Несовершенство нашей науки не означает ее негодности. Вся история развития конкретного знания безусловно есть история преодоления заблуждений. Каждый ученый знает, что представления его предшественников, бывшие в свое время последним словом науки, опровергнуты и заменены другими, более совершенными. Наши научные представления „устаревают" и история человеческой мысли не знает гениев, которые не заблуждались бы. Ни философ, ни ученый, ни художник, никогда не может адекватно выразить описываемый предмет. Тем не менее, за всем несовершенством ведения мысли, построения образа и формы научного, философского, богословского или художественного выражения стоит всегда усмотрение самого предмета во всей его непостижимой слитности и сплошности.

Теория познания у Франка теснейшим образом связана с теорией бытия. Его гносеология онтологична. Ее наибольшая трудность есть одновременно и наибольшее ее достоинство: ход его мысли нельзя отнести ни к рационализму, ни к иррационализму. Франк очень ясно указывает на пределы разумного знания, не становясь от этого агностиком. В „Предмете знания" он утверждал, что „есть два слоя мыслимого — система определенностей, выражаемая в системе понятий — это знание отвлеченное; и есть основа этой системы определенностей истинное единство или всеединство".

В „Непостижимом” он идет дальше и говорит, что „неведомое и запредельное дано нам, именно в этом своем характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью и первичностью, как и содержание непосредственного опыта”.

Книга „Непостижимое” разделена на три части:

Часть первая: Непостижимое в сфере предметного знания.

Часть вторая: Непостижимое как самооткрывающаяся реальность.

Часть третья: Абсолютно непостижимое: „Святые” или „Божество”.

„Что 'Непостижимое' как таковое — 'непостижимо', — это возражение, которое неблагоприятно настроенный читатель заранее готов с уничтожающей усмешкой противопоставить самому *замыслу* нашего исследования”, — пишет Франк, заканчивая свою книгу. Он признаёт, что это возражение есть истина, но „истина столь же бесспорная и столь же *глупая* в своей бесспорности, как мудрое поучение Козьмы Пруткова, что 'нельзя объять необъятное'. Козьма Прутков и следующий его мудрости неблагоприятный читатель даже и не подозревают, какая проблематика заключена в самой возможности для нас произнести *слово* 'непостижимое' (или 'необъятное'), то есть иметь эту идею и это понятие о нем. Ибо произнеся это слово, образовав эту идею, мы уже *тем самым 'объяли'* 'необъятное', уловили, восприняли и в этом смысле *постигли* 'непостижимое' ”.

Франк продолжает мудрость Сократа, по слову Дельфийского оракула потому и мудрейшего из греков, что он знал, что ничего не знает. Как все великие умы, Франк остро чувствовал, что в основе

мира лежит не загадка, которую можно разгадать, не секрет, который можно рассекретить, но тайна, которая таинственна по самой своей природе и может постигаться только как тайна, то есть без нарушения ее таинственности, без перевода на язык логических объяснений и построений. Следуя за Николаем Кузанским, Франк говорит, что „непостижимое постигается через постижение его непостижимости”.

Тот, кто, подобно Сократу, понял, что слово „тайна” должно применяться только к тому, что навеки остается тайной, знает о природе мироздания больше, чем тот, кто воображает, что мы не знаем чего-либо только по нашей глупости. „Постижение непостижимости непостижимого” есть шаг по отношению к наивному убеждению, будто непостижимое и непостигнутое — одно и то же.

Книга Франка о „Непостижимом” — логический философский анализ форм и слоев того, что лежит за пределами логического и философского знания. Он обозначил свою работу как „онтологическое введение в философию религии”, но книгу можно было бы назвать и своего рода гносеологической онтологией или онтологической гносеологией.

„Непостижимое” — зрелое повторение и развитие основной интуиции Франка, намеченной уже в „Предмете знания”, но доведенной до порога абсолютного. И мы позволим себе привести, несмотря на всю ее трудность, цитату из центральной главы центральной части книги „Первооснова как святыня (как „Божество”)”. Цитата эта относится к третьей части книги об абсолютно непостижимом и как бы венчает собой наше умудренное непостижение, — но отнюдь не незнание и не непонимание,

— как сокровенного в сфере предметного знания, так и непостижимого как непосредственного самобытия.

О сокровенной первооснове мира Франк пишет:

„Первооснова есть, таким образом, по самому своему существу нечто безусловно *парадоксальное, невероятное, рационально непостижимое*, — именно *антиномистическое*. В этом отношении первооснова есть *по существу непостижимое* и притом как бы в предельно-максимальной мере непостижимое. В этом единстве непреодолимой *сокровенности* и внутренне-сущностной и притом глубочайшей *транс-рациональности* первооснова есть *безусловно непостижимое*, или непостижимое в наивысшей мыслимой его потенции — как бы *глубочайшая точка*, в которой сходится все непостижимое в своей непостижимости и из которой оно проистекает — более того, самый *принцип*, образующий *существо непостижимости*, как таковой. Первооснова есть *глубочайшая исконная первотайна* реальности, как таковой — тайна, которая во всей своей недостижимости, непонятности, неразрешимости все же с полной очевидностью открывается духу, осознающему свои собственные глубины, или точнее, открывается ему *как сама очевидность*, как *сама абсолютная правда*.

В отношении этой глубинной, всеобъемлющей, сверхбытийственной реальности, ...все слова, все именованья суть... 'звук и дым'. Какое бы слово мы здесь ни употребили, — оно все равно будет неадекватно таинственной непостижимой глубинности и всеобъемлющей полноте того, что мы здесь имеем в виду, будет в какую-то сторону исказить или сужать его существо, будет подменять его неизречен-

ную сущность... неадекватным ему аспектом чего-то *предметно-сущего* и имеющего определенное 'содержание' ”.

Работа Франка отнюдь не заподозривает ценности и практической полезности рассудочного знания. Но она указывает на его заведомую неадекватность предмету. Наше рассудочное знание всегда статично и механично. Оно стремится объяснить целое, как сумму частей, движение, как последование неподвижных моментов. Оно всегда редуцирует сложное к простому и непонятное к понятному. Этот вид знания имеет немалую практическую ценность, ибо он дает нам схемы действительности, удобные для практической ориентации и практического воздействия на окружающую среду. Разделив любой предмет мысленно на составные части, уподобив его механизму, мы приспособливаем его к своим потребностям. И Энгельс был прав, когда объявил, что такого вида знание поверяется прежде всего практикой.

Но мы не имеем права выдавать обработанную таким образом картину мира за адекватное отображение действительности. Рассудок хорошо рассуждает о жизни, но не в силах понять ее. Понимающий это становится ближе к таинственным глубинам бытия. В этом смысл и ценность книги Франка о „Непостижимом”.

ФИЛОСОФСКАЯ НИЩЕТА МАРКСИЗМА

ПО Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВУ

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Борис Петрович Вышеславцев (1877—1954) принадлежит к московской юридической школе, много сделавшей в области энциклопедии и философии права.

Начав с правоведения, Вышеславцев скоро, однако, перешел к занятиям чистой философией. В 1914 году он получил ученую степень магистра, защитив в качестве диссертации свое первое исследование „Этика Фихте” (Москва, 1914). В 1917 году он получил кафедру в Московском университете. В 1922 году в числе других ученых, не пожелавших принять марксистскую опеку над наукой, был выслан советской властью за границу, где продолжал работать по философии в Русской Религиозно-Философской Академии в Берлине и в Православном Богословском Институте в Париже.

За границей Вышеславцев много занимался современной аналитической психологией, работал в ней под руководством великого К. Г. Юнга и написал свою вторую большую работу „Этика преображенного эроса” (Париж, 1931).

В обеих работах (как, впрочем, и в книгах „Сердце в христианской и индийской мистике” и „Бог и

человек”) философские интересы Вышеславцева центрируются вокруг проблем этики и философской антропологии, в которых он развивает идеи, оказавшиеся чрезвычайно плодотворными в становлении российского солидаризма.

Прямой ученик П. И. Новгородцева и Е. Н. Трубецкого, Вышеславцев до конца дней сохранит в себе дух просвещенного русского либерализма, который, впрочем, отнюдь не помешал, а скорее помог ему после второй мировой войны сблизиться с Национально-Трудовым Союзом. Его последние книги „Философская нищета марксизма” и „Кризис индустриальной культуры” нельзя, конечно, назвать „солидаристическими”, но это не мешает нам освоить и усвоить целый ряд мыслей из них, в особенности же его диалектическое раскрытие антиномий солидарности и борьбы, свободы и необходимости, права и власти.

Проблема взаимоотношения субъекта и объекта, вопрос, который на языке официального марксизма-ленинизма называется „основным вопросом философии”, как и проблема реальности, вопрос о подлинно сущем, может и должен решаться совсем не так, как его решает диалектический материализм, претендующий быть „наукой о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления”. Но и в диалектическом материализме есть элементы истины, с которыми следует посчитаться.

В современной русской философии это наиболее убедительно сделано Б. П. Вышеславцевым в его небольшой работе, озаглавленной „Философская нищета марксизма”.

Нам здесь, однако, важна не критика диалектического материализма. Дело не в ней. Гораздо важнее

замечания Вышеславцева о диалектике, как методе мышления, ведущего к решению многих не только философских и научных, но и политических вопросов. Вышеславцев — блестящий диалектик, и введение диалектического принципа в наш солидаристический взгляд на мир — его заслуга. Но дадим слово ему самому.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП

„Чтобы критиковать марксизм, нужно вести с ним *диалог*, выслушивать его утверждения и ставить возражения; но чтобы вести диалог, надо иметь общий язык. И вот, прежде всего может представиться, что общего языка с марксизмом для современной философии и *науки* вообще не существует. Язык материализма никогда не имел в философии большого значения, а язык партийной агитации и вульгарной пропаганды не имеет ничего общего с философским диалогом и научным анализом. Чтобы выйти из этого затруднения, чтобы спорить плодотворно и даже чтобы понимать друг друга, надо найти какой-то общий принцип, какой-то общий исходный пункт.

Существует ли такой общий принцип, соединяющий марксизм с подлинной философией и наукой? Да, он существует; это принцип всякого диалога, следовательно, всякой науки и философии: *диалектический принцип*. Ведь наука и философия есть непрерывный диалог ученых и философ, противоречащих друг другу и разрешающих эти противоречия. Но не только знание, а и все бытие разворачивается как непрерывная дифференциация и интеграция,

как единство разнообразного, как постоянное обострение противоречий и конфликтов и их разрешение.

Признание этого принципа несколько не делает нас, конечно, ни марксистами, ни даже гегельянцами. Вся античная философия от Анаксимандра через Гераклита до Сократа, Платона, Аристотеля и Платина покоится на диалектическом принципе единства противоположностей. Это они создали самое слово 'философия' и 'диалектика' и показали, что философия есть диалектика, анализ и синтез, сопоставление и противопоставление, искание последнего единства всех противоположностей, всеобъемлющего синтеза.

Ленин дает отличную формулировку диалектического принципа: *единство противоположностей*, — говорит он, — составляет истинное ядро диалектики. Совершенно верно.

'Вещь, явление есть сумма и единство противоположностей'. 'Мыслящий разум (ум) заостряет притупившееся различие различного, простое разнообразие представлений до *существенного* различия, до *противоположности*'. Закон единства противоположностей есть 'признание (открытие) противоречивых, *взаимоисключающих*, противоположных тенденций во *всех* явлениях и процессах природы (и духа и общества в *том числе*)'.

Всякая вещь развивает в себе спонтанно внутренне противоречие, и оно составляет движущий нерв, источник ее 'развития'. Внутренняя противоречивость всего существующего, единство и борьба взаимопроникающих и взаимоисключающих противоположностей составляет источник превращения, изменения, *развития* в движении мирового процесса. В

этом *развитии* мы наблюдаем качественные изменения в виде *скачков* в результате накопления постепенных количественных изменений. Развитие не есть вечное повторение циклов, оно есть *поступательное движение*, движение *по восходящей линии*, переход от низшего к высшему. Одним словом, развитие есть прогресс (по Гегелю, история есть прогресс в сознании свободы).

Читая все эти формулировки, мы не только не испытываем никакой 'буржуазной злобы и ужаса', но, напротив, удивляемся, как много здесь верного и точно выраженного. Удивление, однако, исчезает, когда мы узнаем во всем этом традиционные и привычные формулировки Гегеля, соединяющие нас с античной диалектикой. Все, что здесь философского и диалектического, — это крохи с Гегелева стола, сохраненные эпигонами. Однако все же это лишь жалкие остатки: богатое содержание подлинной диалектики недоступно материалистам. Мы покажем это на одной диалектической проблеме.

Каким образом внутренняя противоречивость всего сущего может быть источником развития? Каким образом из противоречия и конфликта вытекает переход, 'скачок' к высшим, более совершенным формам бытия? Не есть ли внутреннее противоречие скорее признак несовершенства, источник разрушения и гибели? (Так, например, внутреннее противоречие, дисгармония в функциях организма есть болезнь, которая при дальнейшем 'развитии' приводит к смерти.) Противоречащие противоположности исключают и вытесняют друг друга, и если они окончательно вытеснят и исключат друг друга, то останется *полное небытие*, а вовсе не обогащение бытия".

И тут Вышеславцев подает читателю свою замечательную интерпретацию символа лука и лиры у Гераклита. В главе 2-ой „Философской нищеты марксизма” он пишет:

„Чтобы бытие существовало, необходимо, следовательно, другой принцип, кроме противоречия, кроме борьбы. 'Война есть отец всех вещей', — говорит Гераклит, но этот отец пожирает своих детей, как Кронос. Марксисты, любящие ссылаться на Гераклита, не заметили, что у него существует и другой принцип, и это — *гармония, согласие, мир*, принцип, без которого ничто не родится и ничто не пребывает... Противоречие разрешается, на противоречии нельзя остановиться, противоречие само по себе невыносимо — это повторяет Гегель, но что означает разрешение противоречия — это остается у него в тени... При всей своей симпатии к Гераклиту, при всей своей любви к античным символам и аллегориям... Гегель не заметил грандиозного символа *лука и лиры*, в котором Гераклит показывает, как 'из противоположностей рождается прекраснейшая гармония'.

Ибо, — продолжает Вышеславцев, — она рождается только из противоположного, не из тождественного, не из унисона. Она есть нечто новое, раньше не бывшее, удивительным образом возникающее там, где раньше было противоборство, взаимоотрицание и вытеснение”.

„Мы не понимаем, как противоборствующее согласуется с самим собой: это многообразная гармония, подобная *луку и лире*”, — цитирует Вышеславцев формулу Гераклита и затем интерпретирует ее:

„Поразительное богатство мысли сконцентрировано в этом символе; оно не сразу разгадывается.

Лук есть система противоборствующих сил, и чем сильнее напряжение отталкивающихся полюсов, тем лучше лук. Уменьшить или уничтожить сопротивление обоих концов лука — значит уничтожить самый инструмент. Но тетива лука может превратиться в струну лиры. Лира построена на том же принципе, как и лук: она есть многострунный лук (как и всякий струнный инструмент), преобразенный или 'сублимированный' лук. Здесь мы можем наглядно созерцать и даже слышать, как из противоборства возникает прекраснейшая гармония...

'Многозвучна и многообразна, согласно Гераклиту, гармония космоса, как гармония лиры и лука', — говорит Плутарх. Лук и лира в своем принципе 'тождественны' и все же противоположны, как жизнь и смерть, ибо лук несет смерть, а лира радость жизни".

Интерпретируя таким образом гераклитовский символ, Вышеславцев не забывает отметить, что „интересно то дополнение, которое Платон делает к знаменитому афоризму Гераклита („Пир", 1871 ABC): 'Гераклит выразился здесь ошибочно, хотя он имеет в виду нечто верное. Несовместимое и противоречивое не может быть соединено в гармонию, *поскольку и пока* оно остается несогласуемым. Особое *искусство* должно прийти на помощь, чтобы враждебно-несовместимое превратить в любовно-согласуемое и установить гармонию'. Этим Платон удерживает в неприкосновенности закон противоречия: ибо если противоречие не переживается как противоречие (во всей его невыносимости), то разрешение и гармония теряют смысл и ценность".

Вышеславцев, нам кажется справедливо, упрекает Гегеля в „страсти всюду отыскивать противо-

речия, играть противоречиями”. Но Гегель, конечно, никогда не договаривался и не мог договориться до ленинского утверждения: „Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, переходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей — абсолютна” („Материализм и эмпириокритицизм”), Гегель не абсолютизировал противоречий и, напротив, очень хлопотал об их „снятии”, хоть это снятие остается у него нередко чисто логической, чтобы не сказать „словесной” операцией. Диалектика Вышеславцева, исходящая скорее непосредственно из антиномий Канта, чем из Гегеля, склонна видеть в преодолении и снятии противоречий „особое искусство”, о котором говорил Платон. И слова о том, что „лира... есть многострунный... преображенный или сублимированный лук”, брошены им не случайно. Для Вышеславцева „всякая вещь, всякое существо есть система гармонически связанных противоположностей — будь то атом, солнечная система, организм, общество. Греческое слово 'система' сразу выражает этот диалектический принцип, ибо 'система'... означает то, что 'сополагаемо', то, что 'стоит вместе', в противоположность тому, что несовместимо”.

„Таким образом, — продолжает Вышеславцев, — диалектика имеет два принципа: война и мир. антагонизм и гармония, взаимопожирание и взаимопитание противоположностей. При этом второй принцип — *мира и гармонии* — перевешивает, он дает всему смысл, ценность и бытие: война существует ради мира, а не мир ради войны; мир может обойтись и без войны, но война не может обойтись без мира.

Принцип *мира* перевешивает, но это не значит, что он абсолютно доминирует: мир (согласие) постоянно нарушается и восстанавливается, противоречие всегда присутствует (в этом Гегель прав).

Космос не есть неподвижная гармония, раз навсегда найденный аккорд; он есть развивающаяся симфония с возникающими диссонансами и разрешениями...”

Интерпретация Вышеславцевым гераклитовского лука и лиры, намеченная им диалектика мира и войны, вполне понятно, входит интегральной частью в мирооценку солидаризма, видящего в политике прежде всего „особое искусство” преодоления противоречий. Не устраниения, не сокрытия, не замалчивания, не отрицания, — противоречия всегда были и всегда будут, — но раскрытия их и преобразования, „сублимирования” в новые формы гармонии.

И вопрос о классовых противоречиях и классовой борьбе для нас, как и для Вышеславцева, лишь частный случай одного из (и не из самых важных) общественных противоречий. О тезисе „вся история есть история борьбы классов” Вышеславцев пишет, что безусловно „этот тезис имеет смысл, но он становится ложным, если его абсолютизировать и оторвать от противоположного утверждения. С совершенно таким же, и даже с большим правом можно сказать: „вся история есть история сотрудничества и солидарности классов”.

Здесь, думается нам, уместно посчитаться с ошибочным, но, увы, слишком уж часто встречающимся представлением о так называемой „гегелевской триаде”: тезис — антитезис — синтез, согласно которому сначала бывает тезис, затем из него (в виде бунта и протеста) рождается антитезис, а затем (в

порядке снятия или преодоления противоречия между ними) появляется синтез, в свою очередь принимающий функцию тезиса по отношению к как бы вперед уже запрограммированному в нем новому антитезису. Эта наивная схема не срабатывает ни в природе, ни в истории, по той простой причине, что она построена на совершенно ложном представлении о диалектическом развитии противоречий в потоке времени. Никакого „затем” в смысле последования во времени в отношении тезиса и антитезиса просто нет. И тезис, и антитезис существуют *все время*, всегда. Из их противостояния рождаются все новые и новые формы синтеза, решения противоречия в конкретно данных условиях. В приложении к общественной жизни задача уже не философии, а политической теории и практики — поиск оптимальных форм синтеза, отвечающих потребностям данного общества на данной ступени его исторического развития. Тезис и антитезис при этом вовсе не исчезают. Они, по слову Платона, „связаны концами”, противоборствуя, они относятся друг к другу как правое и левое, как верх и низ, как полюсы магнита, каждый из них предполагает существование другого.

Философская нищета диамата, по мнению Выше-славцева, заключается именно в его неспособности мыслить диалектически, в односторонне-пристрастном, а следовательно неоправданном выпячивании одной стороны противоречия и затушевывании и замалчивании другой. При таком партийном подходе к вопросам подлинная диалектика становится невозможной и подменяется словесной спекуляцией и выработкой практически целесообразных, но лишенных всякой познавательной ценности фикций, а вносимые (особенно в послесталинский период)

оговорки об обратном влиянии надстройки на базис, об опережающем отражении и опережающей функции научного познания или о том, что детерминизм в истинности не снимает исторической ответственности с тех или иных деятелей, носят характер вынужденных уступок неустранимой очевидности и только затемняют проблемы.

Антиномии войны и мира, солидарности и борьбы, необходимости и свободы, власти и права требуют иного подхода. И Вышеславцев совершенно прав, указывая, что они сами по себе не связаны ни с какой философской системой, но присутствуют при всех системах...

Доясним это на сделанных Вышеславцевым двух анализах: свободы и необходимости, как он дан в „Философской нищете марксизма“, и права и власти, как он дан в его книге „Кризис индустриальной культуры“.

СВОБОДА И НЕОБХОДИМОСТЬ

Вот анализ соотношения свободы и необходимости.

„Тезис исходит из всеобщей причинной необходимости, охватывающей всю природу; она не допускает исключений, и человек не является исключением: он создан природой и принадлежит к царству природы. В этом смысле он не свободен; не существует свободы от причинных связей. Причинная детерминация не допускает перерыва причинности. Такой перерыв был бы абсолютной случайностью, но свобода не есть случайность. Напротив, она есть борьба со слепым случаем.

Свобода есть сознательно-целесообразное действие, а такое действие вовсе не есть случайность, произвол и неопределенность; напротив, оно строго детерминированно, только оно *иначе* детерминировано, чем движение в природе. Человек не может ускользнуть от природной детерминации, но он может стоять еще и под властью другой детерминации, другой закономерности, составляющей другую ступень бытия. Человек содержит в себе много ступеней бытия: он есть механическая природа (физико-химическое бытие), биологическая природа, но, может быть, он есть не только 'природа', а еще нечто большее и высшее: цивилизация и культура?

Здесь открывается новая ступень, новая сфера бытия, сфера сознательно-целесообразного действия, кратко называемая сферой свободы. Она должна иметь свою собственную детерминацию, автономную, но ни в чем не нарушающую других, низших детерминаций природной необходимости. Так могла бы быть решена антиномия.

Беда только в том, что сознательно свободная детерминация по целям кажется несовместимой с причинной детерминацией: она претендует начинать причинные ряды, она не признает пассивного подчинения природной необходимости, она хочет даже как бы властвовать над ней, одним словом, она *исключает* суверенитет природы из своего царства свободы. Здесь узел антиномии и здесь же ключ к ее решению.

А что, если сознательная целесообразность не исключает причинности, но, напротив, включает ее в себя?

Что такое 'свободное действие'? В чем его онтологическая сущность? Оно есть прежде всего:

- 1) *цель*, поставленная сознанием, затем
- 2) отыскивание и изобретение *средств*, могущих привести к цели, и наконец,
- 3) приведение в движение *цепи средств*, реализующих цель.

И вот сразу ясно, что выбор *средств* с самого начала есть *выбор причин*, могущих произвести желательное следствие. И вся цепь средств, приводящих к цели, есть не что иное, как цепь причин, производящих желательное следствие. Сознательная целесообразность не исключает причинной необходимости, но напротив, предполагает ее и содержит в себе.

И вот, что особенно удивительно: причинная необходимость не только не противоречит свободной целесообразности, не только не уничтожает ее, но, напротив, является необходимым условием ее возможности. Человек только тогда может осуществлять свои цели при помощи ряда средств, если законы причинной необходимости остаются ненарушаемыми, ибо ряд средств есть ряд причин.

Свободная целесообразность предполагает и содержит в себе природную необходимость, но не наоборот. Природная необходимость индифферентна ко всяким целям и желаниям человека: она есть 'равнодушная природа'; она может одинаково служить противоположным целям, убивать и спасать, и одинаково не служить никаким целям, действуя по отношению к ним, как слепой случай. Но свободная целесообразность не индифферентна по отношению к природной необходимости, она с нею непрерывно считается, ее взвешивает, ее познает: ведь она достигает своих целей при помощи причинных рядов, комбинируя эти ряды, строя из элементов природы, как из материала, новую форму бытия...

Свободная целесообразность представляет собой такую новую высшую ступень бытия, такую новую форму бытия, которая предполагает и содержит в себе низшую ступень природной необходимости, как свою материю. Антиномию свободы и необходимости нельзя решить, если себе представить две сферы: сферу природы и сферу свободы, как стоящие рядом и борющиеся друг с другом за территорию. Свобода и необходимость суть противоположности, но не взаимно исключают друг друга, а такие, из которых одна есть включающая, а другая включаемая...

Итак, свободная целесообразность есть новая детерминация бытия, предполагающая и включающая в себя детерминацию причинной необходимости”.

ВЛАСТЬ И ПРАВО

Последняя работа Вышеславцева называется „Кризис индустриальной культуры”. Как ясно уже из заглавия, это не чисто философский труд. Но это попытка увидеть современную общественную жизнь глазами философа, автора „Этики Фихте”, „Этики преображенного эроса” и „Философской нищеты марксизма”.

Напомним, что главные работы Вышеславцева недаром посвящены этике и философской антропологии. Вышеславцев безусловно видит и чувствует и онтологическую, и гносеологическую проблематику, и там, где это оказывается нужным для хода его исследования, с большим мастерством разворачивает в этих областях свою собственную аргумента-

цию. Но его основные интересы сосредоточены вокруг человека и его судьбы. „Кризис индустриальной культуры” — попытка осмыслить тот судьбоносный перелом, который называют „современной научно-технической революцией”.

Когда писалась книга Вышеславцева, этого выражения еще не было. Да и на современность Вышеславцев смотрит не под углом науки и техники, а под углом этики, политики и хозяйства. И, думается, что в чем-то он прав: какими бы сказочными темпами ни развивались наука и техника, как бы ни изменялись внешние условия существования человека, он всегда останется человеком и будет зависеть не столько от открытий и изобретений, дающих ему власть над природой, сколько от того, какой властью и на основе какого права он организует свою жизнь, каким нравственным идеалом он будет руководиться и какими политическими методами добиваться того, что будет считать за благо.

Страницы, посвященные диалектике власти и права, в книге Вышеславцева надо отнести к лучшим. Вышеславцев — блестящий диалектик и, описывая феномены власти права как политик и правовед, он видит их, прежде всего, глазами философа. На его анализе антиномии власти и права мы позволим себе остановиться, оговорив предварительно, что понятие власти применяется у него исключительно к властеотношениям, и такие выражения, как „власть идеи”, „власть красоты” или „власть истины”, суть для него лишь метафоры, и, с его точки зрения, лучше было бы говорить о силе и мощи идеи, красоты или истины.

Приступая к анализу феномена власти, Вышеславцев пишет:

„Есть два произведения в русской литературе, в которых феномен властвования выражен во всей его стихийной первобытности, во всей жуткости, таинственности и непонятности. Это „Анчар” Пушкина и „Село Степанчиково” Достоевского.

Но человека человек
Послал к анчару властным взглядом,
И тот послушно в путь потек,
И к утру возвратился с ядом.

У Достоевского власть Фомы Опискина и всеобщее ему подчинение поражает своей иррациональностью: он властвует, несмотря на то, что не обладает *ни авторитетом, ни силой*. Уже здесь совершенно ясно, что власть не совпадает ни с силой, ни с авторитетом, ни с иерархическим преимуществом”.

Надо сказать, что феномен власти во все века и у всех народов куда меньше привлекал к себе анализирующую мысль, чем феномен свободы. Вышеславцев уясняет его поначалу на примере животных. „Установление властеотношения, — пишет он, — осуществляется различными путями: силой, лаской, кормлением. Установление власти есть, в конце концов, внушение абсолютной зависимости. Связь с гипнозом, точнее сказать, с внушением, совершенно несомненна...

С другой стороны, акт внушения подвластности вовсе не всегда опирается на силу и устрашение. Всякий, воспитывающий животных, и особенно собак, знает, что кормление и в особенности вскармливание, прежде всего, внушает чувство абсолютной зависимости, оно есть мощное средство для внушения подвластности. То же самое существует и между людьми, существует в семье: кормилец и поилец

внушает чувство зависимости, и через него подчинение именно в силу того, что он кормит и поит членов семьи... Замечательно, что некоторые животные, как, например, кошки, не вступают в отношение подвластности: лаской и лакомством ее можно подкупить и соблазнить, но не подчинить. Зов, обращенный к кошке, есть всегда просьба”.

Во всем ходе своего анализа Вышеславцев неумолимо подчеркивает своеобразие, особую природу властотношения, которое не есть ни просьба, ни совет, ни подчинение авторитету, ни иерархическое преимущество, ни сила, ни подкуп. По Вышеславцеву, сущность феномена властвования заключается для подвластного в том, что чужое властвующее „я” в некоторых отношениях занимает место его собственного.

„Совершается как бы временная потеря своего 'я', самоотчуждение, превращение себя в орудие чужой воли ('слушаю и повинуюсь'). При этом для власти существенно то, что повинующийся совершенно не имеет права ставить свое повиновение в зависимость от оценки приказа, от оценки его разумности, целесообразности, полезности. Приказ действует вполне гетерономно, во всяком приказе есть некоторый момент произвола и бесконтрольности: 'слушаю и повинуюсь' — независимо от того, хочу или не хочу, прав или не прав приказывающий. Как раз эта сущность властвования с особой силой выявлена в 'Анчаре' Пушкина и в Фоме Опискине у Достоевского. Когда подчинение жестоко, несправедливо, бессмысленно, тогда с особой силой выступает его принципиальная независимость от самооценок подчиняющегося, от его *собственной мысли и воли*.

Но и в самой культурной, законной власти, далекой от всякого деспотизма, присутствует этот момент абсолютности бесконтрольности, непроницаемости для подчиняющегося. Когда полицейский останавливает машины на перекрестке своей белой палочкой, никто не ощущает его властвования как тиранию или произвол. Он служит порядку и организации движения и, тем не менее, абсолютность подчинения здесь налицо: никто не имеет права спорить о том, правильно или неправильно он остановил движение. Он действует так, как находит нужным по своему абсолютному усмотрению.

Эта сущность власти составляет огромную организующую ценность, без которой невозможна никакая дисциплина... Но, с другой стороны, она есть и величайшее зло, изображенное с такой силой Пушкиным и Достоевским. История государств есть история злоупотребления властью, история тираний и борьбы с ними”.

Вышеславцев — блестящий диалектик. Не в духе Маркса и Гегеля, но в духе Платона и Канта. Его анализ феномена власти может быть до конца понят лишь в свете антиномического противостояния властеотношения — правоотношению. Об антиномии „право — власть” он пишет так:

„Дело в том, что абсолютный произвол власти принципиально несправедлив и никогда не признавался правом. Несправедливо подчиняться приказу, независимо от его разумности и ценности. Потеря самости, самоотчуждение, характерное для всякой власти, не может признаваться правом. Идеал права есть свободный субъект, самозаконная автономная личность, которая *сама* рассуждает, *сама* оценивает, *сама* выбирает направление своих действий. Таким

образом, право, по своему духу, противоположно власти, и между ними существует антиномическое отношение, отношение непреодолимого противоречия”.

„Смысл права состоит в том, чтобы один человек не властвовал произвольно над другим. Таким образом, право имеет перед собою *идеал безвластной организации*. Идея справедливости не содержит в себе властвования, ибо всякое властвование содержит в себе элемент несовершенства и несправедливости... В силу этого идеальное право содержит в себе анархический момент... Философский либерализм Руссо, Канта, Фихте и неокантианцев завершается идеалом общества свободно желающих людей, идеалом автономной общины автономных лиц. Даже коммунизм Маркса имеет перед собой идеал безвластной организации и обещает, что власть и государство отомрут и станут ненужными”.

Вышеславцев со всей силой подчеркивает противостояние власти и права: „Власть принципиально содержит в себе момент бесконтрольности и произвола, — пишет он, — право принципиально не признает бесконтрольности и произвола. Во власти всегда есть, в конце концов, бесправие. В праве всегда есть безвластие. Вся история социальной и политической жизни есть история трагического столкновения власти и права. Из этой борьбы вырастает и правовое государство, и диктатура, причем каждая из сторон по-своему разрешает антиномию. Трудность решения состоит на первый взгляд в том, что власть и право как будто несовместимы и исключают друг друга. Но если бы это было так, решение было бы принципиально невозможно. Однако они обнаруживают не только взаимоисключение, но и

некоторое взаимовключение. Они поистине связаны неслиянно и нераздельно. В самом своем зародыше власть уже предполагает элемент права. И, с другой стороны, в самом своем завершении право тоже сохраняет известное отношение к власти. Всякая власть предполагает минимум права. Всякое право предполагает минимум власти...”

Ибо ведь „единичный приказ и единичное повиновение еще не создают власти: властвует тот, чьи приказы всегда исполняются, то есть исполняются закономерно, нормально, а не в виде исключения. Иначе говоря, властитель есть тот, кто имеет право приказывать, а подчиненный есть тот, кто обязан подчиняться... Внушение зависимости, на которое психологически опирается всякая власть, есть, вместе с тем, внушение обязанности, внушение определенного правоотношения...”

С другой стороны, право фактически всегда опирается на какую-то власть, хотя бы самую смягченную, ограниченную, осмысленную. Закон есть всегда императив. Раз закон установлен, он требует повиновения, пока не отменен и не заменен другим законом. „Закон предполагает законодателя, то есть лицо, волю, власть... Право и власть антинормически противостоят друг другу. Но вместе с тем они связаны неразрывно друг с другом, как северный и южный полюсы магнита. Это противоположности, которые, по выражению Платона, связаны концами”. „Вместе с тем, они стремятся поглотить, взаимно подчинить друг друга. Власть не может существовать без права и, вместе с тем, как бы с величайшей неохотой подчиняется праву и никогда не подчиняется ему до конца, постоянно сохраняя непроницаемую для права сферу свободного усмотрения.

С другой стороны, право не может существовать без власти, но лишь с величайшей неохотой допускает свободную сферу власти. стремится ее всячески урезать, ограничить, взять под контроль права”.

В своем анализе антиномии „право — власть”, в разматывании противоречия между правом и властью, Вышеславцев обнаруживает высокое диалектическое мастерство. Он не останавливается на констанции противоречия между властью и правом, но показывает, что эти начала, в самой своей противоречивости, связаны концами и взаимно проникают друг друга. Противоречие право — власть не исчерпывается противоречием между правом и властью. Оно проходит сквозь самую власть и сквозь самое право.

В сфере права Вышеславцев, следуя за Фихте, формулирует это следующим образом.

„Тезис: каждый должен быть свободным и следовать только своему собственному усмотрению... Принуждение противоречит праву. Оно отнимает внутреннюю свободу индивидуума’.

Антитезис: ”То, что лежит в понятии права, должно безусловно осуществиться; ибо каждая нравственная заповедь должна быть безусловно осуществлена. Поэтому то, что заключается в понятии права, должно быть реализовано и осуществлено даже посредством принуждения и власти’.

Антиномия, как ее формулирует Фихте, таким образом переносится внутрь самого понятия права: право отрицает всякое властное принуждение и вместе с тем право требует своей реализации при помощи властного принуждения”.

Вышеславцев совершенно справедливо указывает, что именно в этой антиномии кроется основа-

ние бесконечных споров о том, существенно или не-существенно принуждение в праве, необходима или не необходима власть в идеальном общественном строе, составляет ли мудрая и сильная власть настоящий политический идеал, или тот же идеал есть последовательно правовое государство, с его стремлением максимально приблизиться к безвластной организации.

В историческом развитии человечества антиномия „право — власть” присутствует в составе всех великих политических учений, будь то конфуцианство с его требованием безусловной сыновней почитательности (сяо) и идеалом гармоничной и самодостаточной личности (цзюньцзы), будь то платонизм с его апологией Сократа и „Законами”, будь то любая современная политическая идеология. Но везде, в той или иной форме и на том или ином основании, предпочтение отдается либо началу власти, либо началу права. Вышеславцев со всей решительностью отдает предпочтение праву, и его книга „Кризис индустриальной культуры” в конечном счете служит обоснованием почему. Его книгу можно было бы назвать апологией демократии, к которой мы еще вернемся.

СВОБОДА КАК ШАНС И РИСК

ПО С. А. ЛЕВИЦКОМУ

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Сергей Александрович Левицкий (род. в 1908 году в Либаве) получил ученую степень доктора философии в Карловом университете в Праге за диссертацию „Свобода как условие возможности объективного познания”. В этой работе Левицкий развивает дальше гносеологию интуитивизма Н. О. Лосского и С. Л. Франка.

В годы второй мировой войны С. А. Левицкий вступает в члены НТС и вскоре становится одним из ведущих идеологов российского солидаризма. В 1947 году он печатает свою вторую крупную работу „Основы органического мировоззрения”, в которой он, по его собственным словам, „стремился изложить систему органического мировоззрения возможно менее тенденциозно, предпослав конструктивной части краткое изложение основных философских школ вообще”.

Переехав в США, Левицкий предпринимает новое философское исследование, анализ феномена свободы, изложенный им в книге „Трагедия свободы” (1958). По мнению Н. О. Лосского, написавшего предисловие к ней, „книга Левицкого содержит в себе основы гносеологии, онтологии и аксиологии,

например, учение о строении личности, об отношении между свободой и бытием, между свободой и отношением личности к низшим и высшим ценностям; коротко говоря, она содержит в себе очерк всего миропонимания Левицкого”.

Лосский считает Левицкого „достойным преемником той линии философии, начало которой положил Вл. Соловьев”. Это и верно, и не верно. Левицкий, думается нам, не столько преемник, сколько зачинатель. Он пытается заложить основы мышления, которое можно назвать „солидаристическим”, мышления, начатки которого можно найти в России не только у Соловьева, но и у Хомякова и Киреевского, у народников, в мироощущении русских земских деятелей и „почвенников” конца прошлого и начала нынешнего века. Бесспорно философия Вл. Соловьева немало дала Левицкому. Но он принимает ее, главным образом, в направлении развития, приданном ей С. и Е. Трубецкими и С. Франком, взгляды которых он своеобразно сочетает с персонализмом своего учителя Лосского.

Свои взгляды на русскую мысль Левицкий развил в „Очерках по истории русской философской и общественной мысли” (т. 1, 1968, т. 2, 1981).

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ

„Нет проблемы, которая бы уходила столь глубоко в метафизические высоты и имела бы в то же время такое практическое значение, как проблема свободы воли. В проблеме этой, как в огненном фокусе, скрещиваются основные проблемы гносеологии, метафизики, этики и религиозной философии.

С проблемой свободы воли, несмотря на всю ее теоретичность, сталкивается рано или поздно каждый, коль скоро он задает себе вопрос о последнем основании наших поступков и мотивов. Участвовала ли моя воля в творчестве моей судьбы, моего характера, моей личности, или я всю жизнь был лишь полем игры внешних и чуждых моему 'я' сил? Является ли сознание внутренней свободы, неразрывно связанное с природой самосознания, интуитивным обнаруживанием истины свободы, или она есть продукт естественного самообмана? К каким теоретическим и практическим последствиям обязывает меня признание свободы или несвободы воли? От того или иного ответа на эти вопросы не может уйти никто, в ком не угасли окончательно духовные запросы и искания. При этом не столь важно, преподносятся ли эти вопросы в логической или образной форме".

Так начинается книга Левицкого „Трагедия свободы". Но для Левицкого проблема свободы, — и в этом главное достоинство его труда, — не сводится к проблеме свободы воли. Автор „Трагедии свободы" не думает, что вопрос о свободе стоит в наше время иначе, чем тысячелетия назад. Как всякий подлинный философ, Левицкий понимает и признает, что сознание внутренней свободы неразрывно связано с природой самосознания. Человек знает, что он свободное существо, что у него есть „своя воля", точно так же, как он знает, что у него есть разум, что у него есть чувства. Но не есть ли это знание — иллюзия? Свобода воли, конечно, несомненная внутренняя очевидность. Но разве не очевидно, что солнце встает на востоке, каждый день поднимается по небу до определенной точки, именуе-

мой „зенитом”, затем исчезает на западе, за пределом земли, именуемым „горизонтом”? Разве не очевидно, разве не видно очами, что существуют разные цвета: красный, синий, зеленый, в то время, как увидеть колебания электромагнитных волн никакими очами нет никакой возможности.

Что внешний мир в действительности не таков, как он является нашим органам чувств, люди знали всегда. А наш внутренний мир? Разве наши представления о нем всегда соответствуют действительности? Да и что такое действительность? И не прав ли Платон, говоривший, что чем больше философы задумываются о бытии, тем больше приходят в смущение? И не прав ли Спиноза, когда в своей „Этике, доказанной геометрическим способом”, утверждает, что сознание свободы есть результат незнания человеком причин его хотений? Камень, падающий на землю, если бы он сознавал свое падение, говорит Спиноза, так же воображал бы, что он падает свободно.

Проблема свободы воли обсуждается в философии уже со времен Аристотеля. Ей посвящена огромная литература, может быть более обширная, чем какому бы то ни было другому философскому вопросу. И неудивительно: судьба высших ценностей и святынь тесно связана с началом свободы. Ведь стремление к самооправданию, столь глубоко корнящееся в человеческой природе, — „я не мог поступить иначе”, — в своей теоретической сущности не что иное, как стремление снять с себя ответственность ссылкой на то, что воля моя не свободна. Моя заслуга, как и моя вина возможны только в том случае, если я свободен, если мой поступок не ре-

зультат необходимости, а вывод из свободно принятого мною решения.

Спор, по сути дела, идет не о том, дана или не дана человеку свобода воли, но о том, есть ли эта свобода воли реальность или иллюзия. Есть ли свобода в самом деле свобода или всего лишь осознанная необходимость?

ДЕТЕРМИНИЗМ И ИНДЕТЕРМИНИЗМ

Советский „Философский словарь”, справедливо ссылаясь на Спинозу и Энгельса, объявляет свободной лишь ту волю, которая „выбирает правильно, в соответствии с объективной необходимостью”.

Но кто и на каких основаниях может определить, что именно необходимо и какое решение правильно?

Понятно поэтому, что всегда были и будут философы-детерминисты, страстно борющиеся против учения о свободе воли, хотя бы потому, что такая свобода, по их мнению, несовместима с условиями возможности знания. И, наоборот, всегда были и будут другие философы — индетерминисты, с неменьшим пылом отстаивающие свободу воли, полагая, что без свободы воли бессмысленны все наши суждения о добре и зле, о нравственности, об ответственности человека, его заслугах, его вине и так далее.

Проблема свободы воли отнюдь не сводится к так называемому „основному вопросу философии”, и неверно было бы полагать, что детерминизм непременно связан с материализмом, а индетерминизм — с идеализмом. Фихте, которого никак не отнесешь к материалистам, в своем „Назначении человека” пишет:

„Природа есть связанное целое; каждая отдельная часть ее должна в каждый момент быть такою, каковая она есть; ибо все прочие таковы, каковы они

суть; и невозможно сдвинуть с места песчинку, не производя этим невиданных, быть может, для нашего глаза изменений во всех частях неизмеримого целого. Но каждый момент этого существования определен всеми протекающими моментами и определяет все будущие моменты; и невозможно мыслить теперешнее положение песчинки иначе, чем оно есть, не признав себя вынужденным иначе мыслить все прошедшее в бесконечном восходящем ряде”.

Будущее для Фихте полностью определено прошлым. Следовательно, свобода — иллюзия.

Основатель лютеранского вероисповедания Лютер в трактате „О рабстве воли” говорит:

„Бог все предвидит не случайно, а потому, что все провидит, предполагает и осуществляет своею неизменною, вечною и непогрешимою волею”. И рядом с этой божественной волей нет места для свободы тварей.

Диалектика детерминизма и индетерминизма служит, однако, Левицкому лишь введением в проблематику свободы как таковой, и проблема свободы воли рассматривается им только во вступительной главе его исследования. Только в ней он рассматривает свободу действий, свободу выбора, свободу хотения и наиболее распространенные виды детерминизма: материалистический детерминизм, психологический детерминизм, теологический детерминизм или учение о предопределении и, наконец, логический детерминизм, тот самый, из которого исходит знаменитое гегелевское „свобода есть познанная необходимость” и против которого с таким жаром восстал в русской философии Лев Шестов. Затем следуют:

часть первая: гносеология свободы, иначе говоря, свобода и истина;

часть вторая: онтология свободы, иначе говоря, свобода и бытие;

и часть третья: патология свободы, бессмысленный произвол, страх и воля к иллюзии, идолатрия свободы.

Левицкий знает, что ни чистый детерминизм, ни чистый индетерминизм в современной философии не представлен. Вульгарный механистический детерминизм в стиле Гоббса, Бюхнера и Малешотта мертв, а детерминизм современного диалектического материализма с его утверждением, что „история вся складывается из действий личностей”, и с учением об „опережающем отражении” и „обратном влиянии надстройки на базис” принял в себя, — хоть и не признавая этого, — изрядную долю индетерминизма.

Индетерминизма в чистом виде, утверждающего не просто свободу решения, а безразличную свободу решения, то есть свободу, не опирающуюся ни на какие основания, в сущности, никогда и не существовало. Индетерминизм по самой природе своей всегда был и останется относительным. И когда мы говорим о решении поступить так или иначе, мы всегда имеем в виду, что это решение принимается на основании тех или иных мотивов, которые и становятся причиной вытекающих из него действий.

Вопрос о свободе воли сводится таким образом к определению объема и значения этой свободы, избегая как абсолютизации необходимости, так и абсолютизации свободы и рассматривая их как полюсы диалектического противоречия, заложенного в самой природе бытия и мышления.

Изложить здесь все содержание исследования Левицкого невозможно. Но его решение антиномии свободы и необходимости, как и анализ творческой функции свободы лежат в основе солидаристического мировоззрения. О них-то и хочется напомнить, пользуясь, по возможности, его собственными словами.

В свободе Левицкий, — как истый солидарист, — видит не самоценность, но, прежде всего, *условие возможности творчества*, в котором заложен смысл жизни и назначение человека. В свете этого понимания свобода, по самой своей сущности, предшествует совершаемым свободно актам, ибо свобода первичнее своих проявлений. Как и у Бердяева, у Левицкого свобода предшествует бытию. В этом смысле *свобода не есть бытие, а есть „безосновная основа бытия“*. Свобода лежит не в бытии, а в сущем, которое Левицкий вместе с Соловьевым отличает от бытия. Бытие же свободно лишь постольку, поскольку оно может быть иным, то есть постольку, поскольку оно не всецело, не окончательно есть. „Выражаясь в духе Гегеля, — пишет Левицкий, — можно было бы сказать, что в бытии свобода присутствует постольку, поскольку в нем есть небытие”.

„Поэтому, — продолжает он, — понятие свободы требует понятие материала, среды, противостоящей свободе. Правильно понятая идея свободы требует идеи необходимости. Идеи свободы и необходимости противостоят друг другу, противоборствуют друг с другом. При этом нельзя, однако, понимать свободу и необходимость как две равноправные и

равноценные по бытию полярности. Понятие необходимости не требует понятия свободы. Можно без внутреннего противоречия мыслить себе мир, подчиненный всецело железной необходимости, где нет места свободе. В противоположность этому помыслить себе мир абсолютно свободный, в котором не действует закон причинности, значит помыслить себе хаос, то есть состояние низшее, чем царство необходимости.

Понятие необходимости не требует понятия свободы, но понятие свободы требует понятия необходимости как своего естественного противовеса... Между понятиями свободы и необходимости существует диалектическое напряжение. Это противоположности, питающие друг друга.

Высшая категория свободы предполагает низшую категорию необходимости как материал своего воплощения, как среду приложения творческой активности.

Представим себе мир, не подчиненный закону причинности, мир, в котором все возникало и исчезало бы без всякой закономерности. В таком мире свободный дух не мог бы воплощаться, ибо не мог бы учитывать материала своего воплощения.

„Закон причинности, — пишет Левицкий, — это тот базис, на основе которого только и возможна свобода. Но сфера применения закона причинности должна при этом быть ограничена некоей низшей сферой (в нашей терминологии — сферой бытия), в противном случае причинная необходимость поглотила бы свободу”.

Поставленные Левицким в скобки слова — „в нашей терминологии — сферой бытия” — необходимо раскрыть. Ибо все его рассуждение становится по-

нятым, только если принять вместе с ним введенное в русскую философию Соловьевым различие между бытием и сущим. В „Теоретических основах цельного знания” у Соловьева это различие сформулировано так:

„Предметом истинной философии является весь мир в своей общности. Философия изучает само бытие. Но абсолютное начало не может быть бытие: оно есть начало всякого бытия, всякое бытие есть его предмет. Сущее не есть бытие, оно не есть также небытие, ибо небытие есть лишение бытия, а абсолютному первоначалу принадлежит всякое бытие. Его следует определить как мощь и силу всякого бытия. Бытие предполагает отношение к другому, оно всегда относительно. Сущее есть субстанция всего, в том числе и нас самих; все, что есть, едино, оно глубже и выше всякого бытия. Бытие есть только поверхность, под которой скрывается истинно сущее”.

Схватить смысл этой формулировки нелегко, но для понимания концепции как Соловьева, так и Левицкого, характерно, что, подобно и материалистам и экзистенциалистам, они признают, что в бытии царствует необходимость. Бытие исключает свободу. Но Левицкий отказывается искать свободу в небытии (на манер Бердяева и Сартра). Левицкий ищет ее в сущем, которое, грубо говоря, относится к бытию *как замысел к своему выполнению и воплощению.*

Вот почему для Левицкого, — говоря его собственными словами, — „свобода не витает в безвоздушном пространстве неопределенности и несвязанности ничем, а неразрывно связана с творческой активностью... Нет сомнения, что деятельно осуществляемая свобода предполагает возможность свободного выбора между двумя или несколькими возможностями. Без возможности выбора нет свободы. Но философская мысль на протяжении многих веков односторонне сосредоточивалась на свободе, понимаемой в смысле выбора, упуская из виду, что понятие свободы шире понятия выбора. Свобода означает не только выбор, но и искание новых путей и возможностей. Понимание свободы только как выбора между двумя или более возможностями чрезвычайно ограничивает, стесняет свободу. Мало того, сама предпосылка об априорном наличии готовых путей, между которыми нам нужно выбирать, превращает свободу в принуждение выбора, что, психологически говоря, делает нас рабами выбора.

Но лишь в наиболее упрощенных случаях мы имеем дело с выбором между двумя путями. Именно перед самым моментом выбора, когда мы уже откинули, сознательно или бессознательно, сотни других возможностей, мы сталкиваемся с классической дилеммой: то или это. Решение обыкновенно довольно долго зреет в душе, и этот период созревания решения не менее существен для проблемы свободы, чем самый последний момент выбора между 'этим' и 'тем' ”.

Преимущество анализа свободы, представленного Левицким, заключается в том, что он выводит нашу

мысль за пределы свободы выбора и видит в свободе не столько силу избирающую, сколько силу творящую. Он обращается к воображению, видя в нем, а не в воле, „живой орган свободы”. Он считает, что „в воображении бытие обогащает себя, ибо в нем заложен источник творческого порождения новых содержаний бытия, начало воплощения в бытии новых сущностей, новых возможностей”.

„Ту роль, которую память играет по отношению к прошлому, — пишет Левицкий, — воображение играет по отношению к будущему. Мы постоянно антиципируем (как бы предвидим) наше ближайшее будущее, постоянно ожидаем чего-то. Без этой постоянной антиципации будущего мы потеряли бы ориентацию в мире, были бы беспомощны. В области событий, от нашей воли не зависящих, — мы ожидаем; в области нашего возможного действия — планируем. Но и ожидание, и планирование — функции воображения”.

И дальше:

„Творческое воображение освобождает нас от мира данностей... оно прорывает роковой круг данного бытия вознесением к еще никогда не бывшему. Но это еще не бывшее укоренено в сущем, как в потенциальной мощи бытия. Наш мир, — то, что мы называем предметным бытием, — есть, при всей его необъятности, лишь остров, кристаллизовавшийся из безбрежного океана возможностей... Возносясь в область фантазии, мы как бы окунаемся в этот океан творческих прообразов, выбирая из его неслетного богатства полюбившиеся нам, созвучные нашему духу образы”.

Память, по Левицкому, направлена на бывшее. Восприятие — на настоящее, на окружающий нас

предметный мир. Воображение — на возможности, на потенции бытия, на образы уже сущие, но еще не воплощенные. Воображение направлено не на вещи, но на образы вещей. По его убеждению, „раз открыв, выбрав и освоив индивидуальный образ, мы уже заражаемся присущей ему тенденцией к воплощению, и сами становимся проводниками и орудием такого воплощения”.

Как и все солидаристы, Левицкий очень ясно сознает, что человеческое творчество проявляется отнюдь не только в науке и искусстве, но и в технике, в хозяйствовании, в строительстве личной и общественной жизни, в сущности во всякой целеустремленной деятельности, которая есть всегда воплощение замысла, то есть превращение созданного воображением образа в действительность, в бытие.

Левицкий не случайно подчеркивает связь между свободой и творческой активностью, укорененной не в эмпирии, а в сущем ядре человеческой личности, в том неуловимом „я”, которое по самой природе лежит вне конкретных определенностей, будучи несоизмеримо с ними. Я имею способности, наклонности и тому подобное, я обладаю характером, но я не есмь сумма способностей, мой характер — не я. Я поднимаюсь над этой ограниченной сферой и принадлежу к более высокому царству бытия.

Решения проблемы свободы воли возможны в различных философских системах, но в основе всех этих решений лежит признание факта, что носитель свободы — субъект, наше „я”, конкретно-идеальное ядро личности, с непосредственной очевидностью данное нам в нашем самосознании. Сомнения в реальности свободы воли сравнимы поэтому со столь же законными сомнениями в реальности

внешнего мира. В своей исходной интуиции чистый и последовательный детерминизм перекликается с субъективным идеализмом. Последовательный детерминизм, исходя из убеждения в том, что во внешнем мире все подчинено закону необходимости, отрицает само существование свободы, данной нашему внутреннему „я” совершенно с такой же очевидностью, с какой ему дан внешний мир. Субъективный идеализм, напротив, исходя из самосознания как единственной очевидности, данной нашему „я”, берет под сомнение само существование внешнего мира.

СВОБОДА И ЦЕННОСТИ

В раскрытии проблематики свободы следует исходить не из изучаемого естественными науками внешнего мира. Свобода раскрывается нам в нашем внутреннем мире, в ядре нашего индивидуального „я”, в оценивающем себя и мир субъекте. В анализе свободы важно не столько взаимоотношение свободы и необходимости, сколько взаимоотношение свободы и ценности, свободы и смысла, свободы и цели. Ибо *не понятия закономерности, необходимости, причинности, а понятия цели, смысла и ценности заполняют содержание свободы*. Без этих понятий свобода была бы равнозначна случайности и произволу. И учение Левицкого о свободе не случайно связано с развившейся уже в нашем XX веке аксиологией, философской теорией ценностей, краткий очерк которой Левицкий дает в III части своих „Основ органического мировоззрения”.

„Дать определение ценности, — пишет он там, — почти столь же трудно, как дать определение бытия. Ибо ценности суть нечто столь же первичное, как и бытие”. Поэтому — по Левицкому — ценности не поддаются обычному определению через общий род и специфический видовой признак, и начинать описание понятия ценности надо не с определения, а со смыслового описания.

Прежде всего, следует различать между субъективными и объективными суждениями о ценностях. Субъективные суждения выражают фактическую оценку какого-либо объекта, без притязания на объективное значение этой оценки. Так мы говорим „этот человек мне нравится”, не утверждая при этом, что данный человек обладает качествами, достойными того, чтобы нравиться. В отличие от этого в объективных суждениях о ценности утверждается объективная, положительная или отрицательная, ценность объекта оценки. Так, например, суждение „этот человек добр”, по меньшей мере в замысле, стремится отразить объективно существующее качество. Разумеется, объективные по форме суждения о ценностях нередко оказываются ошибочными. Но сам факт их существования показывает, что в человеке заложено стремление к выработке и признанию таких суждений.

Что же разумеет мы под „ценностями” как предметами объективных суждений? Ближайший формальный ответ на этот вопрос можно сформулировать так: ценности суть некие качества вещей, событий, личностей, выражаемые обычно в языке посредством имен прилагательных: добрый, злой, красивый, уродливый, нежный, грубый и так далее. Так, оценивая, мы говорим: этот человек добр или

зол, этот пейзаж красив, этот поступок благороден. Качества, воспринимаемые нами, как ценные, всегда относятся к какому-либо носителю этих качеств, выражаемому посредством имени действительно-го. Попробуйте искусственно отмыслить ценности — и мир потеряет свое ценностное значение, станет бескачественным, мертвенным и схематичным, потеряет отношение к нашему „я” и, в сущности, перестанет нас интересовать.

Понимание ценностей, как качеств, носит, однако, неопределенно широкий характер: есть качества, сами по себе не содержащие в себе ценности и приобретающие ее только в сочетании с другими качествами. Так краски и звуки суть качества, но лишь определенное сочетание их может быть положительно или отрицательно ценным, гармоничным или дисгармоничным. Ценности суть качества, но не все качества суть ценности. Ценными могут быть те качества, которые имеют для нас то или иное значение. Ценности суть те качества, которые обладают своей логической противоположностью, которые логически обратимы. Так ценность доброго предполагает противоценность злого, ценность красивого — противоценность безобразного. Ценности суть логически обратимые качества, качества, имеющие положительное или отрицательное значение. В понятии ценности скрещиваются категории „качества” и „значения”.

Вместе с самими предметами качества их и наше отношение к ним, наши оценки непосредственно даны сознанию. Но даны они не столько в разумно мыслящей, сколько в эмоциональной редакции, при которой качества выступают не как признаки предметов, но как самое главное, как ценное в них.

В эмоциях ценности переживаются, перестают быть только прилагательными к существительным, только качествами предметов, но сами становятся предметными данностями до такой степени, что носители качеств становятся относительно вторичными. В сфере эмоционального сознания действует примат качества над количеством, значения над обозначаемым, ценности над бытием. Если рассудок имеет склонность отвлекаться от всего качественного, считая ценности субъективными вторичными свойствами, то эмоциональное сознание показывает обратную склонность; в своих оценках мы сплошь да рядом пренебрегаем фактическим составом предметов и событий, нередко стилизуем этот состав, чтобы найти и пережить тот смысл, те ценности, которые в них содержатся.

Подобно тому, как качества предметов могут быть с успехом отвлечены от самих предметов, например цвета от вещей, в которые они окрашены, — подобно этому ценности могут быть с успехом отвлечены от тех предметов и событий, которые этими ценностями обладают. Мало того, это отвлечение ценностей от предметов практически всегда совершается в акте переживания ценности. Таким путем образуются общие понятия о ценностях. „Красивый” из свойства того или иного предмета превращается в идею „красоты”, которая лишь воплощается в различных своих формах, в различных событиях и предметах. Так мы говорим о красоте пейзажа, о доброте человека, о благородстве поступка. И суждения „этот пейзаж красив”, „этот человек добр”, „этот поступок благороден” выступают тогда как частный несовершенный случай, а порой и всего лишь символ конкретного воплощения идей красоты, добра, благородства.

Здесь мы имеем нечто аналогичное проблеме реальности общих понятий в логике, с тем, однако, отличием, что общие понятия о ценностях не поддаются рационализации. Рассудок, сам по себе, слеп к миру ценностей.

Описание феномена оценки и его места в жизни человеческой личности, феноменология ценностей, блестяще развитая Максом Шелером и Николаем Гартманом, позволяет современному философу подойти к проблеме свободы человека с новой стороны, поставить вопрос не о свободе действия, но о свободе оценки и оценивающего выбора. Подходя со стороны мира ценностей, момент, определяющий то или иное решение нашего „я“, перестает быть причинным в смысле физической материальной природы. Причина наших хотений как бы вдвигается в самое наше „я“. Я ценю благородство и поэтому хочу совершить благородный поступок. Я люблю добро и поэтому хочу быть добрым. В этом плане мой собственный эмпирический характер, мои склонности и способности превращаются в данный мне материал для моего поступка. Моя воля может оказаться слаба, и я не смогу повести себя так, как хотел бы. Мое хотение останется нереализованным. Но от этого оно не перестанет быть хотением, и наличие его не может быть оспорено. Оно может оказаться более слабым мотивом в момент, когда во мне идет внутренняя борьба, когда я борюсь с моими собственными противоречивыми желаниями. Но взгляд на человеческое „я“, как на простую „сумму психических свойств“, представленный в двадцатых годах Корниловым в качестве „марксистской психологии“, недаром отброшен даже в диамате. Никто в философии не представляет себе боль-

ше, что в случае множества несогласных мотивов решение будет независимым от меня математически определенным результатом перевеса более сильного мотива, проникнутого более интенсивным чувством.

Такой детерминизм, превращающий душу человека в своего рода игральные страсти, в котором побеждает наиболее интенсивная страсть в чистом виде, можно считать преодоленным не только у Левицкого. В нем есть доля правды, но признание органического единства личности можно ныне считать всеобщим. Душевная жизнь без сомнения должна рассматриваться как цельность, как взаимопроникнутость всех ее содержаний, как индивидуальный ряд, в котором участвует вся личность целиком. Что же касается до соображения, что весь этот ряд с необходимостью определяется характером данной личности, то здесь действительно остроумное возражение Анри Бергсона в его книге „Время и свобода воли”: в случае наших решений „напрасна будет ссылка на то, что мы подвергаемся всемогущему воздействию нашего характера. Наш характер ведь это опять же мы сами”.

Для Левицкого, как и для Бергсона, „свобода это отношение конкретного 'я' к совершаемому этим 'я' акту. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны”.

И не надо смешивать вопрос о свободе воли с вопросом о силе воли. Сила воли бесспорно у разных людей различна. Но и слабая воля так же свободна, как сильная, и вопрос идет в сущности не о факте человеческой свободы, но о возможности ее реализации.

Мы не будем останавливаться на описании большой фантазии, на пустой мечтательности, маниловщине, на всякого рода патологии свободы, которой Левицкий посвящает достаточное место в своей книге. И только в качестве иллюстрации укажем, что по Левицкому созданные творческим воображением образы... приобретают объективное значение не только, скажем, в машиностроении. В его концепции: „действительно все, что действует” и „образ Ивана Карамазова оказал куда большее влияние на человечество, нежели миллионы безродных иванов”.

Мы пропустим также и очень существенную для солидаристов проблему того труда, который надо приложить для реализации всякого замысла, подчеркнув только еще раз, что для Левицкого и солидаристов гносеологическая гегелевская формула „свобода есть осознанная необходимость” преобразуется в онтологическую творческую формулу „необходимость — плод реализации свободы”. Процесс нисхождения свободно замышленного в царство необходимости и все трудности этого нисхождения свободный читатель может вообразить себе сам.

Довольно того, что несотворенной свободе Бердяева Левицкий противопоставляет творящую свободу воплощения замысла, воплощения, подпадающего, однако, под власть необходимости и потому заведомо несовершенного.

Заканчивая же свою книгу, он пишет: „Та легкость, которая непосредственно ощущается нами в слове 'свобода' — обманная легкость. Под ней таится бремя свободы, которое, однако, нам необходи-

мо свободно принять на себя, чтобы иго свободы стало благом. Свобода приносит плоды вовсе не автоматически, скорее сознание свободы приносит с собой величайшую ответственность”.

„Свободу нужно любить, по завету Бетховена, больше жизни. Но только через творчество, через служение ценностям высшим, чем свобода, свобода исполняет себя и предохраняет нас от легиона демонов рабства, прекрывающихся масками свободы”.

„Свобода есть шанс и риск. И лишь через использование этого шанса и через опасности, связанные с этим риском, можем мы достигнуть подлинной свободы”.

НАЧАЛО СОБОРНОСТИ

ПО С. Н. ТРУБЕЦКОМУ

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Сергей Николаевич Трубецкой (1862—1905) один из виднейших друзей и последователей Владимира Соловьева, крупный знаток древнегреческой и немецкой философии. После защиты магистерской диссертации („Метафизика в древней Греции“) преподавал философию в Московском университете, одновременно принимая деятельное участие в академической и общественной жизни тогдашней Москвы. Свое мировоззрение называл „конкретным идеализмом“. Защищал автономию университетов. Создал студенческое „Историческо-филологическое общество“. Выступал как публицист и сторонник реформ. К марксизму и социализму относился враждебно. В 1905 году был избран ректором Московского университета. Умер внезапно от удара через 27 дней после избрания ректором, в возрасте 43 лет.

Братья Сергей и Евгений Трубецкие, даже независимо от их философских заслуг, — заметное явление в русской интеллектуальной жизни начала нашего века. Почти однолетки, — они родились в 1862 и 63 годах, — отпрыски одной из самых родовитых и

просвященных семей России, они оба получили первоклассное образование, оба занимались философией, оба профессорствовали в Москве, оба в начале этого века участвовали в общественной и политической жизни.

В „Автобиографическом очерке” Бориса Пастернака, учившегося в то время в Москве и в Марбурге, есть выразительное описание этих двух братьев: „Старшие Трубецкие, дядя и отец студента Николая, были — один профессором энциклопедии права, другой ректором университета и известным философом. Оба отличались крупной корпуленцией и, слоными в сюртуках без талии, взгромоздясь на кафедру, тоном упрощивания, глуховатыми, аристократически-картавами, кланчащими голосами читали свои замечательные курсы”.

Оба были друзья и последователи Владимира Соловьева и оба, каждый по-своему оригинально и плодотворно, развили его духовное наследство.

Характеризуя философское творчество Сергея Трубецкого, профессор Православной Академии в Париже о. Василий Зеньковский пишет во II томе своей „Истории русской философии”:

„Князь Сергей Трубецкой может быть назван, без умаления его оригинальности, последователем Владимира Соловьева — так много он обязан последнему. Можно сказать, что в своих исходных философских вдохновениях Трубецкой всецело зависел от Соловьева. Однако ближайшее знакомство с творчеством Трубецкого убеждает в том, что влияние Соловьева имело лишь вдохновляющий характер, пробуждая собственные интуиции у нашего философа; во всяком случае, принимая ряд идей Вла-

димира Соловьева, Трубецкой всегда обосновывает их по-своему”.

Бесспорно, Сергея Трубецкого связывали с Владимиром Соловьевым не только философские интересы, но и личная дружба. Бесспорно, что основная интуиция Трубецкого, его идея соборности, перекликается с соловьевской идеей всеединства. Но мысль о связанности всего со всем — ведь не только соловьевская мысль. Здесь и тютчевское „все во мне, и я во всем”, и „все во всем виноваты” Достоевского. Сама же идея соборности идет не от Соловьева, а от ранних славянофилов — Хомякова и Киреевского. В редакции Трубецкого она сильно отличается от всего, что сказано о ней Соловьевым. У Трубецкого она принимает ярко выраженный персоналистический характер, и приходится горько жалеть, что ранняя смерть Трубецкого не дала ему развернуть до конца захватившую его идею. Идея же заключалась в том, чтобы дать полноценное философское основание гениальной интуиции Хомякова, подвести под идею соборности полноценной философский фундамент.

Как все образованные русские люди его времени, Трубецкой прошел классическую школу немецкого идеализма. И хоть обе его диссертации: „Метафизика в древней Греции” и „Учение о Логосе в его истории”, — посвящены древнеэллиническому философствованию, во всем, что он говорит и пишет, чувствуется методологическая выучка немецкого трансцендентализма.

„Великое открытие Канта, — пишет он в своем исследовании „О природе человеческого сознания”, — состояло в уяснении трансцендентальных функций в сознании”. „Ошибка же Канта состояла в том,

что он смешал трансцендентальное сознание с субъективным". Иными словами, Трубецкой, вслед за Кантом, хорошо видит, что познавательная функция не ограничена индивидуальным сознанием, что знание, накопленное человечеством, скажем, на полках библиотек, остается знанием, независимо от того, есть ли кто-нибудь на свете, в ком это знание осознается, становясь субъективной реальностью.

Трубецкой не хочет „смешивать” носителя знания как такового с индивидуальной и субъективной формой сознания, известной на по нашему человеческому „я”. Его мысль ставит себе оригинальную и, насколько нам известно, да него никем в этой форме не поставленную задачу: он не хочет „субъективизировать” сознание, он отказывается ставить знак равенства между сознанием и эмпирическим „я”. Как знаток древнегреческой философии, он знает, конечно, что Аристотель считает законы выработанной им логики действительными не только для человека, но и для любого мыслимого мыслящего существа. И он хочет шагнуть за Аристотеля и Канта, он отказывается от отождествления личности и индивидуальности.

„Сознание человека, — пишет он, — не может быть объяснено ни как личное импирическое отправление, ни как продукт универсального, родового бессознательного начала”. Для Трубецкого индивидуальное сознание человека укоренено в некоем общем, соборном, в конечном счете, вселенском сознании; оно входит в нашу индивидуальность как интегральная часть нашего эмпирического „я”, но оно же несет в себе и элементы всеобщности, связывающие его с любым другим сознанием. Для Трубецкого „нет сознания абсолютно субъективного”,

а „последовательный эмпиризм должен отрицать влияние логических функций сознания”. Во всех актах теоретического и этнического характера мы, по словам Трубецкого, „держим внутри себя собор со всеми”.

Эти утверждения, на первый взгляд, могут показаться странными. Но разберемся. Что значит в свое время так нашумевшая формула Трубецкого „держат внутри себя собор со всеми”? Эта формула словесно связывает его с Хомяковым, но выводится им не из церковной традиции, а из анализа знания, приобретая не богословский, а гносеологический характер. Гипотеза „соборного сознания” исходит у него из общеизвестного элементарного факта: любой познавательный акт по самой своей природе выводит ведь нас за пределы нашей индивидуальности. Любой акт познания направлен всегда на предмет, лежащий вне познающего „я”. Познание всегда объект; в познавательном акте всегда происходит трансценденция познающего духа, выход сознания за пределы индивидуального „я”. Не говоря уже о предметах внешнего мира, для которых это само собой разумеется, даже мои собственные переживания, как только они рассматриваются мною как внеположности, как предмет моего осознания и исследования, становятся уже не просто моими, но данными мне объектами; они уже не я, а мои переживания, которые я рассматриваю, анализирую, осознаю точно так же, как любой внешний предмет.

Но этого мало: сознание нераздельно связано с мыслью, с познанием, а всякая мысль, всякое истинное знание претендует на общеобязательность. Понятое мною, по меньшей мере в принципе, понятно всем. Истина обязательна для всех. В этом созна-

ние, — которое ведь не пустой сосуд, — оказывается причастным к всеобщности и „держит собор со всеми”.

Мысль Трубецкого идет, несомненно, от немецкого трансцендентализма, но вскоре принимает иной, очень характерный для русской мысли персоналистический и реалистический оборот. Если для трансцендентального мышления только что описанная причастность ко всеобщему рассматривается как причастность к идеальному миру смысла и ценностей, в котором личное начало растворяется в безличном духе, а ответственность и свобода оказываются лишь постулатами нравственного сознания, то для Трубецкого „сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более, чем лично, оно соборно”.

К сожалению, свое учение о всеобщем соборном сознании Трубецкой не успел довести до конца, и оно осталось всего лишь философской гипотезой. Но в противоречии с основной предпосылкой трансцендентализма он отвергает автономию отдельного сознания и ищет некую реальную разумно-психическую основу мира, некое „вселенское сознание”, в котором укоренена объективная универсальность знания. „Без такого вселенского сознания, — полагает Трубецкой, — не было бы никакого сознания”. Он ведет нашу мысль „к признанию вселенской сознающей организации, которая осуществляется в природе и заключает в себе общую норму отдельных сознаний и их производящее начало”. Вступив же однажды на путь такой гипотезы, он идет и дальше, предполагая наличие некоей „вселенской чувственности”, которая есть своего рода „продолжение предшествовавшей органической чувственности”.

Трубецкой склонен думать, что, как и сознание, „чувственность не рождается, а продолжается, как жизнь протоплазмы... сознание есть от начала родовой, наследственный процесс”. „Безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания, как нижний слой”. И здесь философская интуиция Трубецкого, — правда, совсем в другой форме, но больше, чем на четверть века, — опережает гипотезу великого швейцарского психиатра Карла Густава Юнга о коллективном подсознании, как некоем общем лоне, из которого вырастают отдельные индивидуальные „я”.

Но Трубецкой не врач и не психолог. Об открытиях Брейера и Фрейда он, вероятно, еще вовсе не знал; бессознательное в душе человека лежало вне поля его внимания, и между знанием и сознанием ему виделся знак равенства. Но вслед за Владимиром Соловьевым он интуитивно угадывал, что онтологически и антропологически общество столь же первично, как личность, что человеческое „я” немыслимо без вселенского „мы”, что общность, соборность, солидарность человеческого бытия должна рассматриваться как основа, как общий фундамент индивидуального существования. В этом смысл его утверждения, что, размышляя и принимая решения, человеческая душа непременно „держит собор со всеми”.

„Подводя итоги всему сказанному, — заканчивает Зеньковский главу „Истории русской философии”, посвященную Сергею Трубецкому, — должны мы подчеркнуть, прежде всего, философскую *стройность* системы Трубецкого. Он не смог до конца вырваться из узких концепций трансцендентализма, не смог переработать влияния Владимира Соловье-

ва, но его 'метафизический социализм', все учение о 'соборной природе сознания', заключает в себе плодотворное семя, имеющее прорасти в дальнейшей работе философской мысли. Если отбросить 'шелуху' трансцендентализма, все еще сильно заметную у Трубецкого, то в его антропологии и космологии есть много оригинального и творческого. Впрочем, вкус к стройности, бесспорно, очень ослабил изнутри мысль Трубецкого — достаточно сильную и смелую, чтобы прокладывать новые пути философских изысканий!"

Нам думается, что Зеньковский прав: воспринятая из русской почвы и даже непосредственно от славянофилов идея соборности получила у Трубецкого плодотворное философское истолкование.

Философская мысль Трубецкого оказала решающее влияние на С. Л. Франка, подсказав ему его замечательный анализ изначальной включенности индивидуального „я" в соборное „мы", а для его брата Евгения Трубецкого легла в основу оригинальной, можно смело сказать, „солидаристической" философии права.

ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

ПО С. Л. ФРАНКУ

„Я” И „МЫ”

В 1925 году, когда никаких российских солидаристов еще и в помине не было, изгнанный Лениным из России профессор философии С. Л. Франк выступил в Праге с анализом взаимоотношения понятий „я” и „мы”. Этот анализ лег потом в основу его книги „Духовные основы общества”, вышедшей в 1930 году в Париже. В § 5 первой главы книги Франк сам повторяет вкратце этот анализ:

„...Новая западноевропейская философия, начиная с Декарта, — пишет он, — 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', то есть с 'познающим' или 'сознающим'. Все остальное так или иначе противостоит, в качестве предмета или содержания познания, в качестве 'не я', этому 'я' и вместе с тем объемляется 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 под '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 объективно сознаваемая множественность отдельных субъектов, собрание и сумма многих 'я', которая, в отличие от самого 'я', есть уже не 'субъект', не что-то первичное или 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'... — это философское учение есть лишь отражение некоего первичного жизненного чувства нового европейского человека, его коренного и инстинктивного индивидуализма. Оно кажется чем-то совершенно самоочевидным, бесспорной и первичной философской аксиомой, исходной точкой всякого дальнейшего философствования... В действительности же, оно отражает, как указано, только своеобразное, очень глубоко укорененное жизненное чувство индивидуализма; взятое как объективная научно-философская теория, это учение не только не самоочевидно, но полно безвыходных противоречий”.

Когда он писал эти строки, Франк, без сомнения, опирался на то, что прочувствовал и продумал, когда писал „Предмет знания”, ища преодоления тупика, обозначаемого в диалектическом материализме как „основной вопрос философии”: противопоставление сознания — бытию.

В „Духовных основах общества” Франка занимает уже не анализ взаимоотношения субъекта и объекта, но анализ взаимоотношения между субъектами, между „я” и „ты”, между двумя и многими личностями. Франк пишет:

„В сущности загадка 'чужого сознания', как она становится в гносеологии, есть загадка объекта, того, что грамматически выражается в понятии 'он'; 'чужое сознание', о котором идет здесь 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...

...Что же из этого следует? Из этого следует, что то, что называется 'другим я' и что точнее есть для меня 'ты', ... должно быть не *извне* дано мне, а первичным и исконным образом 'изнутри' присуще мне. Во всяком общении мы имеем не простое скрещение двух лучей, идущих в противоположных направлениях, навстречу друг другу; в самой мимолетной встрече двух пар глаз осуществляется какая-то циркулирующая единой жизни, какое-то общее духовное кровообращение. Другими словами, не два независимых и самодовлеющих существа здесь *извне* встречаются и становятся друг для друга 'я' и 'ты'; их встреча есть, напротив, лишь пробуждение в них обоих некоего исходного первичного единства,

и лишь в силу пробуждения этого единства они могут стать друг для друга 'я' и 'ты'...

...'Я' никогда не существует и немыслимо иначе, как в отношении к 'ты' — так 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 'мы' — в силу своего *противостояния* 'ты' и, следовательно, *своей связи с ним в самом этом противостоянии*. Коррелятом, *соотносительным противочленом* 'я' служит *вовсе не безличное 'не я', мертвый и слепой объект; ... коррелят 'я' есть именно 'ты'*. Само 'я' конституируется актом дифференциации, превращающим некое слитное первичное духовное единство в соотносительную связь между 'я' и 'ты' ”.

И тут же следует центральная мысль всего франковского анализа, ядро его учения о „мы”. Для Франка:

„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... Поэтому 'мы' есть не 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... преодолеваются в единстве 'мы', которое есть именно

единство категориально *разнородного* личного бытия, 'я' и 'ты' ”.

Эту простую, ясную и, — что важнее всего, — совершенно самоочевидную мысль Франка можно, нам кажется, без преувеличения назвать гениальным прозрением. Это зрелый плод той основной для него интуиции всеединства, которую он вместе с Трубецким, Флоренским и Карсавиным унаследовал от Владимира Соловьева. Можно как угодно относиться к концепции всеединства, можно принимать или отбрасывать идею имманентности всего всему, первичной слитности всего со всем в некоем мирообъемлющем единстве. Можно не согласиться с тем, что в „самой мимолетной встрече двух пар глаз” происходит „пробуждение некоего исходного первичного единства”. Но нельзя не признать, что „мы” не есть множественное число от „я”, а есть слияние „я” и „ты”, которое трудно объяснить без понятия первичного их единства. Но дадим сказать об этом самому Франку, процитируем еще отрывок из „Духовных основ общества”:

„... 'Мы' есть, следовательно, некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия. Сколь бы существенно ни было для бытия разделение на 'я' и 'ты' или на 'я' и 'они', это разделение 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 противоборствующего — 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, то есть я утверждаю свое единство с ним в самом разделении, в самой враждебности...

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

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

Взгляд Франка, — как мы увидим ниже, им же гносеологически и онтологически обоснованный, — стоит в прямом противоречии с традиционно-атомистическими социально-философскими воззрениями Руссо, Маркса, Дарвина, Спенсера и Фрейда. Зато он перекликается со взглядами вышедшей из Дарвина и Фрейда, но отказывающейся от философских основ их теорий, современной психологии и социологии. Мы не будем входить здесь в параллели. Укажем лишь, что франковское уподобление индивидов отдельным листьям на общем дереве не только напоминает старого Аристотеля, но и одного из крупнейших психологов современности, Карла Густава Юнга, развившего теорию коллективного подсознания, из которого, как острова со дна моря, поднимаются отдельные личные сознания. Укажем еще, что и в Америке современный уже послевоенный психоанализ в лице Хорни, Фромма и Салливена все больше и больше отходит от фрейдовского представления о человеке, как существе, озабоченном только самим собой, и углубляется в исследование социального фундамента душевной жизни.

В своей книге „Духовные основы общества” Франк идет, однако, не в сторону психологии. Его занимает не вопрос адаптации личности к тем или иным требованиям общества. Его мысль исследует не социальное, а бытийственное основание, общее для личности и общества. Он отнюдь не отрицает самостоятельности и автономии личности, но отказывается рассматривать общество как механическую сумму личностей. Он не отрицает, что отдельные люди представляют собой как бы самостоятельные атомы общественного целого и могут вести

себя как отдельные друг от друга атомы. Но они могут вести себя и иначе.

Оригинальное учение Франка об изначальной природе общения, выраженное в вышеприведенных отрывках, естественно влечет за собой новое, не индивидуалистическое, а солидаристическое понимание отношения между личностью и коллективом, в который она входит. Франк излагает это отношение, противопоставляя механической „общественности” органическую „соборность”, неснимаемую и неискоренимую связанность людей между собой. § 6 главы 1 „Духовных основ общества” так и озаглавлен:

„СОБОРНОСТЬ И ОБЩЕСТВЕННОСТЬ”

Франк пишет в нем:

„Двойственность между внутренним и наружным строем общества... непосредственно вытекает из двойственности человеческой природы вообще. Человеческая личность есть, с одной стороны, для себя самой так, как она интуитивно осознает себя во 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... Из этой двойственности положения человека в бытии... вытекают непо-

средственно два слоя общественной жизни: соборность и внешняя общественность.

Рассмотрим сперва общественность, 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... действует под влиянием своей воли... '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', ... 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 'автоматически', в форме свободного и случайного столкновения и скрещения двух индивидуальных волей, приходящих к взаимному согласованию, в форме 'договора' и свободного обмена действий и услуг, как, например, в сделке между продавцом и покупателем..." С другой стороны, оно может осуществляться там, где необходимо достижение общей цели, то есть в форме *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 ('права')...

... 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... 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 неоформлено. 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... Напротив, *органично* живое существо, в котором единство и оформленность не извне налагается на раздробленность и бесформенность частей, а действует в них самих... Внешняя общественность — будет ли то свободное случайное взаимодействие отдельных людей, или момент организации воля в праве и власти — есть, так сказать, *механическая* сторона общества, в котором отдельные части, в их отношении одна к другой, действуют извне, взаимно ограничивая и стесняя друг друга".

Франк решительно настаивает, однако, на том, что и в механическом его аспекте, общество не вполне подобно машине. Искусственно создаваемые, целенаправленные и целесообразные организации приобретают элемент органичности уже по одному тому, что в общественном механизме человек не

только организуемый материал, но и организующая сила. Никакие взаимоотношения между людьми вообще невозможны без элементарной солидарности между ними. Отношение „я” и „не я” возможно только по отношению к вещам. Как только „не я” не мертвая вещь, а живая личность, устанавливается, — пусть минимальное, — но взаимоотношение „я” и „ты”, при котором, как бы мы ни ссорились, остается элемент общего, остается то первоизданное „мы”, на базе которого и осуществляется „наша” дружба или „наша” вражда.

Эту изначальную общность Франк называет „соборностью”, не придавая этому слову ни малейшего религиозного оттенка. Минимальные элементы соборности можно вскрыть даже в случайной толпе, не говоря уже о любом сколько-нибудь сработавшемся коллективе. Наряду с элементами принуждения, эти элементы соборности служат скрепляющим цементом во всех общественных организациях, включая и самые искусственные и самые случайные. Но чтобы уяснить себе, что это за соборность и зачем нужно это понятие, представим слово самому Франку. В полном согласии с современной аналитической психологией, Франк считает, что „первичной и основной формой соборности является единство брачно-семейное. Мы видим уже выше: социальный атомизм забывает тот простой 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... 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... 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, неустрашимая 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*... Ибо... религиозность в общей своей природе есть не что иное, как *раскрытие* замкнутой, изолированной в других отношениях человеческой души, интуитивное чувство связи 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 и отношения к тому абсолютному началу, которое лежит в основе вселенской соборности бытия. '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...' то есть динамиче-

ское органическое начало, которое их производит, сохраняет, возрождает и совершенствует”.

Как верующий философ, Франк говорит о религиозном начале в прямом смысле этого понятия. Но, как превосходно заметил Достоевский, атеизм, отрицание Бога, есть тоже вид веры. И нет сомнений, что можно, а следовательно, думается, и должно понимать здесь религиозное начало предельно широко. Если в семье — начало соборности, то, что объединяет людей, лежит в их любви друг к другу, если в семье люди солидаризируются непосредственно друг с другом, то есть и другая форма соборности: объединение единоверцев, объединение единомышленников, объединение через общее отношение к той или иной ценности. Людей сближают и объединяют в одно целое, — иногда помимо всяких организационных форм, — общие политические, научные или религиозные убеждения, общие художественные вкусы, общее стремление послужить тому или иному ценному для них делу. Люди солидаризируются тогда *через предмет*, через общую веру и общее дело. Симпатичны они при этом друг другу или нет — второстепенно. Важен элемент единомыслия, в общности религиозной веры находящей свое абсолютное выражение.

Но о начале служения речь будет ниже. Вернемся к описанию форм соборности.

„К этим двум первично-органическим формам или выражениям соборного единства, — пишет Франк, — присоединяется, наконец, третья его форма в лице *общности судьбы и жизни* всякого объединенного множества людей... Даже самая внешняя совместность жизни, труда и судьбы отлагается в душах ее участников, как внутреннее единство, из-

внутри связующее и пронизывающее. Уже совместное питание, еда от одного куска или питье из общей чаши, создает мистическое чувство внутреннего сродства, что мы видим в древнейших обычаях 'братания' и в религиозном таинстве евхаристии и даже в современном светском обряде 'чоканья'. Работники в каждом общем деле спаиваются между собой чувством товарищества, некоей внутренней близостью; солдаты, участники общих 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 иначе определить, как единство исторической памяти. Постепенно слагающаяся общность языка, поэзии, песни, нравов и нравственных понятий превращается в таинственное духовно-кровное сродство.

...Соборность есть, как указано, органически-неразрывное единство 'я' и 'ты', вырастающее из первичного единства 'мы'... А это значит: не только отдельный член единства, будучи неотделим от другого, тем самым неотделим от целого, не только 'я' немислимо без оъемлющего 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 присутствует в *каждой* из своих частей...

Из этого 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... 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 индивидуально, ибо любовь есть не абстрактное отношение, а сама жизнь, а жизнь есть жизнь индивидуальности”.

Начало соборности, основанное на индивидуальном и личном слиянии „я” и „ты” в единое столь же индивидуальное „мы”, пронизывает, согласно учению Франка, всю социальную жизнь человечества. Оно развивается и совершенствуется в ней наряду с механическим началом внешней организации. Рядом с внешним организующим началом писаного и неписаного права существует начало внутреннего автономного усмотрения должного и недолжного, начала нравственности. Рядом с внешней, принуждающей силой государственности существует внутренняя привязанность человека к своему народу, национальное самосознание. Эта внутренняя сторона социальной жизни, — без которой, кстати сказать, невозможна была бы и внешняя, — несомна началами служения, солидарности и свободы.

СЛУЖЕНИЕ, СОЛИДАРНОСТЬ, СВОБОДА

О начале служения Франк пишет (глава IV, § 2): „... Право может быть лишь вторичным рефлексом и производным отражением обязанности. Ни от-

дельный человек не может первичным образом ничего требовать ни от другого человека, ни от общества, ни общество не может первичным образом ничего требовать от человека. Ибо всякое требование и притязание любой человеческой инстанции должно сперва оправдать себя, доказать свою правомерность, то есть свое соответствие той абсолютной правде, исполнение которой есть обязанность и отдельного человека, и общества... Ни права человека, ни воля народа не священны сами по себе; священна первичным образом только сама правда, как таковая, само абсолютное, то есть независимое от человека, добро... Все человеческие права вытекают... *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, то есть 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...”

Этот короткий отрывок не содержит объемистой и солидно разработанной аргументации. С ним можно соглашаться и не соглашаться. Но из него ясно, что „Духовные основы общества” написаны в свете совсем другого мировосприятия, чем огромное большинство современных работ по социологии и философии общества. Одним этим отрывком Франк решительно отмечает в сторону, слава Богу, не общепринятое, но широко распространенное обоже-ствление общества, превращение общественных интересов в верховную ценность, перед которой интересы отдельного человека выглядят жалкими и ничтожными. Нет, отдельную личность он ставит не ниже общества в его целом. Вот отрывок:

„... 'Мы' и 'я', общество как единство, как живое целое, и личность выступают в общественном бытии... 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... Общество выступает и переживается порой... как некий 'земной Бог'. Но непосредственно и каждая отдельная личность, 'я' как таковое, сознает себя абсолютным началом... и потому никогда не может примириться со своим положением как средства или органа общественного блага...”

Разрешение этого противоречия Франк видит в начале соборности, как первичном единстве „я” и „мы”, в солидарности, достигаемой в общем служении высшим ценностям, той верховной правде,

которая стоит и над обществом в целом, и над каждой человеческой личностью в отдельности.

Из начала служения вытекают, по Франку, начала солидарности и свободы. О солидарности он пишет (глава IV, § 3):

„... 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', то есть как тождественного мне существа, с участью которого связана моя собственная участь... — 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 некоей элементарной классовой солидарности... общество просто развалилось бы на части...

... В дополнение к этому указанию общего самоочевидного значения начала солидарности, как прин-

ципа, конституирующего саму общественную *связь* между людьми, здесь может быть присоединено только еще одно соображение. Из начала солидарности, вытекающего из онтологического единства 'мы', следует, что общественная связь складывается из *малых* союзов и объединений, где единство целого непосредственно зиждется на живой близости между конкретными людьми, на живом отношении человека к человеку. Отсюда... уясняется фундаментальное значение семьи, как ячейки общества, основанной на интимной близости ее членов; отсюда же вытекает значение всех вообще малых союзов, основанных... на общности труда и профессиональных интересов... 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 соединений, поскольку она убивает мелкие, подчиненные общественные единства, в которых возможно интимно-личное общение, угрожает прочности и внутренней спаянности целого.

... 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... Живая личная связь между человеком и человеком... есть как бы то непрестанное кровообращение, посредством которого сохраняется и

поддерживается жизненное единство общественного целого”.

Начало свободы и общественной жизни Франк считает „столь же первичным, как начало солидарности”, потому что „соприкосновение человеческой души с реальностью высшего порядка, живое восприятие этой реальности, лежащее в основе чувства правды и должного... возможны только в свободе”.

О свободе он пишет (гл. IV, § 4):

„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 немислимо 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...

... Всякая попытка парализовать индивидуальную волю, поскольку она вообще осуществима, приводя к потере человеком своего существа как образа Божия, тем самым ведет к параличу и омертвлению жизни, к разложению и гибели общества. Всякий деспотизм может вообще существовать лишь поскольку он частичен и, со своей стороны, опирается на свободу. Всякая диктатура сильна, жизнеспособна и онтологически правомерна лишь поскольку она... сама творится свободной нравственной волей, волей к подвигу ее активных участников... Вот почему социализм в своем основном социально-философском замысле: заменить целиком индивидуальную волю волей коллективной", — поставить коллектив на место личности или слепить и склеить людей в одно сплошное тесто массы, — „есть бессмысленная идея, нарушающая основной и неустрашимый принцип общественности и могущая привести только к параличу и разложению общества. Он основан на безумной и кошунственной 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 винтиком 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..."

СОЛИДАРНОСТЬ И ПРАВО

ПО Е. Н. ТРУБЕЦКОМУ

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Евгений Николаевич Трубецкой (1863—1920) по окончании юридического факультета Московского университета был профессором в Ярославле, потом в Киеве, затем в Москве, где преподавал философию права. Главным образом политический мыслитель, он, однако, много занимался философией, развивая и углубляя идеи Владимира Соловьева, миросозерцанию которого он посвятил большое исследование (1913 г.). В центре его философских интересов стоит соотношение абсолютного и относительного, общественных идеалов и их проявлений в реальной общественной и политической жизни. Понятно, что это заставило его интересоваться и религиозной проблематикой, которой и посвящены его замечательная книга об иконах („Умозрение в красках“) и его последняя книга „Смысл жизни“. В политике, как и его брат Сергей, Е. Н. Трубецкой придерживался либеральных взглядов. В 1917—18 годах был товарищем председателя Всероссийского Собора Православной Церкви. Принимал участие в Белом движении и скончался в Новороссийске в 1920 году, до взятия города большевиками.

Изданная в 1915 году, на вид совсем скромная его книга, „Энциклопедия права“, курс лекций, читанных в Московском университете, безусловно должна войти в золотой фонд русской солидаристической литературы. Она интересна отнюдь не только как введение в правоведение. В ней содержатся важнейшие элементы философии права, в которой понятие солидарности становится ключевым понятием, по меньшей мере в вопросе взаимоотношения права и нравственности.

ВЕЧНЫЙ ЗАКОН ДОБРА

В главе „Нравственность и эволюция“ Трубецкой пишет:

„...Если право в том виде, как оно существует в действительности, не соответствует правде, то отсюда возникает для нас категорическое требование, чтобы мы стремились к устранению такого несоответствия; так или иначе право должно стать правдой — в этом заключается его главная жизненная задача“. Но для того, чтобы решить ее, необходимо ответить на вопрос: „обладают ли требования права каким-то неизменным содержанием, представляют ли они сочетание вечного с подвижным и изменяющимся, или же право меняется всецело сообразно той ступени развития, на которой стоит каждое данное общество?“

Трубецкой-правовед ясно видит, что этот частный вопрос философии права зависит от разрешения более общего вопроса нравственной философии: „Существует ли какое-либо вечное начало должного в нравственности, вечный закон добра, или же все со-

держание нравственности в целом ее составе составляет продукт истории, изменчивый результат беспрерывно совершающегося развития человеческого рода?”

Мы знаем, что марксизм-ленинизм отвечает на этот вопрос отрицательно. Согласно „Философскому словарю” издания 1963 года: „характер морали определяется экономическим и общественным строем; в ее нормах выражаются интересы класса, социального строя, народа. Поскольку в классовом обществе интересы классов противоположны, постольку существуют различные морали”.

Трубецкой, — да и не один Трубецкой, — смотрит на дело иначе. Он делает различие прежде всего между законами нравственности и нашими понятиями об этих законах. В „Энциклопедии права” он пишет:

„Выводить изменчивость добра из того, что меняются человеческие понятия о добре, так же нелепо, как отрицать неизменность законов природы на том основании, что на различных ступенях своего развития человек представлял их себе неодинаково... Свойство всех вообще вечных законов, вечных истин таково, что они существуют совершенно независимо от того, сознаются или не сознаются они человеком. Законы геометрии имеют вечное, незыблемое значение, хотя они и не сознаются дикарем. Сумма углов треугольника равна двум прямым совершенно независимо от того, знают или не знают об этом люди. Истины геометрии не меняются, хотя человеческое сознание усваивает их постепенно; наше познание геометрии развивается, прогрессирует, но самые законы геометрии находятся вне прогресса, вне возможности эволюции. Такое же отношение между незыблемым, недвижимым законом и бес-

прерывно движущимся человеческим сознанием возможно и в сфере нравственной; признание вечно-го закона добра вполне совместимо с признанием развития несовершенных человеческих понятий о добре... Если бы добро и благо имели характер чисто субъективный, то каждый из нас был бы непогрешимым судьей своего блага. Между тем, из повседневного опыта можно убедиться, что люди беспрестанно ошибаются в суждениях о том, что составляет для них благо: один полагает свое благо в каких-либо сильных чувственных ощущениях, которые на самом деле губят его здоровье, притупляют его умственные способности и ведут его к гибели; другой видит свое благо в преследовании исключительно эгоистических целей, хотя бы в ущерб ближнему, и в результате становится жертвой всеобщей ненависти ближних. Ошибаются не только индивиды, но и целые расы; целые племена дикарей видели высшее благо в том, чтобы оскальпировать возможно большее число врагов, и в результате истребляли друг друга. То, что они считали для себя благом, на самом деле было для них злом, источником смерти”.

„Все эти ошибки человеческого ума и воли обуславливаются тем, что благо человека не зависит от одного только ума и воли: человек не есть ни центр мироздания, ни изолированное существо, а часть мирового целого, органически связанная с прочими частями мироздания. Следовательно, его благо зависит от объективных законов, лежащих в основе мирового целого. Кто ошибочно представляет себе отношение человека к законам мирового целого, значение человека в лестнице существ, тот будет, очевидно, неверно судить о добре и благе человека. Законы блага существуют объективно, независимо от

того, вошли или не вошли они в человеческое сознание, потому что благо человека, как телесное, так и душевное, обусловлено непреложными законами, господствующими в мироздании, местом человека во всем строе вселенной, в частности законами нашей психической и физической организации; неумеренное употребление спиртных напитков неизбежно является для нас источником физического и умственного вырождения и, следовательно, злом, несмотря на то, что иному пьянице высшее благо представляется в виде бутылки водки; всеобщая вражда человеческих рас и взаимное их истребление, несомненно, являются злом для них; напротив, мир и солидарность являются несомненным для них добром, хотя бы краснокожие и негры держались в этом отношении диаметрально противоположного воззрения”.

Евгений Трубецкой не говорит о том, что уже в его время марксисты, хоть и в другой редакции, но по сути дела придерживались столь же противоположного ему воззрения, как „краснокожие и негры”. Он не вступает в полемику с теорией классовой борьбы, а до ее „обострения” при Сталине ему просто не пришлось дожить. Но хочется подчеркнуть, что именно этот ход мысли решительно отделяет его взгляды как от „краснокоженегритянских” воззрений фашизма, так и от коммунистического взгляда на историю как на историю классовой борьбы.

С. Л. Франк пишет, что „Е. Н. Трубецкой в первую очередь политический мыслитель и политический деятель либерального направления”. Но, кажется, это не совсем верно. Член Государственного Совета и один из лидеров умеренно-либеральной

партии мирного обновления, Трубецкой был, разумеется, и либералом. Но главным образом „и“, потому что, проповедуя солидарность и мир как политический идеал, он, думается, перешагнул за рубеж классического либерализма. Слова о „месте человека“ во всем строе вселенной, сказанные уже в 1915 году, перекликаются с мыслями о „ноосфере“, как части вселенной, охваченной разумной человеческой деятельностью, академика Вернадского, но перекликаются и с „Общим делом“ великого русского утописта Николая Федорова. А в настоящее время, когда люди постепенно начинают понимать, что не только Земля создана для человека, но и человек создан для Земли, они предваряют и „Размышления о мирном сосуществовании, прогрессе и интеллектуальной свободе“ академика А. Сахарова.

Но в философии Е. Трубецкого мотив всемирной солидарности обозначен, к сожалению, только попутно, его занимает то, что лежит в основе самой возможности солидарного действия. „Вера в объективный, незыблемый закон добра, существующий независимо от наших несовершенных понятий о добре, составляет необходимое предположение нравственности“, — пишет он в своей „Энциклопедии права“. „Нетрудно убедиться, что отождествление добра с субъективными человеческими представлениями о добре, которое мы находим у современных эволюционистов, должно привести к совершенному отрицанию нравственности. ... Если сущность добра сводится к субъективным понятиям о нем, меняющимся сообразно уровню развития, то нет ничего нравственного и безнравственного, постыдного и недозволенного. О нравственности вообще можно говорить только в том предположении, что существует

закон добра объективный и всеобщий, не зависящий от тех или других человеческих суждений о добре. ... Говоря словами Владимира Соловьева, 'нет такой мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро; но вместе с тем нет и не было такого людского племени, которое не придавало бы своему понятию добра (каково бы оно ни было) значения постоянной и всеобщей нормы и идеала'. Те дикие народы, которые считают добром съесть убитого врага или снять у него кожу с черепа, считают подобный образ действий добром и доблестью не на один только день и не для себя только, а для всех"...

НРАВСТВЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ СОЛИДАРНОСТИ

Универсальный характер нравственных требований открыт, конечно, не Евгением Трубецким, а его безоговорочное принятие соловьевского утверждения: „нет и не было такого людского племени, которое не придавало бы своему понятию добра значения постоянной и всеобщей нормы и идеала“, может и даже должно быть оспорено. Пословица „что русскому здорово, то немцу смерть“ в разное время у разных народов повторялась и в отношении нравственных требований; историки и этнографы без затруднения могут подобрать этому примеры. Человеческое понятие об универсальном характере моральных императивов, как и все наши понятия о добре и зле, зародилось вовсе не сразу и исторически изменялось и развивалось. Но это изменение и развитие не отменяет главного.

Думать, что североамериканские индейцы, собиравшие скальпы убитых врагов, считали скальпирование „добром и доблестью... не для себя только, а для всех”, значит преувеличивать их способность к абстракции и вкладывать в их представление о мире идею кантовского категорического императива, о котором они, вероятно, вовсе и не догадывались. Так называемый „принцип готтентотской морали”: „если сосед съест мою жену — это плохо, но если я съем жену соседа — это хорошо” едва ли существовал у готтентотов, но в современных его редакциях он действует и у высококультурных народов.

Все это, однако, свидетельствует лишь о том, как медленно и с каким трудом человечество пробивает себе путь к усвоению универсального характера нравственных ценностей, ничуть не отменяя при этом самих этих ценностей. И Трубецкой совершенно прав, когда пишет:

„Как бы ни менялось содержание нравственного сознания людей, человечество на всех ступенях своего развития в большей или меньшей степени прозревало одну нравственную истину: никакой человек не может найти своего блага в своей отдельности, вне союза с подобными ему людьми. Вне общества, одинокими усилиями отдельный человек не может бороться против враждебных ему стихий внешнего мира: *солидарность человека с его ближним, единство людей в обществе есть благо, раздор и разъединение есть зло*. Эта истина дается не одному развитому уму современного европейца; она просвечивает уже в неясном сознании самого первобытного дикаря: как бы ни были разнообразны ступени нравственного развития различных племен и народов, все они сходятся в одном — в признании

большей или меньшей степени солидарности людей, как чего-то безусловно должного для всех. Человек всегда в большей или меньшей степени сознавал ту истину, что путь одиночества для него гибель, а солидарное общество людей для него спасительно. Мы никогда не находим человека совершенно изолированного: человек в доступные нашему наблюдению эпохи всегда жил в обществе; но всякое общество возможно лишь при том условии, если люди сознают себя связанными некоторыми узами солидарности в достижении общих целей; сообразно с этим, нравственность на всех ступенях своего развития выражалась в установлении некоторой гармонии человеческих волей, некоторого согласия между лицами, принадлежащими к одному и тому же обществу.

Как бы ни были разнообразны нравственные понятия у различных народов, — все они сходятся между собою в том, что человек должен поступаться некоторыми личными интересами ради блага общего, ограничивать свой произвол ради ближних. Этим и ограничиваются те черты сходства, которые можно установить между пониманиями нравственности, господствующими на разных ступенях культуры. Солидарность, как закон должного, в большей или меньшей степени признавалась везде, где только существовало человеческое общество. Но на вопрос о том, кто те ближние, с которыми человек должен быть солидарен, как далеко должна простирается эта наша солидарность с ближними и какие конкретные требования из нее вытекают, человечество на разных ступенях своего развития отвечало различно.

По мере развития нравственного сознания идея солидарности захватывает собой все больший и

больший круг людей, распространяется на круг отношений, все более и более широкий. Дикарь признает себя солидарным только с членами своего рода и племени; на иноплеменников в его глазах это требование солидарности не распространяется: иноплеменники для него суть враги, которых даже хорошо убивать и скальпировать... У древних греков... солидарность распространяется только на расу эллинов... они смотрят на все прочие народы как на варваров — низшие расы. В эпоху Александра Македонского и, в особенности, в дни всемирного владычества Рима, соединившего в единое политическое целое множество племен и народов, нравственное сознание уже значительно расширяется, утрачивает свой прежний узко-национальный характер; стоическая философия прямо провозглашает, что все люди, как таковые, связаны узами невидимого родства и братства. Наконец, христианство сводит все обязанности человека по отношению к ближним к заповеди любви, причем под ближним, которого мы должны любить, подразумевается всякий человек как таковой.

Таким образом в нравственном мировоззрении всех народов, в большей или меньшей степени, выражается сознание одного основного нравственного начала: благо человека — не в эгоистическом обогащении, а в солидарности с другими людьми, причем этот принцип выражается во всей полноте и широте в христианской заповеди всеобщей человеческой любви, то есть такой солидарности, которая не ограничивается одной сферой человеческих действий, но охватывает собой и внутреннюю сферу душевного настроения. И не подлежит сомнению, что именно в этом принципе всеобщей человеческой

солидарности выражается не преходящая точка зрения той или другой исторической эпохи, а вечный, непреложный закон добра, который остается истинным, совершенно независимо от того, доразвились или не доразвились люди до его понимания”.

Е. Трубецкой не углубляется в анализ соотношения между элементарной солидарностью и христианской любовью к ближнему. Но ответ на вопрос: „зачем нужна наша солидарность, когда уже тысячи лет тому назад в мир явилось христианство с его проповедью любви?” заложен в его коротком замечании о том, что христианская заповедь любви не ограничивается одной сферой человеческих действий, но охватывает собой и внутреннюю сферу душевного настроения. Хочется сказать больше: „внутренняя сфера душевного настроения” для христианства как раз и есть главное; солидарность для христианина есть, прежде всего, действенное проявление любви к ближнему, забота о его душевном спасении. Между тем, в практическом ежедневном своем проявлении солидарное действие не обязательно должно сопровождаться душевным настроением и не только из него рождается. Солидарность на практике сплошь да рядом диктуется совпадением эгоистических личных интересов; для достижения общих, вовсе не всегда высоких и духовных целей создаются целые организации, в которых люди солидарно добиваются этих целей, по той простой причине, что каждый участник заинтересован в их достижении; взаимная личная симпатия при этом вовсе не обязательна, и совместное солидарное действие диктуется не заботой о душе, а заботой о деле. В своем духовном достоинстве элементарная солидарность в действии занимает ранг бесконечно бо-

лее низкий, чем христианская любовь к ближнему. Она довольствуется нравственным минимумом, без которого общество просто не может существовать. Требование христианской любви есть максимальное требование, уходящее далеко за сферу общественных прав и обязанностей. Требование элементарной солидарности — минимальное требование общежития, которое именно поэтому Трубецкой кладет, как мы увидим ниже, в основу права.

„Чтобы убедиться в этом, — продолжает Трубецкой, — представим себе, что идея солидарности во все исчезла из сознания людей, представим себе такое состояние человеческого рода, где каждый человек совершенно изолирован от своих ближних, где все живут исключительно жизнью личных эгоистических интересов, где каждый человек, ища только своего блага, враждует против всех и все против каждого. На какой бы ступени развития при этом ни находились люди, очевидно, что такое состояние эгоистической обособленности угрожает гибелью каждому отдельному человеку и представляется злом для всех; представим себе теперь, что эта всеобщая вражда сменилась миром, что люди соединились в общежитие, в союз, который преследует общими силами общие цели, вытекающие из альтруистических требований: очевидно, что такое соединение людей в союз солидарных между собой граждан есть для них благо; стало быть, солидарность есть благо для людей, а эгоистическая обособленность — для них зло, совершенно независимо от того, знают они о том или не знают...

Так же точно, как и точка зрения эгоизма индивидуального, несостоятельна и точка зрения эгоизма коллективного — эгоизма замкнутого в себе рода и

племени. Представим себе то состояние человеческого рода, в котором и в наши дни пребывают дикари, то именно состояние, где сознание нравственной солидарности распространяются на тесный круг членов одной племенной группы; тут человек чувствует себя до известных пределов солидарным с членами своего рода и племени и смотрит на всех чужих, как на своих врагов; при таком состоянии человечества не отдельные личности, а отдельные племена живут в состоянии вражды, со всеми вытекающими из этого последствиями...

... И тут великий закон солидарности обнаруживается как объективная истина, как объективный закон добра, который торжествует над заблуждениями и иллюзиями..."

Позиция Е. Трубецкого, которую мы стремились здесь показать, цитируя его „Энциклопедию права“, клеймится сейчас на партийном языке как „абстрактный гуманизм“. Это значит, что и после шестидесятилетнего воспитания в духе „морального кодекса строителей коммунизма“ среди мыслящих советских людей мало кто верит, будто этот „кодекс“ или, как сказано в „Философском словаре“, „свод научно обоснованных принципов коммунистической морали, сформулированных в программе партии, принятой на XXII съезде КПСС в октябре 1961 года“, есть последнее слово нравственной философии. С другой стороны, тот факт, что и в этом „кодексе“, хоть и в несовершенной форме, обуженной якобы классовыми, а на самом деле партийными интересами, отражаются требования солидарности, может служить подтверждением, что нерасторжимо связанный с релятивизмом эволюционизм в этике, подобно субъективному идеализму в гносео-

логии, осужден оставаться теорией, неспособной найти никакого практического выражения. Ибо хотя объективное добро не есть факт внешней действительности, но идеал, в свете которого мы оцениваем эту действительность, „вера в объективный закон добра, — говоря словами Трубецкого, — составляет необходимое предположение всей нашей жизни: без него вся наша жизнь превращается в тяжелый бред или в бессмысленное прозябание”.

Наши нравственные представления изменяются, и в силу этой изменчивости бывают разными у разных людей, разных народов, разных классов в разные эпохи развития. Но само добро, объективный закон добра, „великий закон солидарности”, как называет его Трубецкой, пребывает неизменным и, несмотря на все искажения, проявляет себя в любом моральном кодексе.

Тот же закон солидарности Трубецкой видит в основе права, которое, по его учению, и создается для того, чтобы обеспечить хотя бы минимум солидарных отношений между людьми.

ПРАВДА И ПРАВО

Одна из главных мыслей „Энциклопедии права” Евгения Трубецкого — это мысль о том, что задача права — это в первую очередь задача обеспечения минимально необходимой степени солидарности между людьми на том уровне развития общественного сознания, на котором они находятся в данный исторический момент. В своей философии права, точно так же, как в своих этических воззрениях, Трубецкой стремится увязать абсолютное с относи-

тельным, быстротекущее с вечным, существование вечных идеалов с историческими изменениями человеческих представлений об этих идеалах.

„Право — это возведенная в закон воля господствующего класса, содержание которой определяется материальными условиями жизни данного класса, его интересами”. Это или аналогичное определение можно найти в любом советском энциклопедическом справочнике. Оно лежит в основе марксистско-ленинской теории права, потому что ни о какой самостоятельной философии права в рамках диалектического материализма говорить не приходится. Как и мораль, право для марксиста — надстройка, отражающая господствующие в данном обществе производственные отношения, и только. И то и другое — понятия относительные, складывающиеся и изменяющиеся в ходе исторического развития. Ни о каких прирожденных правах, ни о какой вечной идее права, ни о каком естественном праве для марксиста не может быть и речи. Марксистская точка зрения на право, как и на нравственность, — чисто эволюционистская.

Достоинство выпшедшей в 1915 году „Энциклопедии права” Евгения Трубецкого в том, что автор ее стоит на прямо противоположной точке зрения. Он — один из самых ярких русских защитников идеи естественного права, к признанию которого он приходит, сравнивая реально данные в разное время и в разных общественных формациях системы права, анализируя соотношение между реально действующим, так называемым позитивным или положительным правом и правовым идеалом, иначе говоря, правом естественным.

В главе „Естественное право” Трубецкой пишет: „...По вопросу об отношении нравственности и эволюции нам пришлось считаться с двумя воззрениями: с воззрением нравственного идеализма, который признает существование вечного закона добра, и с воззрением современных эволюционистов, рассматривающих нравственность как продукт истории. Мы видели, что оба эти воззрения заключают в себе долю истины и могут быть примирены друг с другом. Тезис идеализма, утверждающий существование вечного закона добра, вполне может быть согласован с тезисом учения эволюционного, которое утверждает, что человеческие понятия о добре развиваются, прогрессируют. Оба эти философские воззрения нашли себе выражение и в философии права. Здесь также мы встречаемся с тезисом идеализма, который утверждает, что, кроме права положительного, существует право естественное, существует вечная идея права, которая должна лежать в основе всего права положительного; представители исторического направления и современной эволюционной школы в праве учат, что нет вообще другого права, кроме права положительного, все право в целом его составе есть продукт истории, результат развития человека и человеческого общества...”

И несколько дальше:

„Право — прежде всего, явление психическое. Первоначальным источником права всегда и везде является наше сознание. Поэтому сила и действительность всякого позитивного права обусловливается теми неписаными правовыми нормами, которые обитают в глубине нашего сознания, его внутренними велениями. Всякий внешний авто-

ритет может иметь силу лишь до тех пор, пока люди убеждены в необходимости ему подчиняться. Веления государственной власти, равно как и веления обычая, могут иметь значение и силу права только до тех пор, пока в обществе есть убеждение в необходимости подчиняться власти, пока обычай служит выражением убеждения. Наглядным доказательством такого психического характера права служат революции. Во всех революциях сказывается один и тот же факт: положительное право теряет значение права, когда оно перестает быть предметом убеждений той или иной общественной среды”.

Вдумайтесь в эту мысль и вы без труда усмотрите в ней философское обоснование совершенно правильного наблюдения Ленина: революционная ситуация наступает тогда, когда общественные низы не хотят больше жить по-старому, а общественные верхи оказываются неспособны управлять по-новому. Ленин отмечает только фактическую сторону дела: не хотят и не могут. Но не хотят и не могут-то именно потому, что действующие правовые нормы, то, что на юридическом языке называется „положительным правом”, лишаются нравственной основы, перестают восприниматься как орудие справедливости. Когда в глазах людей право перестает быть правдой, люди отказываются подчиняться и наступает революционная ситуация.

Трубецкой не любит восклицательных знаков. И право протеста против несправедливых законов, право на революцию никак не выделяется им из неотъемлемых естественных прав человека и гражданина. Он ведет речь не об отдельных правах. Ему важно показать существование идеальной основы самого понятия права. И не рассуждая о том, что

право на революцию есть последнее право бесправных, он указывает только, что „этим неопровержимо доказывается существование норм нравственного или — что то же самое — естественного права, которые составляет идеальную основу и идеальный критерий всего правового порядка”.

Но что же такое это „естественное право”, этот „идеальный критерий” всякого правопорядка, исторически возникший „вместе” с возникновением человеческого общества, а онтологически, то есть по бытию, составляющий условие возможности какой бы то ни было общественной жизни?

Для Трубецкого „Естественное право есть синоним нравственно должного в праве. Поэтому в истории оно является в двойной роли. С одной стороны, оно есть нравственная основа всякого конкретного правопорядка. Всякое позитивное право может требовать от людей повиновения не иначе, как во имя нравственного права того или другого общественно-го авторитета, той или другой власти; только постольку, поскольку существующий правопорядок действительно является благом для данного общества, естественное право дает ему санкцию и служит ему опорой. Но, как мы знаем, действующее право далеко не всегда соответствует требованиям добра и нередко находится в полном противоречии с ними. В этих случаях естественное право звучит как призыв к усовершенствованию”.

Наступает период пересмотра, а зачастую и революционной ломки негодных, несправедливых и лицемерных правовых норм. В этом пересмотре идея естественного права, пишет Трубецкой, „играет роль движущего начала в истории, является необходимым условием прогресса, развития и

права". И совершенно последовательно продолжает:

„Прогресс, то есть поступательное движение права к добру, возможен лишь постольку, поскольку над правом положительным есть высшее нравственное или естественное право, которое служит ему основой и критерием. И, в самом деле, в истории права идея естественного права играла и играет роль мощного двигателя; оно дает человеку силу подняться над его исторической средой и спасает его от рабского преклонения перед существующим.

Естественное право, однако, вовсе не есть кодекс неподвижных правил. Мы видели, что естественное право есть то же, что право нравственное: следовательно, его требования обладают, с одной стороны, характером правовым, с другой стороны, характером нравственным. Мы видели, что сущность всякого права выражается, с одной стороны, в представлении лицу известной формы внешней свободы, а с другой стороны, в ограничении этой сферы. Такова же функция естественного права, как и всякого другого... Естественное право предписывает, чтобы внешняя свобода лица всегда была ограничена свободой других лиц, и в той именно мере, в какой этого требует добро. В этом и только в этом заключается непреходящее, неизменное требование права.

Все прочее в естественном праве преходяще и изменчиво. Добро не требует, чтобы пределы внешней свободы лица всегда определялись одинаковым образом. Оно не заковывает нашей свободы в раз навсегда данные неподвижные рамки, а требует, чтобы мы пользовались внешней свободой в той мере, в которой это является для нас благом. Ясное дело, что эта мера не может быть одинаковой для различ-

ных уровней развития, для различных веков и народностей: то, что для одного уровня развития является добром, может быть злом для другого — низшего или высшего уровня...”

Вся мысль Трубецкого проникнута стремлением как можно ясней показать различие между понятиями идеального и реального характера. Он знает, что понятие естественного права есть отвлечение, абстракция, идеал, в свете которого надо рассматривать реальную действительность, идеал, к которому надлежит стремиться, зная, что он никогда не будет достигнут. Естественное право рассматривается Трубецким, в первую очередь, как требование, которое в его книге сформулировано следующим образом:

„Отдельному лицу должен быть предоставлен максимум внешней свободы, совместной с благом общества как целого. Право всегда должно проявляться как сила освобождающая: во-первых, оно всегда должно служить целям добра; во-вторых, его задача заключается в том, чтобы установить некоторую гармонию между внешней свободой индивида и благом общества как целого. Очевидно, что эта гармония не может выражаться в форме неподвижного и однообразного законодательства: тот максимум внешней свободы человека, который требуется благом общества как целого, не есть величина постоянная, а величина подвижная, непрерывно меняющаяся в зависимости от бесконечно разнообразных условий действительности.

Если право, как сказано, всегда должно проявляться как сила освобождающая, то это значит, что оно должно устранить ряд препятствий, с которыми мы сталкиваемся при осуществлении наших целей

в мире внешнем. Стоит ознакомиться со свойствами этих препятствий, устранению коих так или иначе должно содействовать право, чтобы видеть, что тот максимум внешней свободы, которой должен пользоваться человек, не может быть всегда и для всякого человеческого общества одинаковым...

...Естественное право вообще не заключает в себе никаких раз навсегда данных, неизменных юридических норм: оно не есть кодекс вечных заповедей, а совокупность нравственных и вместе с тем правовых требований, различных для каждой нации и эпохи. Как синоним нравственного, должного в праве, оно не выражается в виде каких-либо общих, для всех обязательных законодательных шаблонов. Для каждого народа и в каждую данную эпоху оно олицетворяет собой особую специфическую задачу, особую совокупность конкретных обязанностей; в этом заключается оправдание права позитивного”.

В настоящий исторический момент, накануне неизбежного пересмотра действующих сейчас в России норм партийного законодательства, философия права Евгения Трубецкого, основанная на утверждении нравственной ценности начала солидарности, представляет для нас, солидаристов, особый интерес и особую ценность. Ибо в этой философии находит свое место как принцип ненарушимости, неприкосновенности нравственного начала, без которого право перестало бы быть правом, так и принцип историчности, принцип исторической изменчивости конкретных, действующих законов и норм, того, что юристы называют позитивным или положительным правом. Нам думается, что сейчас особенно важно осознать и прочувствовать, соответствуют ли действующие законы естественному праву, стоит

ли за ними неизменная вечная права? Обеспечивают ли они необходимую солидарность между людьми? Соответствуют ли они тем неписаным нормам естественного права, тем требованиям, которые ставит закону общественное сознание, или, лицемерно ссылаясь на нормы нравственности, искажают и подрывают их?

Мы думаем, что Трубецкой совершенно прав, когда, заканчивая главу об естественном праве, пишет:

„На основании всего сказанного, мы приходим к следующему разрешению спора об естественном праве, начавшегося в первой половине XIX века. Как старая естественная школа, так и новейший историзм, отрицающий естественное право, суть направления односторонние; каждое из них заключает в себе долю истины, причем ошибка того и другого заключается в том, что они принимают сторону истины за всю истину, часть за целое. Представители естественной школы правы в том, что существует право нравственное, естественное, отличное от права позитивного; с другой стороны, представители современного историзма и эволюционизма правы в том, что не существует вечного, неизменного кодекса естественного права. Конкретные требования естественного права меняются сообразно с условиями времени и места, и тот возможный максимум свободы, которого они требуют для всякой страны и всякой эпохи, не есть величина постоянная, для всех одинаковая.

То или другое решение вопроса об естественном праве представляет не только теоретический интерес: оно имеет огромное практическое значение. От того, верим или не верим мы в естественное право,

и от того, как мы его понимаем, зависит все наше отношение к существующему действующему праву. Отвергнув естественное право, мы лишим себя всякого критерия для оценки действующего права: если над правом действующим нет никакого другого, высшего права, то в таком случае оно и есть правда; чистый историзм должен привести нас к совершенному консерватизму... Напротив того, признание естественного права вынуждает нас критически относиться ко всему исторически существующему, рассматривать всякую норму действующего права с точки зрения возможных улучшений и оценивать право с точки зрения правды”.

Для того, кто разделяет философию Трубецкого, историческое принадлежит истории. Оно изменчиво, и люди обязаны его менять, совершая эти изменения в свете того идеала, который он называет естественным правом. На партийном языке этот идеал клеймится ныне как якобы „абстрактный гуманизм”. Но мы, солидаристы, не боимся признать себя „абстрактными гуманистами”.

И в философии братьев Трубецких, как и во всем нашем русском философском наследстве, мы стремимся найти и выделить именно элементы той правды, которая, будучи сама по себе вечной, в силу исторической традиции и потребностей сегодняшнего дня представляется нам особенно близкой сердцу русского человека.

И нам думается, что в России, не меньше чем в современной Америке и Европе, люди способны понять, что хотел сказать Сергей Трубецкой, утверждая, что „нет сознания абсолютно субъективного” и что во всех наших мыслях и чувствах, хотим ли мы этого или не хотим, но мы „держим внутри себя со-

бор со всеми". И нам думается еще, что после испытания марксистским релятивизмом, выродившимся в сталинский догматизм, именно в русской среде снова складывается утерянное многими на Западе убеждение, выраженное в книге Евгения Трубецкого: „смысл по существу неизменен и вечен", а „благо человека — не в эгоистическом обособлении, а в солидарности с другими людьми".

И мы твердо верим, что новое русское право, которое, наверное, уже скоро придет на смену партийному издевательству над правом, обеспечить необходимый минимум этой солидарности.

О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЮ

ПО И. А. ИЛЬИНУ

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Иван Александрович Ильин (род. в 1882 году) получил степень доктора за трехтомную диссертацию „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека” (Москва, 1918). Он преподавал в Московском университете и в 1922 году вместе с Бердяевым, Франком, Вышеславцевым и другими русскими философами-идеалистами был выслан по ленинскому декрету за границу.

Поселившись в Берлине, И. А. Ильин сначала принимал участие в руководимой Н. А. Бердяевым Религиозно-Философской академии, но вскоре, разойдясь с ним во взглядах, покинул ее и отдался общественно-политической деятельности. В течение трех лет (1927–30) Ильин издавал журнал „Русский колокол”, статьи которого сыграли немалую роль в образовании будущего НТС.

Будучи блестящим оратором, Ильин много выступал с лекциями и речами о России, русской национальной культуре и русской исторической судьбе. С приходом к власти национал-социалистов, он занял резко антигитлеровскую позицию и получил запрещение выступать публично („Redeverbot”), а в 1938 году переехал в Швейцарию и поселился в Цю-

рихе, где привел к окончанию ряд своих философских трудов, опубликованных, к сожалению, уже после его кончины.

И. А. Ильин умер в Цюрихе в 1956 году.

Главнейшие произведения А. И. Ильина

Философия Гегеля, как учение о конкретности Бога и человека. Москва, 1918.

Религиозный смысл философии. Париж, 1925.

О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925.

Путь духовного обновления. Белград, 1937.

Основы художества. Рига, 1937.

Аксиомы религиозного опыта. Париж, 1953.

О сущности правосознания. Мюнхен, 1956.

Путь к очевидности. Мюнхен, 1957.

О тьме и просветлении. Мюнхен, 1959.

Объяснять, почему написанная уже больше полувека назад книга Ильина „О сопротивлении злу силою” остается морально и политически актуальной, значило бы не заметить вопроса, с которого она начинается: „Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою? Вот двуединый вопрос, требующий ныне новой постановки и нового разрешения. Ныне особенно, впервые, как никогда раньше; ибо беспочвенно и бесплодно решать вопрос о зле, не имея опыта подлинного зла; а нашему поколению опыт зла дан с особенною силой, впервые, как никогда раньше”.

И страницу ниже:

„Каково бы ни было последнее решение вопроса, оно не может быть единым и одинаковым для всех: наивность всеуравнивающей отвлеченной морали давно уже осознана философией, и требовать, чтобы все всегда сопротивлялось злу силой, или чтобы никто никогда не сопротивлялся злу — бессмысленно”.

Ильин, конечно, не первый поставил вопрос о применении физической силы в борьбе со злом. Этот поистине двуединый вопрос, как все подлинно философские вопросы, всегда стоял и всегда будет стоять перед людьми, и не только каждое новое поколение, но и каждый отдельный человек будет снова и снова решать его по-новому и по-своему. В политике этот вопрос — центральный, ибо в конечном счете единственная нравственная задача политики способствовать добру и противостоять злу, причем эта задача должна разрешаться политически, т. е. от случая к случаю, в зависимости от изменяющихся общественно-исторических условий, иной раз без, а иной раз и с самым решительным применением даже и самой грубой физической силы, включая силу оружия.

И неслучайно апокалиптические „Три разговора” Владимира Соловьева начинаются с вопроса „существует ли теперь или нет христолюбивое и достойное российское воинство?”, а иначе говоря, достойно ли христианина и патриота братья за меч? И там, в первом же разговоре (это только кажется, будто брошено мимоходом): „все святые собственно нашей русской Церкви принадлежат лишь к двум классам: или монахи разных чинов, или князья, то есть по старине значит непременно военные, и никаких других святых у нас нет — разумею святых мужского пола. Или монах, или воин”.

Но не будем судить о святости. В наш пацифистский век, в испуге перед атомным грибом, вопросы войны стоят иначе, чем они стояли до сих пор перед христианской Церковью, да и перед первыми читателями „Трех разговоров”. Проблема пресечения зла принудительной силой этим, однако, не снимается. Не устранение этой силы, а отвечающие нравственному сознанию нашей эпохи формы ее применения — вот задача сегодняшней политики.

Оговоримся, чтобы не было никакой путаницы: между той силой, которой, очевидно, можно и должно сопротивляться злу, и насилием следует ясно различать. Насилие есть деяние произвольное, необоснованное, возмутительное; насильник есть человек, престапующий рамки дозволенного, нападающий, притесняющий — угнетатель и злодей. Против насилия надо протестовать, с ним надлежит бороться. Насилие как раз очевидное зло, вернее, очевидное проявление злого начала. Именно против насилия можно и должно применять силу.

Но прежде чем говорить о сопротивлении злу, спросим, а что такое зло? Выяснению природы зла в книге Ильина посвящена глава третья.

О ДОБРЕ И ЗЛЕ

„Проблему сопротивления злу невозможно поставить правильно, не определив сначала „местонахождение” и сущность зла.

Так, прежде всего, „зло”, о сопротивлении которому здесь идет речь, есть зло не внешнее, а внутреннее. Как бы ни были велики и стихийны внешние, вещественные разрушения и уничтожения, они не со-

ставляют зла: ни астральные катастрофы, ни гибнущие от землетрясения и урагана города, ни высыхающие от засухи посевы, ни затопляемые поселения, ни горящие леса. Как бы ни страдал человек, какие бы печальные последствия они не влекли за собой, — материальная природа, как таковая, даже в самых, с виду, нецелесообразных проявлениях своих, не становится от этого ни доброю, ни злою...

Зло начинается там, где начинается человек, и, притом, именно не человеческое тело, во всех его состояниях и проявлениях как таковых, а человеческий душевно-духовный мир. Никакое внешнее состояние человеческого тела, само по себе, никакой внешний „поступок” человека, сам по себе, т. е. взятый и обсуждаемый отдельно, отрешенно от скрытого за ним или породившего его душевно-духовного состояния, — не может быть ни добром, ни злом...

Перед лицом добра и зла всякий поступок человека таков, каков он внутренне и изнутри, а не таков, каким он кому-нибудь показался внешне или извне. Только наивные люди могут думать, что улыбка всегда добра, что поклон всегда учтив, что уступчивость всегда доброжелательна, что толчок всегда оскорбителен, что удар всегда выражает вражду, а причинение страданий — ненависть. При нравственном и религиозном подходе „внешнее” оценивается исключительно, как знак „внутреннего”, т. е. устанавливается ценность не „внешнего”, а „внутреннего, явленного во внешнем”, и далее, внутреннего, породившего возможность такого внешнего проявления”.

Анализ добра и зла у Ильина построен, как мы видим, на безоговорочном признании внутренней субъективной природы добра и зла. Это очень важ-

но, и мы хотим особенно подчеркнуть это, чтобы избежать впечатления, будто, по его мнению, зло может быть преодолено и изжито с помощью внешних средств. Ильин никогда не утверждает, — как это приписывали ему некоторые критики, — будто зло можно искоренить с помощью внешней силы.

Добро и зло суть явления субъективные, внутренне, духовно-душевные. Во внешнем, материальном мире их просто нет. Там, где действует закон причинности, нет ни добра, ни зла, и нельзя говорить о заслуге, вине и ответственности. Добро есть, прежде всего, добрая воля, а зло — злая воля; добро есть поэтому не просто любая любовь, но непременно одухотворенная любовь, как зло — не просто вражда, но всегда противодуховная вражда. По Ильину „добро есть любящая сила духа; зло — слепая сила ненависти. Добро, по самой природе своей, религиозно, — ибо оно состоит в зрячей и целостной преданности Божественному. Зло, по самому естеству своему, противорелигиозно, ибо оно состоит в слепой, разлагающейся отвращенности от Божественного. Это значит, что добро не есть просто 'любовь' или просто 'духовная' зрячесть: ибо религиозно-неосмысленная страстность и холодная претенциозность не создают святости. И, точно так же, это значит, что зло не есть просто 'вражда' или просто 'духовная слепость': ибо вражда ко злу не есть зло; и беспомощное метание незрелой любви не составляет порочности. Только духовно-слепой может восхвалять любовь как таковую, принимая ее за высшее достижение, и осуждать всякое проявление враждебного отвращения. Только человек, мертвый к любви, может восхвалять верный духовный вкус как таковой, принимая его за высшее достижение, и

презирать искреннее и цельное заблуждение духовно-непрозревшей любви. Такова сущность добра и зла; и может быть христианскому сознанию достаточно вспомнить о наибольшей Евангельской заповеди (полнота любви к совершенному Отцу) для того, чтобы в нем угасли последние сомнения”.

люди связаны между собой

Глубинная приверженность Ильина к христианской традиции в этике очевидна. Он ясно видит, что царство добра и зла не от мира сего и что оно внутри нас. Но в противоположность своим философским учителям, немецким идеалистам, он понимает душевно-духовное „внутри нас” не только как „внутри каждого из нас”, но и как „внутри нас всех вместе”. Человеческая личность для него — как любят теперь говорить — „открытая система”, она не замкнута сама в себе и общается с другими личностями. Ему свойственно характерное для русского склада чувство соборности, общности всех людей и всех дел их. Для него, как почти для всех русских мыслителей, люди живут в общем душевно-духовном лоне, в котором с нравственной точки зрения все во всем виноваты и все за все отвечают:

„От Бога и от природы, — пишет он, — устроено так, что люди влияют друг на друга не только преднамеренно, но и непреднамеренно; и избежать этого нельзя. Подобно тому, как таинственный процесс внутреннего очищения духом и любовью неизбежно, хотя и невольно, выражается во взгляде, в голосе, в жесте, в походке, он столь же неизбежно, хотя часто и бессознательно, действует на других...

...Подобно тому, как 'доказательство' помогает другому увидеть и признать, а сильная, искренняя любовь помогает другому загореться и полюбить, — подобно этому крепкая, формирующая воля помогает другому принять решение, определиться и поддержать духовную грань своей личности. И это происходит не только в том порядке, что волевой акт действует своим непосредственным примером, заражением, наведением, увлечением ('суггестия') но и в том порядке, что воля к чужому волеию помогает безвольному осуществить волевой акт...

Человек с детства воспринимает в душу поток чужого воспитывающего волеизъявления; уже тогда, когда сила очевидности еще не пробудилась в его душе и сила любви еще не одухотворилась в нем для самовоспитания, — в душу его как бы вливалась воля других людей, направленная на определение, оформление и укрепление его воли; еще не будучи в состоянии строить себя самостоятельно, он строил себя авторитетным, налагавшимся на него изволением других, — родителей, Церкви, учителей, государственной власти, — научаясь верному, твердому воленаправлению...

В процессе духовного роста человечества запасы верно направленной волевой энергии накаплиются, отрешаются от единичных, субъективных носителей, находят себе новые, неумирающие, общественно организованные центры и способы воздействия, и в этом сосредоточенном и закрепленном виде передаются из поколения в поколение. Образуются как бы безличные резервуары внешней воспитывающей воли, то скрывающиеся за неуловимым обликом 'приличия' и 'такта', то проявляющиеся в потоке 'распоряжений' и 'законов'; то поддерживаемые

простым и безличным общественным 'осуждением', то скрепляемые действием целой системы организованных учреждений”.

Личная этика, исходящая из непосредственной личной оценки добра и зла, дополняется, таким образом, общественной, исторически складывающейся этикой, зачастую понуждающей даже злого человека вести себя так, чтобы если не быть, то хоть казаться добрым в глазах того общества и того времени, в котором он живет.

Это понуждение носит, правда, психический характер. Оно остается в сфере духовной и душевной жизни. Но ведь эта внутренняя сфера по самой своей природе открыта людям и миру. Она проявляет себя во внешних физических действиях, и сама принимает в себя, наряду с психическими, и физические воздействия. И те, кто, вслед за Львом Толстым, учит о неприменении силы в борьбе со злом, может быть, правы, считая применение физической силы всегда насилием и непременно злом. „Может быть, — говорит тут Ильин, — это и значит 'воспротивиться злу злом'? Может быть, не психическое понуждение, а физическое понуждение и пресечение есть сущее зло и путь дьявола?”

О ФИЗИЧЕСКОМ ПОНУЖДЕНИИ И ПРЕСЕЧЕНИИ

В этой главе Ильин отвечает на поставленный вопрос:

„Именно в этой связи и только в этой связи правильно подходить к проблеме физического заставления других людей. Потому что этот вид заставления, прежде всего, не самодовлеющ и не отрешен от

других видов, а является их опорой и укреплением. Физическое воздействие на других людей образует последнюю и крайнюю стадию заставляющего понуждения; оно выступает тогда, когда самозаставление не действует, а внешнее психическое понуждение оказывается недостаточным или несостоятельным. Конечно, натуры упрощенные и грубые, порывистые, неуравновешенные и злые бывают склонны упускать из виду эту связь и пренебрегать этой градацией; однако принципиально это дела не меняет: нет такого средства, нет такого лекарства или яда, которым люди не могли бы злоупотребить по легкомыслию или по необузданности, и все эти злоупотребления нисколько не опорочивают данных средств как таковых.

Внешнее физическое воздействие, как таковое, не есть зло, уже по одному тому, что ничто внешнее, само по себе, не может быть ни добром, ни злом: оно может быть только проявлением внутреннего добра или зла. Тот, кто нравственно осуждает внешнее, тот или совершает нелепость, прилагая нравственные понятия без всякого смысла, или же, сам того не замечая, он осуждает не внешнее, а внутреннее, которое может и не заслуживает осуждения. Так, имеет смысл сказать, что 'свирепая мстительность есть зло', но не имеет смысла сказать, что 'кровавый разрез есть зло'. Точно так же, имеет смысл сказать, что 'ненависть, приведшая к отравлению, есть зло'; но бессмысленно говорить, что 'введение яда в чужой организм есть зло'.

Но если бы кто-нибудь захотел утверждать, что всякое физическое воздействие на другого есть зло, поскольку оно состоялось преднамеренно, то и это было бы несостоятельно. Всякое преднамеренное

физическое воздействие на другого есть, конечно, проявление волевого усилия и волевого воздействия; однако усилие воли, само по себе, не есть зло: ибо оно может прямо обслуживать требования очевидности и любви; оно может порываться им навстречу; оно может условно предвирать и временно заменять их.

Ввиду этого внешнее физическое заставление не подлежит осуждению ни в силу своей внешней телесности, ни в силу своей волевой преднамеренности. Обе черты могут быть налицо без того, чтобы состоялось злодеяние. Так строжайший запрет самовольному ребенку ехать на лодке в бурное море, запрет, сопровождаемый угрозой запереть его, и, наконец, завершающийся ввиду непослушания осуществлением угрозы, — невозможно признать злодеянием; физическое пресечение состоится, но осудить его, как 'насилие', значило бы проявить полное невнимание к нравственной сущности поступка. Подобно этому, если мои друзья, видя, что я одержим буйным гневом, что я порываюсь к убийству, и не внемлю уговорам, свяжут меня и запрут, пока не пройдет припадок озлобления, — то они не 'насилие' совершат надо мною, а окажут мне величайшее духовное благодеяние и, естественно, что я сохраню к ним благодарное чувство до конца моих дней. Напротив, приказ вымогателя уплатить непричитающиеся ему деньги, сопровождаемый угрозой замучить похищенного ребенка и завершающийся, ввиду неуплаты, осуществлением угрозы, — будет подлинным злодеянием; и только духовная и терминологическая ослепленность может приравнять все эти поступки в общем отвержении 'насилия как такового'.

Все это означает, что вопрос о нравственной ценности внешнего физического заставления зависит не от 'внешней телесности' воздействия и не от 'волевой преднамеренности' поступка, а от состояния души и духа физически воздействующего человека".

Иначе говоря, в вопросе применения силы в борьбе со злом остается действительным фундаментальный принцип нравственной оценки: оценивать следует, прежде всего, мотивацию поступка; нравственная мера может прилагаться лишь к душе действующего или бездействующего человека, к его чувству, разуму и воле, проявляющейся в его поведении и диктующей ему его поступки.

Ильин совершенно прав, когда устанавливает, что „пресекающий внешнее злодеяние злодея есть не враг любви и очевидности, но и не творческий пробудитель их, а только их необходимый и верный слуга". Применяющий силу в борьбе со злом и не может претендовать на большее. И если он морально полноценен, он понимает, что, прибегнув к силе, он не становится сам и не ставит другого на путь добра, но лишь преграждает путь внешнему проявлению злой воли.

Мы сказали „злой воли", но Ильин говорит „воли злодея". И не случайно, потому что, — как ныне многие, — видит зло не как самодовлеющее губительное начало, а лишь как отрицание добра, вследствие чего „воля злодея" представляется ему не активной и целеустремленной силой, а „неспособной к самопонуждению и самообузданию", „расшатанной, разложившейся, мятущейся похотью".

„Если это воля, — пишет он, — то воля слепая; не ведущая, а одержимая; не выбирающая, а нагруженная; и, если властвующая, то из-под власти злобных страстей. Это 'воля', не знающая самообуздания и не желающая знать его; и, притом, уже настолько внутренне мотивированная, что сила психического понуждения, идущего извне, оказывается бессильною и несостоятельною. Однако это есть все-таки 'воля', выявляющая, объективирующая себя в потоке внешних действий и поступков, которые дают ей жизненное удовлетворение. Настаивать на том, что внешнее давление на эту 'волю' допустимо только с ее предварительного согласия, может лишь духовно и психологически наивный человек: ибо только духовная наивность способна благоговеть перед автономией злобной похоти; и только психологическая наивность может допустить, что злая похоть изъявит свое согласие на то, чтобы внешнее вмешательство лишило ее наслаждений. Поэтому не следует ослепляться и затрудняться этим 'несогласием' злодейской похоти. Злодей, конечно, 'не согласен' на это злобою своею; и это естественно, ибо зло было бы не злом, а добродушной слабостью, если бы оно мирилось с противодействием. Но сопротивляющийся, понуждая и пресекая, внешне поражая активную злую похоть злодея, должен обращаться к его потенциальной духовности, в уверенности, что это духовное воление, поскольку оно еще живо, — находится на его стороне. Автономия злодея была бы священна только тогда, если бы она и в злобе, и в злодеяниях оставалась проявлением духа; но на самом деле она есть проявление противодуховности; и сущность ее уже не в самозаконности (авто-номии) и не в

самоуправлении, а в беззаконии и саморазнуздании”.

Ильин указывает, что „понуждающее и пресекающее сопротивление злу отнюдь не становится проявлением зла или злым делом от того, что оно передается человеку через посредство его тела” и решительно настаивает на том, что „тело человека не выше его души и не священнее его духа”. Разумеется, психическому воздействию следует отдать предпочтение перед физическим, хотя бы уже потому, что оно воздействует на внутренний источник зла, а не на внешние его проявления. Но, тем не менее, „физическое воздействие на другого человека против его воли духовно показуется в жизни каждый раз, как внутреннее самоуправление изменяет ему и нет душевно-духовных средств для того, чтобы предотвратить непоправимые последствия ошибки или злой страсти”.

Ильин понимает, конечно, что в применении силы есть элементы насилия, на которые нельзя закрывать глаза: „и насильник, и пресекающий — не уговаривают и не ласкают; оба воздействуют на человека, вопреки его согласию; оба не останавливаются перед воздействием на его внешний состав. Но какое же глядение поверху необходимо для того, чтобы на основании этих формальных аналогий утверждать существенную одинаковость и духовную разнотелность насилия и пресечения!” Ибо „прав тот... кто выгонит из храма кощунствующих бесстыдников... кто свяжет неумоляемого и укротит одержимого злодея”.

И совершенно по Ильину сказано у Солженицына „В круге первом”: „волкодав прав, а людоед — нет”.

Применение физической силы к другому человеку, даже к злодею, само по себе ни при каких условиях не может быть добром. Но нередко оно есть наименьшее зло. Путь сопротивления злу открытой физической силой не есть путь праведности. Но в определенных жизненных ситуациях отказаться от него нельзя, и возведение непротивления в ранг нерушимой этической основы поведения ведет к тому, что Бердяев так выразительно назвал „трансцендентальным эгоизмом“. Этическую несостоятельность погони за личной праведностью во что бы то ни стало Ильин убедительно показывает в полемике с тезисом Льва Толстого, советовавшего в крайнем, предельно остром случае „ставить самого себя на место убиваемого“ (Круг чтения, II) или жертвовать своей жизнью, но не прибегать к физической силе.

Возражая Толстому, Ильин пишет так: „Если волевая, героическая, несентиментально-любящая душа стоит перед заданием спасти от смерти любимого человека (или, соответственно, оградить от насильников-растлителей семью, церковь, родину), — то она не может считать свое задание разрешенным, если она праведнически погибнет вместе со спасаемым и притом погибнет потому, что не решится преступить пределов своей моральной праведности. Но сентиментальный моралист любит только до пределов своей личной моральной праведности. За спасение любимого он согласен отдать, в крайнем случае, свою жизнь, но не свою моральную безукоризненность. Правда, он любит и готов защищать любимое; но лишь до тех пор, пока не окажется необхо-

димым физическое противодействие, которое для него морально-запретно, как греховное, постыдное насилие. Поэтому, если жизнь ставит его перед необходимостью выбора между спасением любимого человека и спасением своей личной праведности — он, не обвиняясь, спасает свою праведность (хотя бы ценою ее смертного конца), и предает любимый предмет. Его жертва заключается не на алтаре любимого предмета, а на алтаре собственного морального совершенства.

Этим и определяется предел его эгоцентрической любви. Конечно, это совсем не мало, если человек ставит свою моральную безукоризненность, как он ее сам понимает, выше собственной жизни. Однако именно эта преданность его своей собственной добродетели обнаруживает, сколь мало он предан всему, что не есть она. Если насильник нападает на любимого человека и я в этот момент предпочитаю, чтобы он был убит (хотя бы вместе со мною), чем чтобы я оказал насильнику физическое противодействие, — то вся моя любовь оказывается аффектированным прекраснословием. Я обнаруживаю тем самым, что моя любовь ограничена своею собственной природою; что эти пределы обрекают ее на своеобразное практическое дезертирство и предательство, и, притом, в наиболее критический момент; что я в действительности не смею любить самозабвенно, цельно и героически — из боязни согрешить; и что вся моя 'любовь' есть разновидность практического безразличия к якобы любимому предмету...

Понятно, что, если бы акцент любви лежал не на самом любящем субъекте, а на любимом предмете, то обращение к физическому противодействию не

выросло бы в непреодолимую преграду. Спасаящий спас бы любимого, не рефлектируя на возможный грех и не трепеща перед своею возможною моральною небезукоризненностью: ибо им двигала бы реальная любовь и реальная необходимость. Он отложил бы моральный суд над собою и этот несвоевременный суд не поверг бы его в момент действия в раздвоенность, колебание, безволие и практическое предательство.

Ясно также, что сентиментальная любовь не единит людей, а разъединяет их. В самом деле, если бы каждый человек, следуя правилу субъективистической морали, предоставил других самим себе, заботясь о своей собственной моральной безгрешности, то возникло бы не братское единое, а распыление отвернувшихся друг от друга пассивных атомов. Все были бы погружены, каждый про себя и для себя, в самодовлеющий процесс морализирующего само-умиления и каждый сознавал бы, что в критическую для него минуту нападения он не найдет у других ничего, кроме безвольного и пассивного страдания или, в самом лучшем случае, — готовность быть изнасилованным вместе с ним”.

Человеку вовсе не легко различать между добром и злом, а тем паче, когда, как это почти всегда бывает в жизни, он видит их перед собой в трагическом смешении. В своей оценке добра и зла мы, увы, слишком часто делаем зло, думая сделать добро. Наши ошибки и заблуждения не меняют, однако, того основного факта, на котором построено все ильинское оправдание сопротивления злу силою:

„Добро и зло в действительности не равноценны и не равноправны; и точно так же не равноценны и не равноправны их живые носители, осуществители

и слуги. Называть того, кто пресекает злодейство, 'насильником' — можно только от слепоты или от лицемерия; осуждать 'наравне' казнь злодея и убийство праведного мученика — можно только от лицемерия или от слепоты. Только для лицемера или слепца равноправны Георгий Победоносец и закалаемый им дракон; только лицемер или слепец могут при виде этого подвига 'держат нейтралитет', и взывать к 'гуманности', ограждая себя и выжидая..."

И далее:

„Все это, вместе взятое, делает то, что понуждающий и пресекающий, совершая, в качестве неправедника, свой трудный, ответственный и опасный путь, возлагает на себя и несет на себе особливые бремена неизбежной неправедности, возможной греховности и вероятной виновности. Активная, героическая борьба со злом отнюдь не является прямою и непосредственною дорогою к личной святости; напротив, этот путь есть путь нантруднейший, ибо он заставляет брать на свои плечи, помимо собственного, недопреодоленного зла, еще и бремя чужих, пресекаемых злодеяний; он не позволяет 'творить благо', 'отходя от зла', но заставляет идти ко злу и вступать с ним в напряженное, активное взаимодействие. На этом пути человека ждут большие подвиги, требующие от него большей силы, но возлагающие на него и бóльшую ответственность. И, поскольку ему не удастся справиться с принятою на себя обязанностью, постольку на его душу может лечь и бóльшая вина.

Можно легко понять и объяснить, что слабый человек испугается этого пути, устрашится ответственности и не примет подвигов. Но было бы со-

вершенно неосновательно и легкомысленно делать отсюда тот вывод, что путь этого уstraшившегося человека, слабого, уклоняющегося от подвига и мирового бремени, — является по одному этому более совершенным, духовно более верным и нравственно менее виновным. Не говоря уже о том, что он грешит по-своему, по-своему изживая свои слабости и злые влечения, — но он принимает на себя еще и вину злодея (ибо он потакает ему и пассивно соучаствует в его злодеяниях), и несправедность пресекающего (ибо он неизбежно пользуется плодами и благами его подвигов); и, если он увенчивает все эту фарисейским самодовольством и осуждением, гордясь своей мнимой праведностью и переоценивая свою добродетель, то высота его нравственного облика оказывается совсем сомнительной... И не выше ли ее возносится возмущенная в своей чистоте и растревоженная в своей совести душа пресекающего человекоубийцы?"

А ХРИСТИАНСКОЕ ПРОЩЕНИЕ ОБИД?

Ведь учил же Христос любить врагов и прощать обиды? Да, учил. Но непротивлению злу, пассивности перед лицом зла Христос не учил никогда. У Ильина об этом сказано очень ясно и достаточно подробно.

Призывая любить врагов, Христос имел в виду личных врагов самого человека ('ваших', 'вас'; ср. Евангелие от Матфея гл. 5, 43—47; от Луки гл. 6, 27—28), его собственных ненавистников и гонителей, которым обиженный, естественно, может простить и не простить. Христос никогда не призывал

любить врагов Божиих, благославлять тех, кто ненавидит и попирает все Божественное, содействовать кощунственным совратителям, любовно сочувствовать одержимым растлителям душ, умиляться на них и всячески заботиться о том, чтобы кто-нибудь, воспротивившись, не помешал их злодейству. Напротив, для таких людей, и даже для несравненно менее виновных, Он имел и огненное слово обличения (от Матфея гл. 11, 21—24, гл. 23; от Марка гл. 12, 38—40; от Луки гл. 11, 39—52; 13, 32—35; 20, 46—47 и др.), и угрозу суровым возмездием (от Матфея гл. 10, 15; 18, 9, 34—35; 21, 7, 13; 24, 51; 25, 12, 30; от Марка гл. 8, 38; от Луки гл. 19, 27; 21, 20—26; от Иоанна гл. 3, 36), и изгоняющий бич (от Матфея гл. 21, 12; от Марка гл. 11, 15; от Луки гл. 19, 45; от Иоанна гл. 2, 13—16) и грядущие вечные муки (от Матфея гл. 25, 41, 46; ср. от Иоанна гл. 5, 29). Поэтому христианин, стремящийся быть верным слову и духу своего Учителя, совсем не призван к тому, чтобы противоестественно вынуждать у своей души чувства нежности или умиления к нераскаянному злодею, как таковому; он не может также видеть в этой заповеди ни основания, ни предлога для уклонения от сопротивления злодеям. Ему необходимо только понять, что настоящее, религиозно-верное сопротивление злодеям ведет с ними борьбу именно не как с личными врагами, а как с врагами дела Божия на земле; так что чем меньше личной вражды в душе сопротивляющегося и чем более он внутренне простил своих личных врагов, — всех вообще и особенно тех, с которыми он ведет борьбу, — тем эта борьба его будет, при всей ее необходимости суровости, духовно вернее, достойнее и жизненно целесообразнее...

И дальше:

„Вообще говоря, нужна сушая духовная слепота для того, чтобы сводить всю проблему сопротивления злу к прощению личных обид к моим врагам, моим ненавистникам и к моему душевно-духовному преодолению этой обиженности; и было бы совершенно напрасно приписывать такую духовную слепоту Евангелию. Естественно, что наивный человек, с его чисто личным и скудным мировосприятием, не видит добра и зла в их более, чем личном, — общественном, общечеловеческом и религиозном измерении: и именно потому он полагает, что личное прощение угащает зло и разрешает проблему борьбы с ним. Но на самом деле это не так. Простить обиду значит погасить в себе ее злоторящую силу и не впустить в себя поток ненависти и зла; но это совсем не значит победить силу злобы и зла в обидчике. После прощения остается открытым и неразрешенным вопрос: что же делать с обидевшим, не как с человеком, который меня обидел и которому за это причитается от меня месть или возмездие, а как с нераскаявшимся и не исправляющимся насильником? Ибо бытие злодея есть проблема совсем не для одного пострадавшего и совсем не лишь в ту меру, в какую ему не удалось простить; это — проблема для всех, значит и для пострадавшего, но не как для пострадавшего и непростившего, а как для члена того общественного единения, которое призвано к общественному взаимовоспитанию и к организованной борьбе со злом...”

Ибо: „Наивно было бы думать, что деятельность злодея сводится к физическому нападению, отнятию имущества, ранению, изнасилованию и убиению. Конечно, все эти деяния обычно мало затрудняют или

совсем не затрудняют злодейскую душу; и, поражая внешние блага других людей, злодеи наносят им через это и жизненный, и душевный, и духовный ущерб. Мало того, насилующие злодеи, сговорившись и организовавшись, могут нанести неисчислимый вред духовной жизни не только отдельных людей, но и целых народов, и всего человечества...”

Вот почему, — пишет Ильин, — „обиженный может и должен простить свою обиду и погасить в сердце свою обиженность; но именно его личным сердцем и его личным ущербом ограничивается компетентность его прощения; дальнейшее же превышает его права и его призвание... В составе каждой неправды, каждого насилия, каждого преступления, кроме личной стороны обиды и ущерба, есть сверхличная сторона, ведущая преступника на суд общества, закона и Бога; и понятно, что личное прощение частного лица не властно погасить эту подсудность и эти возможные приговоры. В самом деле, кто дал мне право прощать от себя злодеям, творящим поругание святыни, или злодейское соблазнение малолетних, или гибель родины? И каков может быть смысл этого мнимого 'прощения'? Что означает оно: что я их не осуждаю и не обвиняю? Но кто же поставил меня столь милостивым судьей? Или, — что я примиряюсь с их злодеяниями и обязуюсь не мешать им? Но откуда же у меня может взяться такое мнимое право на предательство, на предательство святыни, родины и беззащитных? Или, быть может, это прощение означает, что я воздерживаюсь от всякого суждения, умываю руки и предоставляю события их неизбежному ходу? Однако такая позиция безразличия, безволия и попущения не имеет ничего общего с христианским прощением и не мо-

жет быть обоснована никакими ссылками на Евангелие...

Именно в этой связи следует понимать и евангельские слова 'не противься злому' (от Матфея гл. 5, 39). Правило, заключающееся в них, определенно разъяснено последующими словами — в смысле кроткого перенесения личных обид („Кто ударит тебя в правую щеку твою”. От Матфея гл. 5, 39, от Луки гл. 6, 29), а также щедрой отдачи личного имущества „взять у тебя рубашку” (от Матфея гл. 5, 40, 42; от Луки гл. 6, 29, 38; „Просящему у тебя” ... „взявшего твое” от Луки гл. 6, 30) и личных услуг („и кто принудит тебя идти с ним”, от Матфея гл. 5, 41). Истолковать этот призыв к кротости и щедрости в личных делах, как призыв к безвольному созерцанию насилий и несправедливостей или к подчинению злодеям в вопросах добра и духа, было бы противосмысленно и противоестественно. Разве предать слабого злодею — значит проявить кротость? Или человек волен подставлять нападающему и чужую щеку? Разве щедрость не распространяется только на свое, личное? Или растративший общественное достояние и отдавший своего брата в рабство — тоже проявил 'щедрость'? Или предоставлять злодеям свободу надругиваться над храмами, насаждать безбожие и губить родину — значит быть кротким и щедрым? И Христос призывал к такой кротости и к такой щедрости, которые равносильны лицемерной праведности и соучастию со злодеями? Учение Апостолов и Отцов Церкви выдвинуло, конечно, совершенно иное понимание. 'Божие слуги' нуждаются в мече и 'не напрасно носят его' (Рим. гл. 13, 4); они — гроза злодеям. И именно в духе этого понимания

учил св. Феодосий Печерский, говоря: „живите мирно не только с друзьями, но и с врагами; однако только со своими врагами, а не с врагами Божиими”.

СОЛИДАРНОСТЬ В БОРЬБЕ СО ЗЛОМ

О связи людей между собой в добре и в зле мы до сих пор упоминали только попутно и бегло. Выберем главное, что сказано об этом в „Сопротивлении злу силою”. Ильин безусловно и ясно видит, что „В творчестве добра и в борьбе со злом люди связаны друг с другом не только взаимностью, но и общностью. Ибо у них имеется одна, единая, всем им общая цель, такое общее благо, которое — или сразу у всех будет, или сразу у всех не будет: это есть мир на земле, расцветший из человеческого благоволения. Именно единство и общность этой цели заставляют людей объединять свои силы и вносить единую организацию в дело борьбы со злом. Каждый злодей мешает всем остальным быть не злодеями; каждый колеблет и отравляет весь общий уровень духовного бытия. Поэтому каждый злодей, злодействуя, должен встретиться со всеми, объединенно сопротивляющимися ему; это сопротивление ведется немногими от имени всех и от лица единой, общей цели. Таков смысл всякой духовно осмысленной общественной организации. Чувство взаимной связи и взаимной ответственности, созревая, указывает людям их общую духовную цель и заставляет их создать единую, общую власть для служения ей. Эта власть (церковная или государственная) утверждает в своем лице живой орган общей священной цели, орган добра, орган святости; и потому совершает все свое служение от ее

лица и от ее имени. Понуждающий и пресекающий представитель такого общественного союза делает свое дело не от себя, не по личной прихоти, не по произволу; нет, он выступает, как слуга общей святыни, призванный и обязанный к понуждению и пресечению от ее лица. Он является живым органом той силы, которая составлена из всех индивидуальных, духовных сил, связанных солидарным отношением к общей святыне; эта сила есть сила самой святыни, а он есть ее живое явление и ее живой меч.

Именно благодаря тому, что духовно осмысленная общественная власть почерпает свои права из отношения к общей цели, а свою силу — из общей солидарности, воля каждого отдельного члена вливается в эту власть, признает ее добровольно и, подчиняясь ей, сохраняет свою духовную свободу. Мало того, правосознание связывает каждого с общею и единою властью в ее служении, так, что каждый участвует своею волею и своею силою в ее актах, даже и в тех, в которых он сам непосредственно не выступает. И, в результате этого, складывается организация, в которой общий элемент единого блага и единой цели получает единого и общего волевого двигателя, до известной степени снимающего с единичных людей задание и бремя непосредственного понуждения и пресечения злодеев.

Благодаря такой организации, каждый член союза может и должен чувствовать, что его воля и его сила участвуют в борьбе центральной власти с началом зла и его носителями. Это выражается в признании и поддержании актов этой борьбы не только за страх, но и за совесть, в сочувствии им и активном, инициативном содействии. Властвующий центр, ведя

эту борьбу, нуждается в этом сочувствии и содействии, и имеет право на него; мало того, — побеждать в этой борьбе и строить совместную жизнь ради общей цели он может только тогда и лишь постольку, поскольку общественное мнение (и в его распыленном, и в его сосредоточенном состоянии) поддерживает его своим сочувствием и содействием. Власть и народ должны быть согласны в понимании зла и добра, и солидарны в волевом отвержении зла; вне этого обе стороны идут навстречу гибели. Эта гибель и наступает, если одна из сторон изменяет общей цели или ее верному пониманию: если власть начинает потакать злодеям, или если народ начинает их укрывать. Тогда общественно организованное сопротивление злу прекращается, уступая свое место более или менее злонамеренному непротивлению; и в результате победа зла оказывается обеспеченной”.

Оговоримся еще раз: людям вовсе не легко различать между добром и злом, особенно в том трагическом смешении добрых и злых начал, с которыми нам приходится иметь дело и в конкретно окружающей нас действительности, и в наших собственных душах. Как часто, увы, доброе поведение диктуется нам расчетом, выгодой, боязнью общественного осуждения или правового преследования! Все ли мы откажемся от злого дела, если есть уверенность, что оно останется безнаказанным и никому не известным? И как часто, увы, вредные, соблазнительные, злые дела совершаются из добрых побуждений, с чистой совестью и с желанием послужить добру! И многие ли способны противостоять давлению организованного зла, будь то в лице шайки преступников, будь то в лице злых правителей?

Ильин, к сожалению, ничего не сказал о зле, организованном в государственных масштабах. Государственная власть, даже несовершенная и неполноценная, есть для него, как для апостола Павла, орган добра, проявление солидарности добрых граждан. А когда это не так? Когда государственная власть, в результате злой солидарности захвативших ее злодеев, превращается в орган зла? Несмотря на то, что его книга вышла в 1925 году, у Ильина нет ответа на этот вопрос, хотя складывающееся тогда положение вещей ясно охарактеризовано следующей страницей:

„Каждое внешнее злодеяние является как бы испытанием или пробным камнем для всех, воспринимающих его: самым осуществлением своим оно испытывает духовную зрелость предстоящих, их преданность добру, их силу в добре, чуткость их совести, их любовь к ближнему, но и их способность мириться с победою зла и потворствовать ему. Присутствующий при злодеянии переживает некое искушение и соблазн: ибо во всяком злодеянии зло провоцирует всех окружающих, властно заставляя их высказаться и обнаружиться, занять решительную позицию: против зла или в пользу зла. Уклониться от этого испытания нельзя: ибо уклонившийся и отвернувшийся — высказывается тем самым в пользу зла. Именно эта острота проблемы придает каждому злодеянию характер трагический, — не для злодея только, но и для всех воспринимающих. Подавляющее большинство людей предстоит злодеянию в состоянии внутренней неготовности: их собственная, лично-внутренняя борьба со злом незакончена и не завершена, и из этого неустойчивого равновесия они вынуждены совершить внешнее волевое оказатель-

ство, резко ставящее их на одну сторону и нередко заставляющее их нести длительные или вечные последствия этого поступка. Вот почему большинство людей оказывается растерянным перед лицом злодеяния и растерянность эта бывает тем большею, чем дерзновеннее и самоувереннее злодей. И какие только благовидные мотивы не приходят здесь на помощь тому, кто тянется к 'безопасной' пассивности: и 'отвращение к насилию'; и 'жалость' к злодею; и ложное смирение ('я и сам грешный человек'); и ссылка на свою 'неуполномоченность'; и обязанность сохранить себя 'для семьи'; ... и мудрое правило 'в сомнении воздержись'; и многое другое. И все это служит одной цели: оправдать и приукрасить свое религиозное и нравственное дезертирство".

На этой цитате мы окончим наше изложение книги Ильина „О сопротивлении злу силою". Не входя в субъективные переживания ныне уже исторических фигур Ленина, Троцкого и Сталина и их нынешних преемников, предоставим читателю самому решить для себя, считает ли он их злодеями. Объективно их политика была и осталась дерзновенным и самоуверенным злодейством, перед которым неуместно ложное смирение и отвращение к насилию, непростительны ссылки на свою неуполномоченность, небезопасна пассивность и бессмысленно стремление что-либо отстоять и сохранить, жертвуя главным — очевидностью нравственного суждения.

Книга Ильина напоминает о том, что применению принципов мирного сосуществования и ненасильственного разрешения конфликтов положен определенный этический предел. В этом ее сегодняшняя злободневность, но в этом же и ее неустаревающее значение.

ЧАСТЬ II

Свобода союзов

СОЛИДАРИЗМ И НАУКА

Вместо введения

От лежащих в основе всякого философствования фундаментальных вопросов, „что есть знание?” и „что есть бытие?”, мы постепенно спустились в наших выписках из русских философов к фундаментальной задаче политической деятельности — укреплению добрых начал и пресечению злодейства в человеческом обществе. В центре нашего внимания стояли при этом начала свободы и солидарности, на которых, думается нам, должна строиться направленная к добру политика.

Мы давно называем себя солидаристами, и рады, что после польских событий 1980 года слово „солидарность” приобрело, наконец, широкое политическое звучание. Ведь именно под знаком солидарности поднялась тогда волна протеста польских трудящихся против самозванной опеки коммунистов, и „Солидарностью” же был назван свободный общепольский профсоюз, противопоставивший себя этой опеке.

А из России, в одном из писем, полученном нами уже несколько лет назад, один из читателей „Библиотечки солидариста” пишет, что на место „научного социализма” мы несем нашему народу „научный солидаризм”. Написано это сочувственно, с полной готовностью включиться в наши ряды и вместе с нами бороться за справедливый научно обоснованный солидаристический строй.

В добрый час! Но при всем уважении к науке и к методам научного познания, давайте отбросим внушенные многодесятилетней марксистско-ленинской пропагандой представления о науке, как исключительном источнике философских и политических взглядов. Наш солидаризм не наука. Он построен на нравственных убеждениях, а не на научных доказательствах. О том, что люди жаждут свободы и что дружба лучше вражды, мы знаем не из науки. И никакой идеальный строй не маячит перед нашими взорами как плод наших политических усилий. Мы не зовем к светлым далям и не претендуем на непогрешимость, а только честно стараемся найти общий путь с теми, кто любит свой народ и желает ему добра. Солидарист в наших глазах это прежде всего тот, кто всегда обращает внимание не на то, что разъединяет, а на то, что объединяет людей. Это марксизм вошел в Россию статьей Плеханова „Наши разногласия”. Мы не думаем, как думал Ленин, что прежде чем объединяться, надо размежеваться. Мы ищем не разногласий, а согласия (там, где оно возможно, раумеется). Наш солидаризм не столько теория, сколько сознательная установка воли на общее, по возможности дружное служение общему делу, в политике — на служение нашей общей, всем нам при-

надлежащей стране и народу, к которому мы все принадлежим.

Нас радует, что в последнее время солидаризм и под своим собственным и под другими названиями приобретает все большую популярность. В современной науке общество уже давно не представляется больше аморфной массой отдельных человеческих индивидов. В глазах современного социолога общество состоит из ассоциаций, из разнообразнейших общественных союзов, взаимодействующих между собой, конкурирующих, борющихся, но и поддерживающих друг друга. Каждое большое или малое общество, каждое общественное „мы” питается солидарностью входящих в него индивидов. Наши философы — Франк, Трубецкой, Вышеславцев — как мы уже знаем, видели это совершенно отчетливо. И это их видение, все убедительней подтверждается новейшими социологическими исследованиями. Солидаристическое отношение к миру отлично укладывается в современную науку и при желании может быть выражено и в понятиях замкнутых и открытых систем, и в описании экологических комплексов. Феномен солидарности, взаимодействия, функционирования обратных связей все больше занимает современную исследовательскую мысль. Сложившиеся в XVIII и XIX веках формы разделения властей и демократического представительства в избираемом на основе всеобщего голосования парламенте, созданные на основе понимания общества как механической суммы входящих в него индивидов, явно нуждаются в творческом переосмотре. Демократия пока что останавливается у ворот завода, на пороге семьи, на границе национального обитания. Между тем нужно идти дальше, при-

чем, по нашему мнению, опираясь прежде всего на естественное стремление личности создавать свободные союзы, вступать в них и выходить из них.

И тут перед политической мыслью встает задача разработки обязанностей и прав общественных союзов, которая, по нашему убеждению, может быть решена лишь в сочетании двух важнейших начал в общественной жизни человека: свободы и солидарности.

Раньше это, понятно, не может быть вынесено в кабинете ученого, ибо оно требует не только теоретических знаний, но и практического опыта общественного и государственного строительства, а где понадобится, и эксперимента. Будучи лишены его, мы можем наметить пока лишь главное направление солидаристической мысли, очень точно выраженное И. А. Ильиным в его книге „О сущности правосознания”:

„Государство вообще строится не по принципу корысти, а по принципу правоты; не по принципу конфликта, а по принципу солидарности... Сущность политики не в том, что граждане борются друг с другом, но в том, что они сотрудничают; государство есть разновидность не войны и разброда, но единения и творческого сотрудничества; и формула его: не 'компромисс своекорыстных посягательств', а 'совпадение правых и солидарных волеуправлений' ”.

АПОЛОГИЯ ДЕМОКРАТИИ

Слово „демократия” нынче у всех на устах. Даже Ленин и Сталин, создавая общество активной несвободы, называли его не только социалистическим, но и „демократическим”. Демократия — политический идеал нашего времени. В этом нет сомнения. Замысел демократии — одна из немногих, но очень важных идей, объединяющих почти все мыслящее население нашей планеты. В политическом языке нашего времени слово „демократически” почти равнозначно слову „хорошо”. Кто против демократии, тот „фашист” или „полуфашист”, с тем нельзя иметь дела, тот, можно сказать, просто нерукопожатен.

Между тем то, что мы называем „демократическим обществом”, чрезвычайно далеко от демократического идеала. Государственное устройство самых бесспорно демократических стран — Швейцарии, Англии, Франции, Соединенных Штатов Америки содержит целый ряд вовсе не демократических элементов. С ними приходится мириться, потому что иначе мы просто не можем и не умеем. Именно потому, что демократическое начало *есть идеальное начало*, оно лежит за пределами реального, подлинная демократия лежит как бы в бесконечном от нас отдалении; к ней можно бесконечно приближаться, но ее никогда нельзя достигнуть; она может служить нам путеводной звездой, но снять ее с неба мы не можем.

Да и что такое, собственно говоря, „демократия”, „демократическое начало”? Что именно видит в нем современный человек? Почему душа его тянется к демократии? Почему он склонен идеализировать именно демократический строй, несмотря на

его вполне очевидные недостатки? Почему каждый политически мыслящий человек толкует слово „демократия” по-своему, а все вместе все-таки видят в ней воплощение начал свободы и права?

Русское слово „народоправство” — точный перевод греческого слова „демократия”. Между тем мы держимся именно за слово „демократия”, смысл которого далеко не исчерпывается для нас указанием на форму правления. Да и в самом деле, если вдуматься, то, конечно, древний Аристотель был прав, указывая, что народоправство почти всегда означает тиранию народа, бесправие угнетенного меньшинства, а сплошь и рядом торжество страстей и заблуждений, выносящих к государственной власти бессовестных демагогов.

Ту ценность, которую мы в наше время ищем в демократии, Аристотель искал в смешанной форме правления, которую он называл „политеией”. Это ценность гражданственности, *ценность самоуправления*. Преимущества большинства над меньшинством в системе современной демократии в наших глазах скорее ее недостаток, чем достоинство. Мы хотели бы, чтобы каждый гражданин подчинялся только решениям, которые он и сам считает необходимыми, тем законам, которые он и сам считает справедливыми. Демократия для нас прежде всего *самоуправление самостоятельных граждан*, а принцип подчинения меньшинства большинству лишь условное и вовсе не совершенное решение, применяемое лишь там, где оказывается невозможно найти мудрое согласование точек зрения или хотя бы удовлетворительный компромисс.

„Большинство, выборы, парламент, партии, от-

ветственность министров — пишет Вышеславцев в уже цитированном нами выше „Кризисе индустриальной культуры” — все это средства (и только средства) для какой-то цели. Поэтому критика этих средств, их непригодность и несовершенство ничего не говорят против ценности конечной цели...

Цель же эта — непрерывная право-организация народа, автономный самоуправляющийся народ, солидарность, соборность, автономия личности, решение антиномии власти и права при помощи сублимирующей силы права”.

Как в области нравственности Вышеславцев видит смену этики наказующего закона этикой благодатной любви, так и решение трагического противоречия между властью и правом он ищет в правовой сублимации власти. Именно в этом он видит центральную задачу демократии, которая по его мысли должна быть не столько народоправством, сколько самоуправлением свободных личностей. Указывая на возможность сублимации власти правом, он пишет:

„В самом деле, приказ и повиновение по своему содержанию допускают два случая: во-первых, приказ разумен и справедлив, но он исполняется только в силу повиновения, а не потому что я *сам* того хочу. Тогда отсутствие автономии есть некоторое зло: было бы лучше, если бы я *сам* так делал, а не в силу приказа. Другой случай, второй: приказ неразумен и несправедлив, но и он исполняется в силу повиновения. Это еще хуже: тогда значит я *сам* не сделал бы этого, но императив вынуждает меня. Было бы лучше, если бы я сам действовал, а приказ не действовал. Во всех случаях приказ есть некоторое умаление самости, и оно неизбежно во всяком

властном отношении. Но умаление самости, ущерб самости есть несомненное зло. Полноценно только то добро и та заслуга, которая идет из глубины самости, которая делается из глубины души, не за страх, а за совесть. В этом великая *идея автономии Канта*”.

И дальше: „Решение антиномии власти и права при помощи сублимирующей силы права есть решение в духе правового государства, решение противоположное принципу диктатуры. Оно исходит из принципа автономии личности и приходит к принципу автономии народа, к принципу самоуправления. Оно признает принцип самости и самоуправления в двух его моментах: в форме личного и общественного самоуправления. Кто говорит со всей полнотой личного самочувствия 'я сам' и 'мы сами', тот признает правовое государство и демократию... И это потому, что правовое государство требует в той или другой форме самоуправления, то есть автономии личности и автономии общества... Справедливо, чтобы я *сам* участвовал в создании закона, которому я подчиняюсь. Справедливо, чтобы я сам устанавливал власть и контролировал власть, которой я подчиняюсь”.

Из этого рассуждения Вышеславцева совершенно ясно, что, как и Евгений Трубецкой, он четко видит заложенное в праве начало добровольной общественной солидарности. Но он видит и другую сторону вопроса. Как подлинный диалектик, он все дальше разматывает антиномию власти и права, противостояние автономии и гетерономии, самозаконности и внешнего приказа. Он пишет:

„Нет никакого сомнения в том, что самосознание рождается от восстания, в конфликте, в столкнове-

нии спонтанных влечений, идущих изнутри, из центра, из личности, — с воздействиями, влияниями, насилиями, императивами, идущими извне, от 'не-я', от внешнего мира и от других людей. Отсюда — революционный характер всякой автономии. В столкновении с внешним миром (социальным и природным) рождается самосознание. В столкновении с гетерономией рождается автономия... И все воспитание индивидуальное и социальное построено на том, что всякая гетерономия, всякий внешний приказ получает свой автономный ответ”.

Это значит, что в конечном счете „я сам” и „мы все” сами решаем, какой закон будет нами принят, а какой отвергнут, с тем, однако, что чужая воля и чужая власть будут отвергнуты всегда и принципиально, потому что личность равноценна обществу и не может быть подчинена ему никаким приказом, хотя бы и самого мудрого правителя.

Вышеславцев не говорит о том, что исторически все имеющиеся на нашей планете крайне несовершенные формы правовой демократии возникли в результате революций. Для него это само собой разумеется. И работа его носит не политический, а философский характер. Он ставит себе задачей дать философское обоснование демократии. И тут, полемизируя с противниками, он с полной определенностью утверждает:

„Демократия имеет свою веру и свою философию: философия свободы не есть свобода от философии. Идея свободы не есть свобода от идей. Идея свободы отрицает только тиранию идей, насаждение идей насилием и террором”.

В глазах Вышеславцева „культ вождей, обожествление цезарей, абсолютизм власти, есть архаическая форма, смотрящая в прошлое, а либеральная правовая демократия смотрит в будущее и освобождает горизонт для творчества. Если она в чем-либо консервативна, если она сохраняет и охраняет какую-либо ценность, то следует помнить, что это ценность свободы и автономии. А сохранять свободу — значит сохранять возможность творчества, изобретения, прогресса...”.

Кроме того, — „необходимо помнить, что принцип автономии в смысле морально-правовом есть очень молодой принцип. Он вырос из практики английского парламента и был философски осознан Локком, Руссо, Кантом, Фихте и Гегелем. Либеральная демократия выростала в течение XIX века с большим трудом и далеко не везде. И сейчас она вовсе не есть нечто достигнутое, установившееся, законченное. Демократия совсем не есть *факт*, не есть данность, а есть *задание*. Реализация автономии и свободы, составляющая ее сущность, есть бесконечная творческая задача, устремленная в будущее”.

Нам думается, что Вышеславцев здесь прав, хотя мысли его, отражающие благородную волю к свободе традиционного русского либерализма, кажутся нам кое в чем недостаточными. Критиковать их здесь было бы неуместно, но хочется все же отметить, что с его философских позиций он и сам мог бы дать критику социального атомизма, характерного для классического либерализма, и показать, что на самом деле общество не просто сумма составляющих его самостоятельных лич-

ностей, а государство не просто собрание одинаковых атомов-граждан. И хочется напомнить, что именно это представление ограничило демократию рамками государства, надолго затормозив развитие свободных ассоциаций, в которых, нам кажется, должна выразить себя демократия будущего.

Прежде, чем говорить об этом, остановимся, однако, на главном достоинстве современной демократии, на гарантиях гражданских прав.

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И ГРАЖДАНИНА

ОСНОВНЫЕ ПРАВА

Под „основными правами”, — по-немецки „Grundrechte”, по-английски „fundamental rights”, по-французски „droits fondamentaux”, — понимается система прав, принадлежащая человеку как свободному от рождения юридическому лицу. Слова Жан-Жака Руссо: „Человек рождается свободным, а мы видим его всюду в цепях!” — можно поставить эпиграфом к любому рассуждению об этих основополагающих правах. Это „права человека и гражданина”. Они стоят как бы *над* государством. Они не дарованы человеку, *но принадлежат* ему от природы. Государственная власть может нарушить их, тирания может попирать их и издеваться над ними, но отменить их никто не может. „Декларация прав человека и гражданина” звучит романтикой Великой Французской революции.

В их современной систематизированной форме эти неотчуждаемые права каждого человека выражены впервые в 1776 году в американской „Декларации независимости” и в 1789 году во французской „Декларации прав человека и гражданина”. В этих классических формулировках они стали ныне постулатом современной политической мысли, принятым во всем культурном мире.

Как основание гражданских свобод, неотчуждаемые права человека и гражданина содержат в себе три неизменно присутствующих элемента:

Во-первых, эти права не зависят от государственного устройства. Напротив, это права, защищающие гражданина от государственной власти. Они не даруются властителями, но определяют границы их власти. Они гарантируются не милостью государства, но готовностью граждан отстаивать эти свои права, протестовать против их нарушения и не подчиняться власти, которая не признает этих прав. Это как бы отрицательная функция гражданских прав. Она обозначается латинским термином „*status negativus*” и основывается на убеждении, что *гражданские права стоят выше государственной власти*.

Во-вторых, они квалифицируют гражданина как лицо, обладающее правом вместе с другими гражданами соучаствовать в установлении государственной власти, то есть в управлении страной, в которой он проживает, превращая, в идеале, всякое управление в самоуправление. Это соучастие граждан в управлении может иметь самые разнообразные формы. Формы эти могут быть более или менее совершенными. Но само право на соучастие в управлении есть также и обязанность гражданина, в нем заложена активная функция гражданского права, обозначаемая латинским термином „*status activus*”.

И, наконец, в-третьих, уже в наше время к числу неотъемлемых прав человека начинают прибавляться права, означающие определенные обязанности государства по отношению к гражданам. Эта группа прав нередко обозначается как „основные социальные права”. Право на труд и достойную оплату труда, право на обеспечение в случае нетрудоспособно-

сти, право на образование и т. п. Соблюдение этого рода прав требует от государственной власти определенных положительных усилий и, соответственно этому, обозначается латинским термином „status positivus”.

Современному человеку неотчуждаемые права гражданина кажутся чем-то само собой разумеющимся. Но так было не всегда, и признание их опирается на особую философию права, на теорию естественного права. Джон Локк, которого советский философский словарь совершенно напрасно квалифицирует как „философа-материалиста”, в своем сочинении „Об управлении” еще в XVII веке с полным основанием вывел идею неотчуждаемых прав из христианского утверждения, что Бог всех детей Своих наделил равными правами. Мысль о существовании неких от природы каждому человеку данных и неотчуждаемых прав, нередко называемая также „теорией естественного права”, получила с тех пор целый ряд философских обоснований. В них появляются и этические требования равенства, свободы и терпимости, и указание на Божественное откровение, и выведенные из общей философии права нравственные принципы справедливости и общественной солидарности. К последнему, в частности, склонялась русская философия права в лице П. Н. Новгородцева и особенно Евгения Трубецкого.

„Как бы ни менялось содержание нравственного сознания людей, — пишет Трубецкой в своей „Энциклопедии права”, — человечество на всех ступенях своего развития в большей или меньшей степени прозревало одну нравственную истину: никакой человек не может найти своего блага в своей отдель-

ности, вне союза с подобными ему людьми; вне общества, одинокими усилиями отдельный человек не может бороться против враждебных ему стихий внешнего мира. Итак, солидарность человека с его ближними, единство людей в обществе есть благо, раздор и разъединение есть зло; эта истина, как сказано, дается не одному развитому уму современного европейца; она просвечивает уже в неясном сознании самого первобытного дикаря; как бы ни были разнообразны ступени нравственного развития различных племен и народов, все они сходятся в одном — в признании большей или меньшей степени солидарности людей как чего-то *безусловно должного для всех*”.

Основные права человека и гражданина были внесены в первую Конституцию Французской Республики 1793 года и в качестве десяти первых добавлений введены в Конституцию Соединенных Штатов Северной Америки. Это было сделано, хотя в принципе гражданские права рассматривались либерально-революционной мыслью того времени как прямая составная часть естественного права и, казалось бы, не нуждались в конституционных гарантиях. Оптимизм американских „отцов” и французских революционеров и их горячая вера в силу добра и воплощаемость идей видели, однако, в таких гарантиях важную для того времени возможность дополнительного декларативного утверждения гражданских прав и не боялись того, что этими актами гражданские права втягиваются в общую систему правоустройства и становятся чем-то уже не само собой разумеющимся, но дарованным Конституцией.

Случилось, в сущности, то, что случается при воплощении всякого идеала. Естественные, неотчуж-

даемые права человека и гражданина оказалось возможно толковать и изменять, наряду с другими статьями и параграфами Конституции, они получили юридические формулировки и определенное место в системе действующего позитивного права. Законодательное собрание, — пусть с оговорками и ограничениями, — получило возможность менять формулировки гражданских прав, а в пределе — и вовсе отменять их. Да и сам факт формулирования их с необходимостью означал ведь и выход за пределы естественного права, так как всякая формулировка поневоле становится составной частью положительного действующего права, а выработка таких формулировок получает не только правовое, но и политическое значение.

Поскольку же всякое позитивное, действующее право есть всегда лишь неполное и несовершенное воплощение права естественного, практическое приложение природных прав человека, в свою очередь, оказывается не только несовершенным, но еще и различным, и во всех государствах в той или иной мере отклоняется в ту или иную сторону от идеала. Решающее значение получают здесь те формулировки, которыми права человека и гражданина внесены в Конституцию, а главное, рассматриваются ли они как эманация естественного права, как установленные *над* государственной властью и абсолютно ненарушимые и неотъемлемые права каждого человека, или же расцениваются как продукт исторического развития, допускают вмешательство законодательной власти и обладают лишь относительной ценностью.

Внесение гражданских права в действующее законодательство есть, таким образом, практическая

неизбежность и, разумеется, полезная и желательная, но не исчерпывающая и не окончательная их гарантия. Окончательная гарантия не в законе, а в самом естественном праве, в возможности и готовности гражданина на основании естественного права не подчиняться власти, отказывающейся соблюдать его. Восстание против тирании и угнетения в преамбуле „Декларация прав человека” ООН осторожно названо „последним средством” борьбы за права и свободу. Но не менее важно то, что в отношении государственной власти гражданские права всегда сохраняли и сохраняют прежде всего свою негативную, ограничительную функцию, и в историческом своем развитии совершенно закономерно не раз наталкивались и наталкиваются на сопротивление властвующих. Первые утверждения гражданских прав и в Англии, и во Франции, и в Америке не случайно носили характер освободительных революций, насильственного ограничения полномочий государственной власти. Охрана неотъемлемых прав человека и гражданина в современном мире в силу этого вовсе не легкое дело, и следует всегда помнить, что этот вопрос отнюдь не исчерпывается конституционными и законодательными гарантиями.

К ограничению человеческих прав может вести не только законодательство или изменения в Конституции и не только превышение власти со стороны государственных чиновников. Общественное и экономическое развитие современного высокоиндустриализованного общества, со своей стороны, тоже таит угрозу автономии человеческой личности, ибо здесь охраняющие свободу личности и ограничивающие власть государства права вступают в конфликт с требованиями гражданина к своему государству.

Требования общественной справедливости порой противоречат условиям свободы. Группа отрицательных прав, та самая, которая носит латинское название „status negativus”, ущемляется группой положительных права, называемой „status positivus”.

Так, право на достойную оплату и достойные условия труда и вытекающее из него трудовое законодательство ограничивают свободу человека вступать в *любые* договорные отношения. Подход к социальному обеспечению как к праву, а не как к форме благотворительности, равно как и ограничения права собственности и права наследования рассматривают человека не столько как самодовлеющую личность, сколько как *члена общества*. Права этого рода требуют от государства активности, которая не может проявляться иначе, как в сторону ограничения свобод отдельного гражданина.

Это подрывает устои классического либерализма, делая вопрос разрешения конфликта между требованиями личной свободы и требованиями социальной справедливости темой политической мысли нашего времени.

ДЕКЛАРАЦИЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА ООН

Преамбула

Важнейшим документом современности, фиксирующим права человека и гражданина является несомненно „Всеобщая декларация прав человека” Организации Объединенных Наций. Она охватывает все три вышеназванные категории гражданских прав. В ней нашли место основы гражданских свобод, ограничивающих власть государства над гражданином. В ней отразились активные гражданские права, право гражданина на соучастие в управлении государством. В нее вошли и очень существенные для современного общества положительные требования гражданина к своему государству, требования элементарной социальной справедливости, гарантирующей ему достойный человека уровень образования и образ жизни.

„Всеобщая декларация прав человека” принадлежит к числу важнейших международных документов. Она была принята 10 декабря 1948 года Генеральной Ассамблеей и в принципе обязательна для всех государств-членов ООН.

„Всеобщая декларация прав человека”, разумеется, не философский трактат, а скорее свод юридических принципов, которыми должны были бы руководствоваться все государства-члены ООН. „Всеобщая декларация” отбросила полностью романтическую и несколько экзальтированную сторону про-

кламаций конца XVIII века. Как и Устав ООН, она не революционный документ, а лишь нравственно-юридическая норма для современной национальной и международной политической жизни.

Вместе с тем, однако, там, где права человека и гражданина нарушаются, эта Декларация начинает звучать рационально. Для любого диктаторского режима, а особенно для народов, вынуждаемых вручить свои гражданские свободы „авангарду трудящихся”, декларация прав человека, изданная пусть практически безвластной, но хотя бы в принципе воплощающей мировую совесть международной организацией, вольно или невольно становится призывом к борьбе за права и свободы независимо от места проживания и личных взглядов.

Ибо хотя целостного единого мировоззрения у современного человечества нет, у него есть широчайшее распространенное всеобщее убеждение в самоценности человеческой личности и в наличии неотчуждаемых, присущих каждому человеку естественных прав. И тот факт, что даже те, кто на практике ущемляет права человека, в теории вынуждены признавать их и выставять себя чуть ли не их защитниками, красноречивей всяких слов говорит об этом.

„Декларация прав человека”, изданная Организацией Объединенных Наций, имеет таким образом значение *образца, как бы рекомендуемого всем ее государствам-членам*. Никто не обязан, конечно, механически переписывать в своем законодательстве ее статьи и параграфы. Но дух ее, вне всякого сомнения, отражает самые основы правовой государственности, а перечисленные в ней права суть природные права всякого человека, независимо от

того, гражданином какого государства он является и к какому народу принадлежит.

Универсальность прав человека и неделимость свободы даже в сухой форме этой Декларации проступает совершенно ясно, а неснимаемое право протеста, право восстания против тирании выразилось в третьем параграфе ее преамбулы, в котором сказано:

„Необходимо, чтобы права человека охранялись властью закона в целях обеспечения того, чтобы человек не был вынужден прибегать, в качестве последнего средства, к восстанию против тирании и угнетения”.

Эту формулировку надо признать очень сильной, отнюдь не потому, что и советская делегация принимала участие в выработке ее текста. Лицемерие всего лишь дань, которую порок платит добродетели. Сила и новизна этой преамбулы в *открытом признании права протеста*, в признании того, что, если права человека не охраняются властью закона, борьба и восстание становятся „последним средством”, а иначе говоря, нравственным правом и долгом подлинного гражданина. Именно эта преамбула выводит права человека за рамки всякого действующего законодательства, больше того, за рамки вообще всякого позитивного действующего права. Восстание против тирании и угнетения именуется в ней „последним средством”, ибо это и есть то последнее — в смысле его неотчуждаемости — право, которое нельзя занести ни в одну конституцию, но которого не может отнять и ни один тиран.

В противоположность этой смелой преамбуле, недвусмысленно поставившей права человека *над* любым конкретным законодательством, все статьи „Декларации” сформулированы с предельной осторожностью, так что все сказанное в ней кажется порой само собой разумеющимся, своего рода разбитым на статьи и параграфы общим местом. В них нет ничего нового. Но в них с достаточной точностью отражаются принципы, надо надеяться, навсегда ставшие составной частью правосознания человечества. Это суть *утверждения правового равенства людей, свободы личности и ее права на самоуправление и достойные формы существования.*

О равенстве говорит сразу же статья 1-ая:

„Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства”.

Соответственно этому, статья 2-ая утверждает:

„Каждый человек должен обладать всеми правами и всеми свободами, провозглашенными настоящей декларацией, без какого бы то ни было различия, как-то в отношении расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических и иных убеждений, национального или социального происхождения, имущественного, сословного или иного положения”.

Этими двумя статьями подчеркивается всеобщий характер гражданских прав, ибо равенство людей распространяется на все население земного шара, без различия „политического, правового или международного статуса страны или территории, к кото-

рой человек принадлежит". Соответственно этому, все статьи Декларации начинаются со слов „каждый человек" или „все люди" или, в случае отрицания, со слова „никто", и исключение составляет только статья 21, трактующая о семье и браке.

Красною нитью проходит через всю Декларацию утверждение свободы личности, и статья 1-ая недаром начинается со слов, взятых из „Общественного договора" Жан-Жака Руссо: „все люди рождаются свободными". Сфера личных свобод гражданина, в которую государство не имеет права вмешиваться, очерчена в ней предельно ясно. Достаточно привести без совершенно излишних здесь комментариев семь важнейших в этом отношении статей:

Статья 3-я: „Каждый человек имеет право на жизнь, на свободу и на личную неприкосновенность".

Статья 12-ая: „Никто не может подвергаться произвольному вмешательству в его личную или семейную жизнь, произвольным посягательствам на неприкосновенность его жилища, тайну его корреспонденции или на его честь и репутацию. Каждый человек имеет право на защиту закона от такого вмешательства или таких посягательств".

Статья 13-ая: „Каждый человек имеет право свободно передвигаться и выбирать себе местожительство в пределах каждого государства. Каждый человек имеет право покидать любую страну, включая свою собственную, и возвращаться в свою страну".

Статья 17-ая: „Каждый человек имеет право владеть имуществом как единолично, так и совместно с другими. Никто не должен быть произвольно лишен своего имущества".

Статья 18-ая: „Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право вклю-

чает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных ритуальных обрядов”.

Статья 19-ая: „Каждый человек имеет право на свободу убеждений и на свободное выражение их; это право включает свободу беспрепятственно придерживаться своих убеждений и свободу искать, получать и распространять информацию и идеи любыми средствами и независимо от государственных границ”.

Статья 20-ая: „Каждый человек имеет право на свободу мирных собраний и ассоциаций. Никто не может быть принуждаем вступать в какую-либо ассоциацию”.

Сфера свобод, перед которыми государственная власть обязана остановиться, та сфера, которая в учении о правах гражданина обозначается латинским термином „status negativus”, полностью входит в эти статьи. И совсем не случайно непосредственно после утверждения права человека свободно создавать любые мирные сообщества следует утверждение прав, подпадающих под понятие „status activus”, права человека и гражданина на самоуправление и в порядке этого свободного самоуправления на творческое участие в образовании государственной власти и управлении государством.

Трактуемая этот вопрос статья 21-ая Декларации разбита на три параграфа, которые гласят:

§ 1: „Каждый человек имеет право принимать участие в управлении своей страной непосредственно или через посредство свободно избранных представителей”.

§ 2: „Каждый человек имеет право равного доступа к государственной службе в своей стране”.

§ 3: „Воля народа должна быть основой власти правительства; эта воля должна находить себе выражение в периодических и нефальсифицированных выборах, которые должны проводиться при всеобщем и равном избирательном праве, путем тайного голосования или же посредством других равнозначных форм, обеспечивающих свободу голосования”.

Утверждение права человека на отвечающие его человеческому достоинству условия существования, та категория человеческих прав, которая обозначается по-латыни как „status positivus”, как требования, которые должно удовлетворить создаваемое самими гражданами государства, выражено в Декларации с не меньшей определенностью. Принцип, обязывающий демократическое государство заботиться о своих гражданах, сформулирован в статье 22-ой, то есть непосредственно за утверждением права граждан самим творить свою государственную жизнь.

Статья 22-ая: „Каждый человек, как член общества, имеет право на социальное обеспечение и на осуществление необходимых для поддержания его достоинства и для свободного развития его личности прав в экономической, социальной и культурной областях через посредство национальных усилий и международного сотрудничества и в соответствии со структурой и ресурсами каждого государства”.

За этой статьей следует утверждение права каждого человека на труд и равную оплату за равный труд, обеспечивающий достойное существование для него самого и его семьи, право на создание профессиональных союзов для защиты своих интересов,

право на досуг и отдых, право на образование, „направленное к полному развитию человеческой личности и к увеличению уважения к правам человека и основным свободам”.

Весь круг естественных прав человека и гражданина очерчен, таким образом, в Декларации, которая в принципе должна была бы быть положена в основу законодательства всех государств, составляющих Организацию Объединенных Наций, причем на это имеется и совершенно прямое указание, сформулированное в статье 28-ой:

„Каждый человек имеет право на социальный и международный порядок, при котором права и свободы, изложенные в настоящей Декларации, могут быть полностью осуществлены”.

По отношению к документам классического либерализма, к первым редакциям прав человека и гражданина, Декларация Объединенных Наций вносит три новых элемента. Это, во-первых, третий параграф ее Преамбулы, утвердивший *право протеста* как „последнее средство”, как единственную подлинную гарантию прав человека. Это, во-вторых, введение в ее состав так называемых *социальных прав*, получивших в течение последних ста лет всеобщее признание и отразившихся в законодательстве всех передовых государств. И это, в-третьих, ее только что прочитанная нами статья 28-ая, утверждающая необходимость *международного порядка*, гарантирующего признание прав человека и гражданина.

Эти три утверждения и составляют, говоря юридической латынью, тот „*novum*”, то новшество, которое Декларация фиксирует в правосознании человечества. Им утверждается мысль о том, что *по при-*

роде свобода стоит выше права, которое призвано служить ей. Им еще раз подчеркивается мысль об универсальности гражданских прав и свобод, идея неделимой свободы. Им становится центральная для нашей эпохи проблема мироустройства, правового и политического устройства мира как целого.

Нарушения

Отнюдь нельзя сказать, что созданием Организации Объединенных Наций эта проблема разрешена. К сожалению, эта Организация практически парализована разногласиями в Генеральной ассамблее, правом вето в Совете безопасности и, что хуже всего, пребыванием в ней в качестве членов целого ряда недемократических государств, явно нарушающих и дух, и букву ее основных документов.

Исполнительные органы ООН практически не делают ничего или почти ничего для проведения в жизнь прав человека, торжественно провозглашенных в Декларации, показывая полную неспособность обеспечить „социальный и международный порядок, при котором права и свободы, изложенные в Декларации, могут быть полностью осуществлены”.

Нарушения духа и буквы Декларации прав человека носят, однако, по большей части фактический характер. Принципы, изложенные в ней, как правило, не оспариваются, но сводятся на нет, вернее, превращаются в фикцию, причем нарушаются прежде всего гарантии правосудия, гарантирующие, если можно так выразиться, самую возможность пользования гражданскими правами.

Всем известно, что Верховный совет СССР, например, обладает, — говоря языком немецкого национал-социализма, — лишь „властью соглашаться” с решениями, принятыми правящей партией, а суд не обладает необходимой для справедливого судебного разбирательства независимостью от исполнительной власти.

Вне всяких сомнений, в странах социалистического лагеря нарушаются статьи 18-ая и 19-ая о свободе убеждений и о свободе получения и распространения любой информации. Нарушаются статьи 10-ая и 11-ая, говорящие о правах обвиняемого. Нарушаются статьи 13-ая, 14-ая и 15-ая о свободе выбора местожительства и свободе передвижения. Эти нарушения, совершенно очевидно, не случайны. Они имеют идеологическое обоснование. Превращение гражданских свобод в лицемерную фикцию коренится в идеологии марксизма-ленинизма. Оно исходит из марксистской концепции прав человека, из оценки марксистами-ленинцами идей равенства и свободы.

С точки зрения исторического материализма, основные права человека отнюдь не естественны и не имманентны человеческой природе, но появляются лишь в одной из стадий исторического процесса, а именно в стадии капиталистического развития.

В марксистском понятии различаются две категории права: право объективное и право субъективное. Право объективное, на каждом этапе классовой борьбы, служит интересам господствующего класса — феодалов, буржуазии или пролетариата. Право субъективное — право субъекта, личности, индивидуума — подчиняется праву объективному. Теория естественного права и выведенные из нее понятия неотчуждаемых прав человека и гражданина начисто отвергаются. Эти права, как и выражающий их ло-

зунг „свободы, равенства и братства”, для марксистов — лишь характерные требования буржуазной революции, борющейся против феодализма. „Свобода, равенство и братство” — только лозунг, формальные понятия, ибо, — говорит Маркс, — в условиях капитализма экономическое угнетение не позволяет достичь ни свободы, ни равенства, ни, по-прежнему, братской солидарности между людьми. И только при переходе к социализму реализуется идентичность интересов общества и индивидуума, а лишь при материальном обеспечении потребностей понятия равенства и свободы получают полноценное содержание.

Именно в этом толковании права человека и введены в „Конституцию СССР”. Казалось бы, все в порядке. Но тут-то и встает вопрос: в чем эти субъективные права личности зависят от права объективного, установленного пролетариатом и его единственным глашатаем, коммунистической партией? А ответ, к сожалению, крайне прост. Человек может пользоваться своими правами только постольку, поскольку его действия совпадают с исторической необходимостью, служат интересам господствующего класса трудящихся. Логика тут непоколебима. Человек, вредящий партии, действует против самой истории и вредит обществу, а в конечном счете — и самому себе. Чтобы он, по неосознанности, сам себе не вредил, приходится направлять его в деле пользования его правами. Демонстрировать никому не запрещается, но совершенно абсурдно демонстрировать против решений Партии, против желания трудящихся, к числу которых вы сами принадлежите. А за коммунизм, например, пожалуйста, демонстрируйте, это не противоречит воле господствующего

класса, это содействует исторической необходимости, это полезно и нужно, это как раз то, для чего социалистическое государство дарует вам ваши права..

Это учение, которое, по сути дела, сводится к полному подчинению субъективных гражданских прав объективному праву, можно найти в развернутой форме в изданной советской Академией наук книге Вышинского „Советское государство и право”. В этой работе утверждение о том, что объективное или, говоря классическим языком, позитивное действующее право, установленное государством и выражающее волю господствующего класса, служит основой развития общественных правоотношений, выгодных этому классу, разработано с предельной ясностью и последовательностью. Согласно Вышинскому, объективное, то есть действующее право в условиях социализма есть выражение воли трудящихся, представленной советским государством и коммунистической партией. На этом основано принятое в СССР и сегодня полное подчинение гражданских прав и свобод воле партийного руководства.

Правда, в период борьбы с культом личности, авторитет Вышинского был поколеблен. Если мы сейчас заглянем в „Энциклопедический словарь” издания 1963 года, то узнаем, что он, оказывается, „выдвинул противоречащие принципам социалистической законности положения, служившие в период культа юридической основой незаконных репрессий”.

Но начавшееся было при Хрущеве движение при Брежневе остановилось, и правовая теория Вышинского по существу осталась в силе. За права человека выступает сейчас не советская юридическая нау-

ка и отнюдь не партийное законодательство, а непризнанная и гонимая оппозиция, постоянно ссылающаяся, к слову сказать, именно на „Декларацию прав человека” Организации Объединенных Наций.

ОСНОВНЫЕ ПРАВА И ОСНОВНОЙ ЗАКОН

Невозможность полноценного проведения в жизнь гражданских свобод и прав, зафиксированных во „Всеобщей декларации прав человека” Организации Объединенных Наций, объясняется, таким образом, прежде всего различным их истолкованием в несоциалистическом и социалистическом обществах (не говоря о других авторитарных режимах, опирающихся, впрочем, тоже на собственные традиционные или революционные идеологии). Марксистская точка зрения на основные права человека и основанное на ней законодательство находится в прямом противоречии с либеральной позицией авторов „Всеобщей декларации”. Противоречие это, однако, уходит далеко за пределы конкретного права. Оно носит философский характер и коренится в конечном счете в нашем отношении к идеалу естественных прав человека и к их практическому воплощению в конкретном законодательстве.

Доказать реальность естественного права, конечно, нельзя. Идея естественного права есть постулат, характерный для философского идеализма, но он, думается, соответствует нравственной потребности человека и дает удовлетворительное обоснование гражданских свобод и прав. Видя в нем краеугольный камень демократического устройства общества, мы принимаем его не как материализованный факт,

но как идеал права, непрерывно связанный с идеалом добра.

Так в какой же степени можно это право, по определению лежащее за реальностью, ввести в кодексы, не искажая при этом самую его суть? Иначе говоря, в какой степени можно силой правового декрета обеспечить осуществление добра?

Разумеется, выливаясь в статьи и параграфы, становясь правом позитивным, естественное право искажается, а в отдельных, предельных, случаях превращается в фикцию. Разумеется, если принять идею естественного права, то всякое действующее право всегда было и всегда будет лишь несовершенным отражением права естественного, причем отражением, продиктованным условиями общественной жизни и характером общественного сознания данной страны, народа, эпохи. Но в противоположность англичанам, так называемые „отцы американской Конституции” пошли на тот же риск, что и их французские собратья, и зафиксировали в основном законе элементы естественных и, по замыслу, неотчуждаемых прав человека и гражданина, поставили эти, по их же идее, самой природой или самим Богом данные человеку права в зависимость от произвола законодателя, от изменений в человеческих правоотношениях и отражающих их государственных законах, от соотношения сил в парламенте, от влияния политического расчета, сделали их, пусть особой, но все же одной из категорий позитивного действующего права. И, думается, они поступили правильно, ибо сам факт введения в Основной закон неотчуждаемых прав человека поднимает конституционное право на некую высшую правовую ступень, вносит в него элементы неизменного

и вечного, приближает его, если хотите, к идеалу естественного права.

В этом отражается особенность основных и неотчуждаемых прав человека и гражданина, подчеркиваемая еще и тем, что всякое изменение Конституции обставляется особыми условиями, требует квалифицированного большинства в законодательном собрании, всенародного опроса (референдума) и так далее.

Включающая в себя права человека и гражданина, Конституция ограничивает, таким образом, произвол государственной власти. Идея государства, управляемого на основе закона, принципиально ограничивающего произвол исполнительной власти, необязательно вытекает из идеи естественного права, но она перекликается с ним, и в каждой конституции, — хотя на практике ее можно все-таки и изменять, и отменять, — заложена мысль *о неизменности основного закона, неизменной частью которого являются и неотчуждаемые права человека и гражданина*. Конституционная неотчуждаемость гражданских прав в самом замысле пресекает возможность абсолютизации государственной власти, выделяя гражданские свободы в сферу, неподвластную правительству, ставя к нему, однако, определенные, — и не всегда минимальные, — требования.

Момент ограничения прав государства, с одной стороны, и требования к власти, с другой, создают, однако, новые противоречия: гражданские свободы, как мы уже говорили выше, противоречат порой социально-экономическим правам. Предположим, например, что какой-то предприниматель хочет нанять к себе на работу человека, которому он, на основе свободного договора, обещает определенную плату,

Допустим столь низкую, что она не обеспечивает достойные условия существования. Против такого свободного договора государственная власть возражает: по закону о минимальном заработке предприниматель обязан платить больше. Ограждая социально-экономические интересы гражданина, власть ограничивает, таким образом, его право на индивидуальное и свободное заключение договора. Одно право ущемляет другое. Права, обозначаемые, как „status positivus”, как права социальные, требуют от государственной власти известного ограничения гражданских свобод, охватываемых понятием „status negativus”. Возникает диалектическое противоречие, которое может привести к конфликту, но может найти и гармоническое разрешение.

Возможность такого решения заложена в той категории естественных прав человека, которая называется по-латыни „status activus”. Ибо в основе этих прав лежит идея самоуправления, связывающая их в „правообязанности”. Это ведь, прежде всего, права на участие в политической и общественной жизни страны, на частную инициативу в любых областях, на отстройку свободных союзов.

В „Декларации прав человека” эти права сформулированы в статьях 20-ой и 21-ой.

Статья 20-я утверждает свободу сообществ и служит как бы введением. Это скромно оформленная статья как бы подводит итог развитию гражданских прав за последние полтора столетия. Она означает преодоление характерной для основателей либерально-демократической государственности враждебности к образованию общественных союзов и открывает двери социально-политическому плюрализму, а нам

думается, и солидаризму. Эта статья разделена на два параграфа и гласит:

„1. Каждый человек имеет право на свободу мирных собраний и ассоциаций.

2. Никто не может быть принуждаем вступить в какую-либо ассоциацию”.

Это значит, что свобода образовывать ассоциации, вступать в союзы с другими людьми, солидарно с единомышленниками добиваться общих целей и служить общим идеям, входит ныне в золотой фонд общечеловеческого правосознания. Это означает признание того, что свобода ассоциаций соответствует структуре человеческого общества, которое, следовательно, не может больше рассматриваться как атомизированная масса ничем не связанных друг с другом лиц. Это значит, что люди имеют ничем не ограниченное право создавать самые разнообразные сообщества. Статья 20-ая „Декларации прав человека” подразумевает, конечно, и свободу политических партий и союзов, которые дают возможность людям, объединившись, более эффективно выражать свои гражданские права, сформулированные в „Декларации прав человека” в следующей статье, 21-ой, утверждающей, что

„Каждый человек имеет право принимать участие в управлении своей страной непосредственно или через посредство свободно избранных представителей”, или, иначе говоря, что *управление делами любого общества должно быть формой самоуправления*; оно должно вестись так, как этого желает большинство участников общества; для частного общества правление, а для государства правительство обязано делать не то, что ему вздумается, а то, что требуют и ожидают от него граждане, создавшие

его посредством свободных выборов и доверившие ему дело управления. Самоуправляющееся демократическое государство, по крайней мере по замыслу, — добровольный союз граждан. Оно должно быть выражением их воли. Для проведения ее в жизнь оно облачается всей полнотой власти. Но только для этого. Демократическая власть в государстве, как и в любом человеческом союзе, это, в идеале, — сами граждане, сами члены союза. И в этом активном гражданском праве и лежит разрешение противоречия, которым мы занимаемся.

Так, в нашем примере свободно заключенного договора о найме, не обеспечивающем прожиточного минимума, закон о минимальной зарплате (если такой существует) может быть лишь последней гарантией права на достойный гражданина образ жизни, а государство всего лишь гарантом, выдавшим эту неизбежно минимальную гарантию. На практике в современной свободной государственности защиту прав и интересов трудящихся берут на себя профессиональные союзы. Они выставляют требования и в порядке свободного соглашения добиваются заключения коллективных договоров с предпринимателями, — в том числе и с государством, — обеспечивающих их членам условия работы, зачастую намного лучшие, чем это гарантировано законом.

Разумеется, профсоюзы не могут и не должны узурпировать функции государственной власти. Разумеется, государство — не то, что возникающие и действующие в нем добровольные и недобровольные объединения граждан. Но и объединения эти — не то, что остальные граждане. Займемся ими.

СВОБОДА СОЮЗОВ

СВОБОДА СОЮЗОВ И СВОБОДА ВСТУПАТЬ В СОЮЗЫ

Система прав человека в наше время разработана очень четко. Во „Всеобщей декларации прав человека” ООН мы имеем документ международного значения, перечисляющий эти права. В эту Декларацию включено и право человека вступать в союзы с другими людьми. Статья 20-ая Декларации, как мы только что упоминали, гласит: „Каждый человек имеет право на свободу мирных собраний и ассоциаций. Никто не может быть принуждаем вступать в какую-либо ассоциацию”. А в статье 23-ей, трактующей о труде, в пункте 4-ом добавлено: „Каждый человек имеет право создавать профессиональные союзы и входить в профессиональные союзы для защиты своих интересов”.

Но это и все. Право вступать в союзы признано неотчуждаемым правом человека и гражданина. Это — индивидуальное право каждого, и в качестве такового оно и включено в Декларацию. Но если поставить вопрос о правах общественных союзов, то ответить будет труднее. Множество их, после соответствующей регистрации, признаются юридическими лицами и приобретают соответствующие права. Коммерческие фирмы, профессиональные союзы, ассоциации врачей, писателей, любителей природы, благотворительные общества, кооперативы, политические партии могут заключать договоры, прини-

мать обязательства, приобретать имущество, издавать собственную литературу, устраивать собрания и съезды. Но эти права и свободы не систематизированы в декларации, хотя бы отдаленно подобной „Декларации прав человека”. Современное правосознание, по-видимому, еще не чувствует в этом потребности. Никому и в голову не приходит сказать, что права союзов стоят выше государственной власти, что они принадлежат этим союзам от природы. Никто еще не перефразировал Руссо: „союзы возникают свободно, а мы видим их всюду в цепях!” Правом соучастия в государственной власти обладают только политические партии. Права союзов даруются властью и в любой момент могут быть видоизменены, расширены или сужены, а в пределе — и вовсе отобраны. В системе современной демократии любой член любого союза обладает политическим правом избирать и быть избранным, соучаствовать в образовании государственной власти. Союзы как целостные образования этого права лишены. Исключение составляют политические партии, и сделано это исключение лишь потому, что партии суть специфически политические союзы, создаваемые специально для участия в политической жизни. На практике это ведет к тому, что политическая жизнь всей нации монополизируется партиями.

Свобода вступать в союзы, как видим, не то же самое, что свобода союзов. Права человека не то же самое, что права человеческих сообществ. Становясь юридическим лицом, союз граждан сам не становится от этого гражданином. Быть может, так и должно быть, а быть может, и нет. Посмотрим.

В современной парламентарной демократии единственным политическим полноценным союзом при-

знается государство. Оно рассматривается как самоуправляющийся союз равноправных граждан, составляющих нацию. Вся политическая жизнь нации строится на противопоставлении: личность — общество, гражданин — государство. Это отражено в системе всеобщих, равных, прямых и тайных выборов. Это значит, что выбирают все граждане, что каждый гражданин обладает только одним голосом, что он выбирает непосредственно и прямо в высший орган демократической власти, в парламент, и что он голосует тайно, то есть вне какого бы то ни было контроля со стороны какой бы то ни было организации. Ничего между гражданином и государственной властью в замысле парламентарной демократии не должно было бы быть, и политическим партиям приходится приспособливать свою деятельность к этому основному принципу. Существуют граждане и существует государство. Все остальное — второстепенно.

Между тем, задача демократии, понимаемой как самоуправление народа, нам кажется, вовсе не сводится к разделению властей и периодическим выборам депутатов. Ежедневно и ежечасно она — в деятельности свободных и автономных общественных союзов, которые не организуются сверху государственной или партийной властью, но вырастают снизу по воле объединяющихся в них граждан.

Глава о демократии в „Общественном договоре” Жан-Жака Руссо не случайно оканчивается его знаменитым утверждением, что для того, чтобы осуществить совершенную демократию, нужны не люди, а боги. Это верно в том смысле, что демократическое правление тем совершенней, чем совершенней осуществляющие его граждане. Но дело не только в совершенстве граждан; общество состоит не просто из

определенного числа людей, составляющих народ, и государственной власти, разделенной, согласно Монтескье, на исполнительную, законодательную и судебную. Государственная власть возвышается над сложным конгломератом различных общественных объединений, союзов, ассоциаций, организаций.

Человек — не изолированный от этих объединений и союзов социальный атом, как склонны были думать основатели либерально-демократической государственности. Он, конечно, сам по себе, но он в то же время всегда сын или дочь определенных родителей, член определенной семьи, он учился в определенном классе определенной школы, он занят работой на определенном предприятии, в свободное время он общается и дружит с определенными людьми. Словом, он проявляет себя, говоря словами древнего Аристотеля, как „зоон политикон”, „животное общественное”.

Социальная жизнь не есть только внешняя, из утилитарных соображений объяснимая форма человеческого бытия. Никакого „общественного договора” для общей пользы люди никогда между собой не заключали. Социальное бытие совершенно так же первично, как индивидуальное. А то, что человеческая жизнь никогда не проходит в одиночестве, но во всех ее областях, начиная с семьи и экономической взаимопомощи и кончая высшими духовными функциями, имеет форму общественной жизни, совместного бытия и содружества, — это есть необходимое выражение исконной солидарности, лежащей в самом основании человеческого бытия. Не потому человек живет в обществе, что многие отдельные люди объединяются между собой и заключают „общественный договор”, находя такой способ жизни

более удобным и выгодным. Нет, люди живут в обществе потому, что человек стал человеком, уже будучи членом семьи и по самому своему существу не умеет и не может жить иначе, потому что он просто немыслим иначе, как в качестве члена общества, подобно тому, как, по справедливому слову Аристотеля, рука или нога могут вообще быть лишь в составе целого тела, в качестве его органа.

Но не будем повторять уже изложенную в I части нашу философию общества. Достаточно сказать, что социальный атомизм, на основе которого написаны „Общественный договор” Руссо и „О духе законов” Монтескье, так же плохо отражает действительность, как материализм Гольбаха или Гельвеция. Мы должны рассматривать человеческое общество как самобытную целостную реальность, а не как произвольное объединение отдельных друг от друга индивидов. Более того, общество, окружающая общественная среда, семья, школа, производственный коллектив суть та конкретная реальность, в которой живет и действует конкретный человек и гражданин. Изолированно мыслимый индивид — пустая абстракция. Лишь в соборном, общественном бытии, в единстве того или иного „мы” подлинно реально то существо, которое мы называем человеком.

Вот почему между гражданином и государством включается мощная сфера общественных групп, объединений, союзов, к которым в различной степени и в различных комбинациях принадлежат иногда совершенно разные, а иногда и одни и те же люди. Классовая принадлежность, классовое самосознание и классовые интересы играют во всем этом свою

роль, разумеется. Но классовая солидарность — далеко не единственный вид солидарности.

Исторически, на заре современной демократии свободу союзов труднее всего было отвоевать у государственной власти, привыкшей в эпоху абсолютизма опекать всякое общественное и политическое начинание. Подозрительность и враждебность к образованию свободных ассоциаций шла, однако, не только из монархического лагеря. Отцы современной демократии, в частности якобинцы во Франции и Вашингтон и Мэдисон в Америке, подобно Марксу и Ленину, с величайшей подозрительностью относились к образованию политических группировок, которые они обозначали английским словом „fraction”, фракция или клика, полная духом интриги. Вашингтон в своем прощальном послании завещал американскому народу остерегаться фракций и клик, а Мэдисон обозначил их как „некую часть граждан, действия которых в результате того или иного общего им стремления к удовлетворению определенной страсти или интереса противоречат правам других граждан”.

Эта враждебность объясняется тем, что во времена Вашингтона и Мэдисона, то есть в конце XVIII столетия, общество мыслилось атомистически и представлялось состоящим из определенного числа вполне свободных, замкнутых в себе индивидов, каждый из которых обладал правами человека и гражданина, но и только. Ни Монтескье, ни Руссо, ни другие политические мыслители того времени не занимались анализом общественных союзов, видя в них более или менее произвольные объединения, создаваемые для взаимной пользы и выгоды так, как это подсказывает здравый рассудок. Человеческая

личность мыслилась ими отвлеченно, абстрактно, и человек рассматривался как таковой, вне зависимости от его социальных связей. В результате, и в прошлом, да порой еще и в нынешнем веке, многие искренние демократы были склонны противопоставлять личность обществу и думать, что свобода личности предполагает свободу от ассоциаций и корпораций, что личность противостоит не только власти государства, но и всякому общественному воздействию. В 1791 году, на вершине Французской революции, Конвент специальным законом запретил сословные и профессиональные организации. То же было сделано в 1799 году в Англии.

Не будем спорить: разумеется, коллектив в той или иной степени ограничивает свободу личности. Женатый человек менее свободен, чем холостяк; член артели менее свободен, чем самостоятельный предприниматель. Разумеется, цеховые корпорации средневековья ограничивали свободу ремесла, а член современного профсоюза жертвует своим правом самостоятельно договариваться с работодателем. Но право вступать в союз со своими единомышленниками, образовывать ассоциацию для защиты общих интересов, право объединяться с тем, чьи стремления он разделяет, принадлежит к естественным правам человека. Вступая в какой-либо союз, человек, конечно, ограничивает свою свободу. Но кто может отнять у него его естественное право на самоограничение? И развитие демократии, как мы видим из „Всеобщей декларации прав человека”, постепенно признало это право.

Разумеется, не только солидаристической, но и всякой общественной мысли всегда было ясно, что человек живет в обществе. Но во времена Вашинг-

тона и Французской революции общество в основном состояло из отдельных самостоятельных, ведущих индивидуальное хозяйство крестьян, ремесленников, купцов, землевладельцев, предпринимателей. Отношения найма и экономической зависимости были отношениями хозяина и батрака, подмастерья, приказчика, крепостного, рабочего. Хозяин был не только юридическим, но и физическим, живым лицом, таким же конкретным человеком, как и его подчиненный, все они были к тому же подданными одного монарха или гражданами одной республики.

В современном высокоиндустриализированном обществе дело обстоит сложнее; это общество недаром называют „плюралистическим”; оно, в сущности, состоит из сплошных коллективов, обществ, объединений, ассоциаций и корпораций, преследующих свои интересы и проповедующих свои идеи и обычно не имеющих единоличного хозяина. И тут раздаются голоса, характеризующие такое общество как „общество ассоциаций”, и есть люди, видящие в этом своего рода „новый феодализм”. И если не всем, то многим социологам разделение общества на разнообразнейшие союзы и коллективы, преследующие свои цели, защищающие свои интересы и образующие целенаправленные единства, представляется более существенным, чем деление на имущественные классы.

Изучение малых социальных групп, „конкретных сообществ” и их специфического влияния на входящие в них личности — дело социологии и психосоциологии. Политическую мысль бесчисленные союзы, из которых состоит общественное целое, интересуют только со свойственной ей политической точки

зрения. Ей надо оценить политическое значение и политическое влияние, которое свободно формирующиеся союзы граждан оказывают на государство и общество, ту политическую роль, которую они играют в выборе направлений общественного развития и выработке государственных решений. Ей надо определить их права и обязанности и сказать, как управлять ими.

Единой классификации общественных союзов пока не выработано. Различны соображения, по которым тот или иной человек входит в тот или иной коллектив. Различна глубина и сила, с которой он чувствует себя с ним связанным. Различна степень его солидарности с другими членами данного коллектива, готовность к труду и жертвам ради поставленной им общей цели. Между крепко спаянной группой единомышленников, готовых на все ради общего дела, и акционерным обществом с ограниченной ответственностью разница огромна. Но и то и другое могут оказывать влияние на политику и могут быть демократичны и антидемократичны в своей структуре и в своих целях. Об этом влиянии, этих структурах, этих целях, о характере солидарности, определяющей и внешний облик, и внутренний смысл любого человеческого союза, о специфических свойствах, о правах и обязанностях, лежащих на каждое общее „мы“, нам, солидаристам, следует особенно много думать.

Современное государство должно, очевидно, считаться не только с отдельными гражданами или классами граждан. Оно должно принимать в расчет всю совокупность и все разнообразие общественных союзов, учитывать их интересы, их цели,

возможности и потребности их развития. В современном государствоведении принято говорить о плюралистическом обществе. И хоть понятия народа и нации отнюдь не фикции, говорить об единой воле народа представляется далеко не всегда оправданным. Современное либерально-демократическое управление зачастую ограничивается поиском равнодействующей между различными, хотя далеко не обязательно противоборствующими интересами; диктатура хочет подчинить всех интересам одной господствующей общественной группы (в Советском Союзе — КПСС); солидаристическая государственность стремится уравновесить и гармонизировать интересы, дать каждому свое с таким расчетом, чтобы моменты солидарности перевешивали моменты соперничества и борьбы, чтобы совместное существование было предпочтительнее раздельного.

С солидаристической точки зрения, государственная власть в игре общественных сил должна выступать не только как законодатель и блюститель законов. Перед ней встает задача координации и солидаризации деятельности различных общественных союзов, которые, со своей стороны, стремятся оказать на нее то или иное влияние.

Современная политическая мысль сейчас много занимается изучением всякого рода общественных групп и объединений. На Западе их называют обычно „ассоциациями”, „союзами” или „сообществами”; в советском словоупотреблении бытует термин „общественные организации”. Термин этот опирается на унаследованную от прошлого века традицию проводить резкое различие между государством и обществом. Политическое изучение союзов или обще-

ственных организаций ставит себе целью уяснить то влияние, которое эти союзы или организации оказывают на выработку и принятие политических решений. В этом чисто политическом аспекте их обозначают как союзы, представляющие интересы охватываемых ими граждан, или как группы, ставящие себе задачей давление на инстанции власти, а деятельность их — английским словом „lobby”, которым обозначается также фойе британского парламента.

Для нас дело здесь не в названии, а в той политической функции, которую берут на себя такие объединения; эта функция, по существу, есть выдвижение и обсуждение законопроектов, критика правительственных мероприятий, подготовка выступлений депутатов, выработка требований к государственной власти. В схеме разделения властей тут можно было бы говорить о „совещательной власти” или „власти советников”, о которой говорил уже Аристотель. Но в структуре современной либеральной демократии она не предусмотрена и вынуждена, впоследствии этого, проявлять себя в „лобби”, в фойе, в кулуарах, неформально, неофициально и зачастую негласно. Но фактически она существует и в искаженной форме проявляет себя также в том, что выражается в модных сейчас на Западе разговорах о „внепарламентской оппозиции”, о „давлении улицы” и о „влиянии” тех или иных „кругов”.

Найти ей закономерное и законодательное выражение значит узаконить политическую функцию общественных союзов, дать им право политического голоса, вывести их из фойе в зал заседаний парламента.

Об общественных союзах, объединенных общностью интересов, на Западе существует богатая литература. На русский язык из этой литературы не переведено ничего или почти ничего. О теоретическом органе ЦК, журнале „Коммунист“, не стоит и говорить. В нем преобладают статьи типа „Жизненная сила социалистических преобразований“ и „Программа коммунистического воспитания молодежи“. Но и в „Вопросах философии“, которые фактически приняли на себя функцию несуществующего в Советском Союзе социологического журнала, в 1970 году серьезная статья доктора Андреевой „О соотношении микро- и макросоциологии“ появилась только в связи с VII международным социологическим конгрессом.

Советскому интеллигенту, как правило, едва известны даже имена Гумпловича, Гурвича, Лазарсфельда, Морено, Мертона. Да и о социопсихологах мирового масштаба — Хорни, Фромме, Маргарите Мид — он слышал в лучшем случае лишь кое-что стороной. Ряд советских социологов занят полноценными эмпирическими исследованиями. Но между этими конкретными, часто превосходными, работами и социологическим обобщением, пригодным для того, чтобы лечь в основу политической мысли, зияет пропасть. И понятия „классового сознания“, „политической воли масс“, „интересов буржуазии“ и тому подобные продолжают господствовать в политических построениях. Книга, озаглавленная „Множественность интересов и выработка политических решений“ в Советском Союзе немыслима не потому, что советские ученые не видят этой проблемы; но они

не могут над ней работать, потому что выросший из марксистского понимания общества ленинский принцип партийности ведет к монопольному господству интересов только одного общественного союза — коммунистической партии.

Между тем, марксизм родился и вырос сто лет назад в эпоху атомистического взгляда на общество. В политической мысли того времени господствующей идеей был либерализм, тесно связанный с бурно развивавшимся капиталистическим способом производства. В его политическом оформлении либерализм немыслим без свободы частной инициативы и абсолютизации права собственности как права употребления и злоупотребления (по-латыни „*jus utendi et abutendi*”) по отношению к любому имуществу, которым владеет то или иное юридическое лицо.

Либерализм наполняет собой целую эпоху. С тех пор, как один из крупных промышленников Франции на совещании, созванном великим опекуном французской экономики того времени Кольбером, сказал ему „*laissez nous faire*”, „дайте нам делать самим”, предоставьте нам больше свободы, не вмешивайтесь в наши дела, эти слова стали девизом эпохи, помогли сделать принцип самостоятельности фундаментом демократического управления и стали неотделимы от демократии.

Равенство прав и возможность участвовать в политике государства, вместе со свободой договоров и конкуренции создавали благоприятную атмосферу для экономического роста и образования огромных состояний. Идеи либерализма были настолько жизненны, что глубоко проникали в сознание человечества; современная демократия была создана именно на этих идеях, и до сих пор учебники гражданского

права, даже в социалистических странах, оперируют понятиями собственности, договора и наследования.

Между тем, в недрах либерального общества шло глубокое перерождение. Когда отцы классического либерализма думали об общественном устройстве, они представляли себе общество, как состоящее из отдельных, независимых друг от друга граждан. До известной степени это представление отвечало тогдашней действительности. Государство того времени и в действительности имело дело с самостоятельными крестьянами, самостоятельными землевладельцами, ремесленниками, предпринимателями. Значение общественных союзов было относительно невелико.

И примечательно, что справедливый протест против эксплуатации человека человеком со стороны Оуэна, Маркса и других ранних социалистов исходил из того же атомистического представления об обществе. Возмущенные действительно нестерпимым положением рабочих, социалисты призывали их к объединению по признаку подобия, к классовой солидарности, к защите своих прав и интересов. Личность у них точно так же противостоит обществу, как у Руссо, Локка, Рикардо или Адама Смита. И совершенно естественно, что атомистическому индивидуализму либерально-капиталистического жизнеощущения социалисты противопоставили такой же атомистический классовый коллективизм, построенный на солидарности одинаковых людей, находящихся в одинаковом положении. В формуле „свобода, равенство и братство” они просто перенесли ударение со свободы на равенство.

Считая наибольшим злом капитализма несправедливость и неравномерность распределения нацио-

нального дохода, большую долю которого присваивают себе те, кто, по их мнению, меньше всего трудится, они высказались за уничтожение частной собственности и передачу государству всех средств общественного производства.

Социалистическая критика пороков капиталистического строя была во многих отношениях правильной. Но положительные идеалы социалистов и особенно средства их осуществления оказались, тем не менее, порочными. Социалисты рассчитывали, что с переходом экономического руководства в руки государства хозяйство станет еще доходней, и в результате можно будет улучшить положение широких масс трудящихся. Этот расчет оказался неверным.

Советский опыт строительства социализма обнаружил, прежде всего, что государство становится лишь орудием в руках коммунистической партии, а сама партия — в руках ее верховного руководства. Хозяйственный бюрократизм душит всякое плодотворное начинание. Содержание громоздкого аппарата управления пожирает всю экономию, достигаемую концентрацией капитала и повышением коэффициента эксплуатации труда. Неудачные мероприятия и плановые просчеты принимают сразу государственные масштабы и сводят на нет всю пользу достижений.

В то же время социализм не в состоянии удовлетворить и требования трудящихся. Переход всех средств производства в монопольное владение партийного государства не разрешает ни одного из жизненных для рабочих вопросов. Продолжительность рабочего дня, заработная плата и другие условия труда остаются на государственном предприятии

теми же, что и на частном. Отдельный рабочий так же далек от управления государственной фабрикой, как и частной. Он так же подчиняется дисциплине, исходящей от начальства, как и на капиталистическом предприятии, и даже оказывается в еще большей зависимости, так как государство могущественней и властнее других хозяев и конфликт с ним безнадежнее.

А между тем, современный рабочий добивается как раз права голоса в делах своего предприятия. Он не хочет, чтобы демократия кончалась у ворот завода. И когда в передовых индустриальных странах рабочий, в лице своих специально выбранных представителей или в лице своего профсоюза, хоть до известной степени контролирует деятельность и доходы хозяина, он сознает, что у него есть права. Но когда в порядке пресловутого треугольника он представлен только маяками, передовиками и новаторами, да активистами профсоюзного движения, это представительство — фикция чистейшей воды.

С психологической точки зрения, всегда оставалось непонятным, каким образом социализм достигнет того, что все будут самоотверженно работать непосредственно на общее благо. Опыт воспитания коммунистического сознания в странах социализма не нашел в этом отношении никаких новых методов и не достиг никаких результатов.

Повторим еще раз: для нас, солидаристов, демократия не сводится к народоправству и тем более не сводится к либеральной парламентской республике. Мы уже не раз говорили: самое ценное в демократии — это принцип автономии личности и принцип автономии союзов. Ибо, по сути дела, автономно не только человеческое „я”, но автономно и челове-

ское „мы” как результат объединения людей в самостоятельные, самодеятельные союзы.

Но говоря о принципе автономии, нужно помнить, что хотя корни его можно проследить в античной философии и христианском вероучении, политически это еще очень новый, еще совсем молодой принцип. И автономия личности в демократии не есть нечто достигнутое, установившееся, законченное. Демократия как самоуправление совсем не есть факт, не есть данность, а есть задание. Реализация солидарности и свободы, составляющая ее вечную ценность, есть бесконечная творческая задача.

И вовсе не трудно убедиться в том, в чем марксисты правы: современная либеральная парламентская демократия вовсе не везде и не во всем демократична.

В частности, в политических партиях господствует олигархическое начало. Их лидеры практически несменяемы или очень трудно сменяемы, а смена их ведет к существенным изменениям и во внутренней жизни, и в политике партий. В своей внутренней организации политические партии непроницаемы для избирателей и даже для общественного мнения. Как правило, партийные комитеты состоят из лиц, вовсе не избранных народом. А между тем, лидеры партий оказывают едва ли не решающее влияние на ход работ законодательных собраний.

Но наиболее ярко это выражено как раз в партиях тоталитарного типа, примером которых могут служить фашистские и коммунистические организации. Не будем цитировать Гитлера и Муссолини, но напомним, что автором принципа партийности был Ленин и что именно по Ленину „одна уже постановка вопроса, диктатура партии или диктатура класса,

партия вождей или партия масс, свидетельствует о самой невероятной и безысходной путанице мысли"... И дальше: „Всем известно, что массы делятся на классы, что классами руководят обычно и в большинстве случаев, по крайней мере в современных цивилизованных странах, политические партии; что политические партии, в виде обычного правила, управляются более или менее устойчивыми группами наиболее авторитетных, влиятельных, опытных, выбираемых на самые ответственные должности лиц, называемых вождями". „Договориться до противоположения диктатуры масс диктатуре вождей есть смехотворная нелепость и глупость”.

По марксистско-ленинской схеме, рабочий класс — это авангард человечества, коммунистическая партия — авангард рабочего класса, а вожди (хотя это и не так четко выговаривается) — авангард партии.

Выделение роли партии здесь не случайно. Ибо с существованием каких бы то ни было общественных организаций коммунисты согласны мириться только в том случае, если коммунистическая партия составляет в них руководящее ядро. Иными словами, если эти организации не автономны, то есть не самостоятельны в своих действиях и находятся под постоянной партийной опекой, превращающей их, по сути дела, в органы партийной власти.

Свобода общественных союзов в СССР так же фиктивна, как и все остальные свободы, ибо главная задача партийного ядра в каждой общественной организации состоит как раз в том, чтобы, проводя в жизнь указания вышестоящих органов партии, обеспечить в этих организациях подход с партийных позиций, то есть использовать их для укрепления и расширения активной несвободы.

Советский человек противостоит в силу этого советской власти в полном и безнадежном одиночестве, а там, где ему удастся опереться на единомышленников или договориться без партийного посредничества, эта опора или эта договоренность считается незаконной и при случае карается.

Но анализ советского общества — вопрос особый; атомизация его искусственна. Она существует, лишь пока существует организационная монополия партии. Снимите ее — и общественный плюрализм тотчас же развернется на всей территории России. Коммерческие и производственные объединения, профессиональные союзы, организации писателей, художников, врачей, педагогов, любителей природы и охранителей памятников старины, освобожденные от „руководящего ядра“, заживут полнокровной самостоятельной жизнью. И плюралистическая социология, с ее тонкими различиями между различными видами общественных объединений и анализом связывающей их солидарности, станет желанной советницей политики.

ОБЩЕСТВЕННЫЕ СОЮЗЫ И ДЕМОКРАТИЧЕСКОЕ УСТРОЙСТВО

Для современной научной мысли атомистические представления об обществе принадлежат прошлому. А для современной политической мысли ясно, что если атомистический индивидуализм капиталистического хозяйства ведет к несправедливостям и не удовлетворяет требованиям человека, то коллективизм социалистического хозяйства может удовлетворить их еще меньше: он так же атомистичен и так

же не соответствует первозданным свойствам человека как существа общественного. И тот, и другой забывают, что человеческая личность представляет собой открытую систему, а человеческое общество не есть механическая сумма лиц, что народ, государство, население той или иной территории и прежде, а особенно в наше время, состоит из множества больших и малых сообществ, организаций, ассоциаций и корпораций самого различного рода, семей, хозяйственных предприятий, союзов единомышленников и т. д.

Человеческое общество по мере своего исторического развития становится все более и более плюралистичным, и в наше время все более и более отчетливо осознает этот свой плюралистический характер. По мере этого осознания пересматривается и политическое устройство. Становится все более ясно, что задача управления — связывать между собой не только отдельных граждан, но и создаваемые этими гражданами общественные союзы, управлять не отдельными гражданами, а их сообществами. Задача государства и права — преодолевать противоречия, возникающие не только между отдельными гражданами, но и между отдельными группами граждан, связанными между собой общими интересами и выгодностью совместных действий.

Деление народонаселения на классы, выражающие свои интересы в политических партиях, есть поэтому только первая, крайне несовершенная форма демократии. Демократизация внутренней структуры государств, называющих себя демократическими и искренне стремящихся обеспечить своим гражданам все возможности автономного развития, в сущности, сегодня еще далеко не закончена.

Бюрократический и административный государственный аппарат даже самых демократических государств построен вовсе не демократически. Его структура не просто иерархична, но бесконтрольно иерархична. Подчиненный персонал в этом аппарате и перед этим аппаратом практически куда более незащищен и бесправен, чем рабочий перед предпринимателем.

Но и в хозяйственно-индустриальном устройстве мы видим то же. Отношение рабочего или служащего к хозяину, к директору, инженеру или мастеру есть почти исключительно отношение бесконтрольного властвования и подчинения. И социалисты правы, когда говорят, что демократия останавливается у ворот завода. Ввести ее внутрь, превратить предприятие в подлинный общественный союз, в солидарную трудовую группу, сделать рабочих и служащих полноправными соучастниками общего дела — важнейшая задача ближайшего будущего, над которым уже начинают работать и хозяйственники, и политики передовых индустриальных стран, раздавая рабочим акции и давая им право голоса и решения вопросов развития производства.

Но задача эта отнюдь не разрешена. И современная демократия еще только демократия политическая. До хозяйственного самоуправления ей очень далеко.

Общественные союзы любого характера не получили еще в современном демократическом устройстве полноценного „права гражданства”. Они суть в нем признанный и терпимый факт; они дееспособные юридические лица. Но, определяя социологически всю структуру индустриального общества, они

до сих пор лишены правового пути в политическом определении его судеб. Их значение и политическая роль только еще начинают намечаться и нуждаются в юридическом оформлении. Этому оформлению должен предшествовать анализ.

„Союзы” или „общественные организации” суть наиболее общие понятия, употребляющиеся при изучении обладающих внутренней структурой групп как в плюралистической демократии, так и в социалистическом обществе. Понятие „общественные организации” несет в себе элемент традиционного противопоставления общества и государства. Термин „союз” или, если хотите, „ассоциация”, связан с понятием товарищества, не обязательно добровольного. В разнообразной деятельности этих „общественных организаций”, „союзов” или, скажем еще шире, „сообществ” нас интересует, однако, прежде всего политическая сторона дела, те требования, которые они ставят к государственной власти, и то влияние, которое они на нее оказывают. Нас интересует тот факт, что сознательно или несознательно они соучаствуют в выработке политических решений, направляющих общественную и государственную жизнь.

В современном обществе ассоциации плодятся, как грибы после дождя. Чтобы придать юридическое лицо любому общественному союзу, в большинстве демократических государств достаточно дать ему название, составить Устав, избрать правление, объявить цели деятельности новосоздаваемой ассоциации и зарегистрировать все это в суде. После этого союз правомочен. И, не говоря пока о политических партиях и союзах, создаваемых специально для политической деятельности, отметим, что в ре-

шении политических вопросов оказываются заинтересованными почти все ассоциации, в том числе и самые, казалось бы, далекие от политики, вроде общества защиты животных, требующего от парламента издания закона, обязывающего владельцев регулярно прогуливать своих собак, или содружества филателистов, протестующего против злоупотребления выпуском почтовых марок.

Удивительного тут ничего нет. Законодательство и управление, а иначе говоря, политические вопросы, касаются не только каждого гражданина, но и любого сообщества граждан. И, подобно отдельному человеку, каждая ассоциация стремится отстоять свои политические интересы и взгляды.

Почти повсюду общественные союзы делятся на два вида: на ассоциации, солидаризирующиеся в силу общих материальных интересов, и ассоциации, солидаризирующиеся ради служения той или иной общей цели, не приносящей их членам прямых выгод. К первым следует отнести все экономические объединения, фирмы, акционерные общества, кооперативы и профессиональные союзы, ко вторым — религиозные общины, филантропические и культурные общества, а с определенными оговорками и политические партии. Это деление практически очень удобно и нередко оформляется юридически, поскольку ассоциации, не ставящие себе коммерческих целей, в большинстве демократических государств освобождаются от налогов. Но и в том, и в другом случае они солидаризируются вокруг общей цели, общего предмета, общего интереса, материального или духовного. Члены музыкального общества солидарны между собой в силу их общей любви к музыке; члены акционерного общества солидарны в своей заин-

тересованности в том, чтобы их предприятие приносило доход.

Общность классовых интересов и вытекающая из этой общности классовая солидарность — не исключение. Но классовые интересы — дело куда более абстрактное, чем интересы музыкального объединения или акционерного общества. В XVIII веке люди склонны были думать, что национальные интересы суть нечто вроде равнодействующей, слагающейся из интересов отдельных граждан. Маркс и Энгельс склонны были представлять себе интересы рабочих как тождественные и находящиеся в антагонистическом противоречии с интересами капиталистов, что исключало в их глазах самую возможность общенациональных интересов.

Не только солидаристическая, но и почти вся современная политическая мысль исходит из других предпосылок. Общество представляется ей плюралистичным, то есть состоящим из множества разнообразнейших, оформленных и не оформленных, но всегда скрепленных общим интересом союзов. Гармонизация этого множества конкретных интересов с общенациональными, общеклассовыми, общегосударственными интересами дело, конечно, нелегкое, но солидаристическая политика должна быть направлена именно на эту гармонизацию.

И в демократических, и в социалистических странах до сих пор считалось, да нередко и сейчас еще считается, что государственная власть должна защищать народ или класс и его „общую волю” от распада под давлением частных интересов отдельных противоборствующих лиц и групп. Правда, с другой стороны, уже в начале прошлого века английский либерал Иеремия Бентам указывал, что понятие

„общества” как целого, собственно говоря, — фиктивное понятие, и его интересы могут быть установлены лишь путем изучения интересов тех лиц, из которых оно состоит, что осчастливить „народ” как целое нельзя, и задача управления исчерпывается тем, чтобы дать „наибольшее счастье наибольшему числу людей”. Но, даже учитывая это, и монархисты, и республиканцы продолжали твердить о „государственных интересах” и „общей воле” нации.

В наше время, когда общество видится как система, включающая в себя в качестве подсистем огромное множество больших и малых союзов, работа с понятием „общей воли” в значительной мере отодвинулась на задний план, уступив место анализу „общих интересов”, как того стержня, вокруг которого происходит процесс солидаризации. Целый ряд политологов полагает, что не столько в границах государства и нации, сколько в пределах ближайшего коллектива — семьи, школы, цеха — люди общаются и солидаризируются друг с другом в силу общего интереса, в стремлении к общим целям. Используя терминологию знаменитого швейцарского психолога К. Г. Юнга, немецкий политолог Кайзер относит в силу этого интересы к „архетипным содержаниям человеческого сознания” и ставит их в один ряд с нашими представлениями о чести и добродетели. А в первом томе своей „Истории общественных движений во Франции” фон Штейн говорит, что „интерес, поскольку он составляет центр жизнедеятельности каждого индивида и его отношений к каждому другому индивиду, лежит в основе общественного движения и составляет поэтому основу общества”.

Чуть не до середины нашего века слово „интерес” в политической мысли звучало, прежде всего, как

материальная заинтересованность и осуждалась как проявление эгоизма. При всех теориях „разумного эгоизма” и разумного использования эгоизмов, политическая философия склонялась к необходимости противопоставлять частному эгоистическому интересу „общее благо”, пещись о котором и призвана государственная власть. Частные интересы расценивались как движущая сила индивидуалистической борьбы всех против всех, как некое антиобщественное начало. Гегель в своих лекциях по философии истории утверждал, что „интерес проявляется там, где обнаруживается противоречие”. В гегелевской философии права только общее дело может стать проявлением общности, и моральный долг предписывает искать сочетания собственных интересов с деятельностью на благо всех.

Понятие „общего блага”, а в международных сношениях понятие „национальных вопросов” продолжает и ныне играть немалую роль. Но оно все чаще употребляется теперь как синоним компромисса, выработанного в противоборстве общественных группировок, причем управлению ставится задача нахождения компромиссов и координации интересов. Влиятельная группа американских ученых следует здесь за Артуром Бентли, который уже в 1908 году писал, что „управление заключается в адаптации, в приспособлении друг к другу нескольких солидарных, в силу общего интереса, групп в определенной объемлющей их группе или системе”. Равновесие же достигается при этом в силу того, что одно и то же лицо с неизбежностью входит одновременно в несколько различных коллективов. Человек не только гражданин определенного государства, не только сын определенного народа, но и член определенной

семьи, работает на определенном предприятии, посещает определенный клуб, объединяется с единомышленниками на почве увлечения определенной идеей и т. д. Человек выступает в общественной жизни как бы во многих лицах, проявляет себя как „я” в составе целого ряда различных „мы”.

Такой подход к государству и управлению может обойтись без понятия всеохватывающего „общего блага” и склонен обходиться без абстракции „общей воли”. Эти понятия сохраняются лишь для сферы политической этики. В последовательном плюрализме государство рисуется как наиболее объемлющая, но в определенном смысле надстроечная ассоциация, в принципе мало чем отличающаяся от других союзов, составляющих человеческое общество, и играющая свою особую роль лишь в силу своего особого политического и юридического оформления.

Такой подход представляется нам лишь ограниченно верным. Верно в нем то, что государство и в самом деле является объемлющей системой; оно охватывает целый набор разнородных дополняющих друг друга союзов. Но управление ими, нам кажется, отнюдь не исчерпывается их приспособлением друг к другу. Дело в том, что устойчивая, опирающаяся на традицию и способная творить традицию, государственность опирается на особый, тоже объемлющий общественный союз исключительной солидаризирующей силы, на нацию, и не случайно стремится быть ее правовым и юридическим оформлением. Этот элементарный факт ставит государство в принципиально иное положение, чем любой другой общественный союз; государство должно не только заботиться о благе каждого своего гражданина и не только учитывать и согласовывать интересы каждо-

го союза граждан; оно должно также направлять судьбы всей нации, всей совокупности как граждан, так и созданных ими общественных союзов. И понятие государственных и национальных интересов представляется здесь оправданным.

Не в пример государству, большинство общественных союзов не ставит себе непосредственных политических задач. Но вполне понятно, что политическое влияние и вес могут помочь им и в достижении их неполитических целей. Даже самые далекие от политики общественные союзы рассматриваются поэтому в современной политологии как „pressure groups”, общественные группировки, оказывающие давление на государственную власть.

Анализ задач, которые ставят себе хозяйственные объединения (включая, разумеется, и профессиональные союзы), показывает, что политические задачи лежат для них в непосредственном соседстве с неполитическими. Созданная, согласно социологическим данным по Западной Германии, обобщенная модель хозяйственной или профессиональной организации среднего или низкого уровня, в числе прочего, почти всегда ставит перед собой задачи ориентировать своих членов в вопросах экономического и общественно-политического развития, представлять их интересы перед органами исполнительной власти и законодательным собранием, заниматься индивидуальной консультацией и обслуживанием своих членов, вести активную работу в обществе по разъяснению интересов и целей объединения, сотрудничать с вышестоящим объединением, если таковое имеется.

Эти вышестоящие объединения почти всегда налицо. Превращение малых союзов в большие и раз-

ветвленные корпорации, создание „союзов союзов” подсказывается всей структурой современной общественной жизни. И если мы имеем то, что на советском политическом языке называется „капиталистическими монополиями” (объединения производственных и торговых предприятий, зачастую под одной фирмой), и трудовые монополии в лице мощных объединений профсоюзов, то с аналогичными процессами мы имеем дело и во всех остальных областях общественной жизни. „Ассоциации ассоциаций” или „союзы союзов” не исключение, а правило. И это понятно, потому что организационные формы диктуются, в конечном счете, функциональной нагрузкой, и каждое объединение ищет формы и связи, позволяющие ему наилучшим образом справиться с задачей, ради которой было создано данное объединение.

Разумеется, чем специализированней назначение того или иного объединения, тем меньше оно склонно вмешиваться в вопросы общей политики, но тем легче может приобрести влияние в интересующих его специальных вопросах. Политическая деятельность такого объединения легче приспособливается к требованиям тех, на кого оно хочет повлиять.

Это ведет к известной бюрократизации ассоциаций, к перепоручению забот о создании благоприятной обстановки вышестоящей или даже специально создаваемой для этого обслуживающей организации. Эта тенденция усиливается еще и тем, что исполнительная власть, по понятным причинам, предпочитает иметь дело с ограниченным числом контрагентов, которыми и становятся руководящие органы верхушечных или, если хотите, „надстроечных” корпораций.

Увеличение объема и усложнение деятельности объединенных таким образом союзов вносит в них элементы централизованной иерархической структуры, выдвигая на верхи уже не специалистов того дела, которому объединение хочет посвятить свои силы, но организаторов с юридическими знаниями и политическими навыками. По меткому замечанию знаменитого немецкого социолога и политэконома Макса Вебера, в системе общественных союзов „защита интересов снова становится делом юристов”. Над специалистами данного дела, будь то охрана памятников старины или защита конторских служащих, становятся специалисты ведения дел как таковых, знатоки современной техники и современной государственности, те, кто умеет „нажать на нужные кнопки”. Умение завязывать связи и влиять на общественное мнение играет здесь огромную роль.

Чем большее число членов представляет правление данного общества, тем больше, конечно, его вес, влияние и возможность отстаивать свои интересы. Разрастанию объединений положен, однако, естественный предел. Этот предел кроется в требовании однородности интересов их членов. Объединение неоднородных союзов оказывается недейственным и нежизнеспособным вследствие потери внутреннего единства. Объединение в едином профсоюзе работников различных предприятий и различных отраслей промышленности, разумеется, приносит известные выгоды. Но выгоды эти оплачиваются расхождением интересов отдельных групп членов внутри союза. Химиков нелегко поднять на забастовку в интересах, скажем, рудокопов. Крестьянские ассоциации во многих странах крайне разнородны, а интересы

скотоводов и интересы хлеборобов могут быть и прямо противоположны.

Адресаты или, если хотите, контрагенты влияния и давления, которое оказывают общественные союзы на демократическое государство, весьма различны. Пресловутые „кулуары” парламента, в которых, где-нибудь у колонны фойе или за стойкой буфета, ловкий ходок по делам какого-либо общества держит за пуговицу парламентария, стараясь внушить ему свою идею, ныне не существуют, да, пожалуй, в этом классическом виде никогда и не существовали. „Кулуарные разговоры” с парламентариями, разумеется, имеют место, и в англосаксонских странах есть даже специалисты этого дела, которых называют „парламентскими агентами” или „советниками”. Но ведомые ими разговоры стали „почти такой же формальной церемонией, как приглашение на танго”, по меткому выражению Поттера. Методы влияния на народных представителей, а особенно на правительство, на самом деле тоньше...

Тоньше или грубее, но, к сожалению и беде современной демократии, они продолжают носить характер закулисных махинаций. Они встраиваются в ту политическую реальность, которую принято обозначать как „влияние кругов”, влияние, зачастую решающее, но зачастую же и негласное, неофициальное, скрытое от общественного наблюдения, законодательно неоформленное, укладывающееся в молчаливо признанные приемы социального поведения, но не в закон.

Происходит это потому, что общественные союзы граждан (в том числе и политические партии) в современной системе демократического парламентаризма — это своего рода иностранцы; они не граж-

дане, а лишь юридические лица; политическими же правами обладают только граждане. Атомистический взгляд на общество, лежащий в основе либерально-демократического устройства, ведет к тому, что общественные союзы, *при всем их влиянии и весе, никак не представлены в парламенте, и каждый их член, голосуя, представляет только свое „я“*, искусственно абстрагированное от тех „мы“, в которое оно входит. В политической практике союзы, конечно, имеют голос, но для полноценного его оформления и узаконения за их общим „мы“ должны быть признаны некоторые качества личности.

Это требует глубокого пересмотра целого ряда привычных и, казалось бы, непоколебимых представлений.

КООРДИНАЦИОННОЕ ПРАВО

Мы уже немало поговорили о современном взгляде на общество. Мы уяснили себе, что это общество ассоциаций, общество плюралистическое. Мы даже отметили тенденцию, следуя которой, государство само становится как бы надстроечной ассоциацией: оно не только господствует над множеством охватываемых им союзов, но и волей-неволей подчиняется их влияниям и интересам, подобно тому, как в эпоху феодализма сюзерен господствовал над своими вассалами, признавая, однако, их интересы и права.

И естественно возникает вопрос: что же, и это вы продолжаете называть „демократией“? Да, ответим мы, продолжаем, отчасти по традиции и привычке, но, главным образом, потому, что для нас, солида-

ристов, смысл и ценность демократии не в форме, а в содержании. Для нас демократия не абстрактная „воля большинства”, а то самое, что древний Аристотель называл „политейей”, гражданственностью. (Ирония словоупотребления: сам Аристотель называл „демократией” тиранию большинства над меньшинством.)

При этом мы вовсе не думаем, что демократия есть наилучшая форма власти или хотя бы наилучший способ выбирать себе властителей. Власть народа можно точно так же критиковать, как и всякую другую власть. Народ может быть таким же тираном, как и единоличный деспот. Трудно защищать демократизм, если видеть в нем всего лишь голосящий народ. Как верно пишет Б. П. Вышеславцев, „сущность демократии нужно искать не во властном, а в правовом начале”. Задача же правоустройства — обеспечить неотменимый минимум солидарности между всеми членами общества. Это, конечно, может быть достигнуто путем властного принуждения и государственной опеки, но на этом пути гибнет самостоятельная творческая личность. Другой путь — путь аристотелевской политейи, гражданственности. Это нелегкий путь. Он ищет солидарности при непременно сохранении свободы, ясно видя, что сохранять свободу значит сохранять возможность творческого развития и прогресса. Сторонники демократии давно поняли, что свобода и автономия — это „я сам”, а солидаристы поняли еще, что это также „мы сами” и, отлично отдавая себе отчет во всех несовершенствах и слабостях демократии, поставили себе задачей добиваться, чтобы наше правительство не миловало и карало, а увязывало и согласовывало между собой наши стремления и ин-

тересы, чтобы оно было не всевластным хозяином (даже если большинство из нас выбрало его себе вопреки меньшинству), а координирующей и гармонизирующей инстанцией, чтобы его управление, по слову Бентли, заключалось прежде всего „в адаптации, в приспособлении друг к другу нескольких солидарных, в силу общего интереса, групп в определенной объемлющей их группе или системе”.

В современном плюралистическом обществе, в „обществе ассоциаций” это, как кажется нам, требует особого внимания к вопросам координации, а может быть, даже разработки особого вида права: „координационного права”, как предложил это русский профессор Г. К. Гинс, автор вышедшей в Харбине малоизвестной замечательной книги „От либерализма к солидаризму”.

Начнем с того, что знали уже в прошлом веке: разумно понятый интерес научает человека соблюдать также и интересы того сообщества, к которому он принадлежит. В том случае, когда цель того или иного союза является также и целью входящего в него члена, последний готов поступиться своими личными интересами, чтобы добиться главной цели. На этой почве вырастает психология соподчинения и солидарности, по выражению Гинса, „психология эго-альтруистическая”, наличие которой не позволяет характеризовать устройство человеческого общежития только с точки зрения преобладания в нем эгоистических или альтруистических начал.

При таком подходе отпадают порожденные атомистическим мышлением крайности последовательного индивидуализма и последовательного коллективизма и становится ясно, что, если нельзя навязывать личности цели, которые чужды ей, и нельзя при-

носить личные интересы в некомпенсированную жертву общему благу, то, с другой стороны, так же ясно, что отдельный человек не может обеспечить свои интересы без деятельного соучастия других людей и что сознание этой невозможности — основа всякого общественного порядка, воплощающаяся в правовых началах.

И тут нужно сказать, что до самого последнего времени юридическая мысль придерживалась выработанного в эпоху социального атомизма противопоставления частного и публичного права. В современном законодательстве законы и нормы относятся либо к публичному, либо к частному праву. Третье еще только рождается. Иначе говоря, либо право берет под защиту интересы личности, и тогда это — частное право; либо право берет под защиту интересы общества в его целом, и тогда это — право публичное.

Между тем, в плюралистическом обществе, в обществе, которое рисуется как сложное сооружение, поднимающееся от индивидов — через ряд всевозможных групповых объединений — к государственной общенациональной вершине, ясно сказывается потребность в правовом оформлении межгрупповых отношений, в нормах, которые можно назвать „регулятивным” или „координационным” правом. Это согласительное право, которое имеет перед собой задачу не столько подчинять, сколько координировать, не столько регламентировать, сколько регулировать.

В качестве примера такого рода норм права Г. К. Гинс указывает на полицейские правила, регулирующие уличное движение. Они отнюдь не устраняют свободы передвижения. Они только согласо-

вызывают движение таким образом, чтобы один вид его и одно направление не препятствовали бы другому.

Таковы же задачи координационного права и в других областях. Оно должно искать нормы согласования разнообразных частных и групповых интересов, должно разграничивать их так, чтобы это согласование и разграничение по возможности отвечало интересам и возможностям каждой стороны. Публичный интерес обслуживается здесь лишь косвенным образом, подобно тому, как он обслуживается и охраной личных свобод и самостоятельности граждан. Но, с другой стороны, в этом случае нельзя говорить и о защите частных интересов отдельных лиц, потому что имеются в виду интересы целых сообществ, благополучие которых не безразлично для народа в целом.

Все больше разрастающиеся в современном обществе нормы регулятивного или координационного права отличаются от публичного права тем, что публичное право основано на сознании обязанностей по отношению к государству, как, например, при воинской повинности или уплате налогов. Требования публичного права категоричны и должны быть приводимы в действие представителями власти самостоятельно, по их инициативе, в порядке административного распоряжения или взыскания.

Что же касается права координации, то многие его нормы осуществляются только тогда, когда об этом просят заинтересованные стороны, лица или союзы лиц, как, например, при арбитраже, который назначается по желанию сторон.

Иными словами, публичное право противопоставляет целое — части, государство — гражданину. Пра-

во координации противопоставляет одно лицо или союз лиц — другому лицу или союзу.

От частного права согласительные координационные нормы тоже существенно отличаются. Частное право основано на сознании индивидуальных интересов и личной свободы. Координационное право прививает сознание необходимости согласования и соподчинения интересов. Решение по гражданскому делу имеет силу только по разрешенному иску. Решение регулятивного, согласительного характера становится как бы инструкцией для других аналогичных случаев.

Основная идея этого рождающегося вида права заключается в том, что государство не может и не должно навязывать человеку и гражданину те цели, которые ему чужды, не может и не должно приносить личные или групповые интересы в жертву общему благу иначе, как в порядке исключительных законов, оправдываемых исключительными обстоятельствами. Государство может допускать лишь такие ограничения, вернее такое соподчинение и согласование прав в интересах общей выгоды, которые приносят одновременно выгоду и тем, кто подвергается ограничениям. Но гражданин по собственному решению и усмотрению всегда может пожертвовать, и в своей жизни всегда в той или иной степени жертвует, личными интересами во имя ценностей, которые представляются ему достойными такой жертвы. Он отнюдь не готов добровольно и бесплатно, в порядке трудовой мобилизации, работать там, где ему укажет государство для блага общества в его целом. Он с основанием усомнится в этом благе. Но он сплошь и рядом отдает свое время и труд и жертвует деньги на дело, которое он сам считает

полезным и нужным. И он всегда рад объединиться с единомышленниками, которые, как и он сам, желают послужить тому же делу. На основе общего служения добровольно избранной ценности — будь то собирание почтовых марок или политическая идея — люди объединяются в союзы совершенно так же, как они объединяются для экономической кооперации во имя общих материальных интересов.

Право человека и гражданина на свободу всякого рода союзов подразумевает и необходимость правового регулирования отношений между этими союзами. Действующее в настоящее время законодательство уже дает формально зарегистрированным ассоциациям статус юридических лиц и рассматривает их в плане гражданского права совершенно так же, как лиц физических. (Нюрнбергский процесс, отметим мимоходом, оперировал понятием „преступных организаций“, создавая таким образом прецедент для привлечения ассоциаций как таковых также и к уголовной ответственности.) Разговоры о координационном праве возникли не даром. Подходит время, когда законодателю придется вплотную заняться вопросом правового нормирования взаимоотношений между общественными союзами, возможно, даже выделив эти нормы в особый раздел правовой науки.

Предложение профессора Гинса, разумеется, не претендует дать ключ к решению всей сложной проблематики свобод и прав общественных союзов. Но оно вполне соответствует духу солидаризма, который, согласно „Программе НТС“, „есть система согласования свободных устремлений людей и постоянного преодоления неизбежных общественных противоречий путем сподчинения противоположных

интересов в процессе солидарного сотрудничества во имя общего блага и прогресса”.

В ходе обсуждения „Программы НТС” проблема союзов и в особенности трудовых объединений и трудовых групп дискутировалась и шире. Ибо дело идет отнюдь не только об отношениях общественных союзов между собой и с входящими и не входящими в них гражданами, но и об отношениях этих союзов к государству и с государством, *об их политических правах.*

В последней редакции „Программы НТС” полностью принимается все, что выработано современной демократией в отношении прав территориальных союзов, местных самоуправлений и национальных единиц. Для местных самоуправлений предвидится „ступенчатое представительство”, которое призвано: „отражать и оформлять органическую территориальную структуру государства и нации; выражать насущные интересы и нужды территориально-бытовых групп населения и местного самоуправления в целом; уравнивать и дополнять деятельность прямого представительства, исходя из опыта и сути муниципально-государственного строительства”.

Будущее Российское государство мыслится как союз равноправных народов. Законодательная власть, наряду с избираемым обычным демократическим порядком парламентом, должна осуществляться также „Советом народов” и „Советом труда”.

Это свидетельствует об осторожности, так как в дискуссии по „Программе” не раз поднималась речь о создании „делового представительства”, основанного, — как это и было сформулировано в предыдущей редакции, — „на естественной деловой взаимо-

связи руководящих кругов всякого общественного объединения и его составных частей". Контуров этого представительства, задуманного как выражение политических прав в первую очередь творческих и трудовых союзов, еще не достаточно ясны, чтобы быть зафиксированными в программе. Но уяснить эти контуры и создать представительство, которое отражало бы и оформляло органическую структуру нации и, изменяясь соответственно изменениям этой структуры, выражало бы политическую волю общественных союзов, есть неременная задача солидаристической мысли.

ДЕМОКРАТИЯ У ВОРОТ ЗАВОДА

„Буржуазная демократия кончается у ворот завода". Эта красивая и вызывающая фраза создана в кругах прогрессивной интеллигенции. Она верна и неверна одновременно. Она верна в том смысле, что всякий „завод", всякое предприятие имеет хозяина, которому оно принадлежит. Этот хозяин, будь то частное лицо, общественная организация или государство, решает судьбу предприятия. От него зависит производственная программа, от него зависит заработная плата. От правильности его решений зависит и успех или неуспех работы. Самостоятельность предприятия концентрируется в лице хозяина, предпринимателя или директора, который и несет всю полноту ответственности. Наемный персонал, рабочие и служащие, несут ответственность лишь за добросовестность и правильность исполнения полученных от хозяина распоряжений. Предприятие принадлежит не им, и сами они принадлежат предприя-

тию только определенное число рабочих часов. Они работают не для себя, а за определенное вознаграждение, на которое в случае добросовестной работы они имеют право, независимо от того, оправдан их труд или не оправдан. И если они говорят „наш завод“, то говорят это в нарушение основного принципа хозяйствования. Завод вовсе не их, а государственный или частный, или принадлежит какой-либо общественной организации, городу, акционерному обществу, производственному кооперативу. Хозяин вовсе не обязательно частное лицо, но он владелец предприятия и в качестве такового покупает труд своих рабочих и служащих, не делая их соучастниками своего дела.

Правда, единоличных частных предпринимателей в наше время становится все меньше, и большинство предприятий в капиталистических странах принадлежит коммерческим компаниям, действующим на основе демократических уставных норм. Но демократическими правами пользуются только члены этих компаний, акционеры, совладельцы капитала, а не работающие на их предприятии рабочие и служащие.

Все это верно. Но повторим еще раз, что если принцип автономии, самостоятельности и самостоятельности принадлежит к самой сущности демократии, то *передать право собственности государству*, — как это склонны требовать социалисты и коммунисты, — еще вовсе не значит *убрать хозяина и ввести демократию в ворота завода*. Ибо, если предприятие принадлежит государству, то каким бы демократическим и социалистическим это государство ни было, оно вынуждено поручить управление назначенной им дирекции, которая и принимает на себя

функции хозяина, с той только разницей, что отчитываться оно будет уже не перед покупателем и потребителем, а перед государственной властью. Опытов в этом направлении проделано уже достаточно. Бюрократизма они породили немало. Демократизма в ворота завода они не внесли ни капли.

Расщепление между трудом и капиталом, марксово „отчуждение”, возникшее в ходе развития индустриальной культуры, нельзя убрать никакой перестройкой. Верно, что *демократия и теперь еще останавливается у ворот предприятия. Но верно и то, что самостоятельность предприятий есть условие возможности демократии.* Право на самостоятельный частный почин, на автономное, ни от кого не зависимое ведение своего дела, право на принятие решений и готовность нести ответственность за эти решения — принадлежит к числу неотъемлемых прав человека. Лишить предприятие самостоятельности значит обуздать, а вовсе не расширить начало демократизма.

И вот, ее лишают рабочего. Главная беда индустриального способа производства, как правильно указывал Маркс, лежит в отчуждении, в том, что работающий по найму теряет самостоятельность, перестает быть хозяином своего труда.

И совершенно естественно, что между хозяином предприятия и сотрудничающими с ним наемными служащими, несмотря на сотрудничество, идет и постоянная борьба, в которой объединения трудящихся, профессиональные союзы, стихийно становятся на антикапиталистические позиции. Но что такое профессиональные союзы?

Профессиональные союзы это свободные ассоциации рабочих и служащих. Но, прежде всего, это *ассоциации экономические*.

Как и другие экономические ассоциации, они представляют собой объединения на основе общих материальных интересов. Их прямая задача — защищать материальные интересы своих членов, причем защищать их коллективно, не каждого в отдельности, а всех вместе. Именно профсоюзы, а вовсе не политические партии, как бы они себя ни называли, суть объединения трудящихся, защищающие их интересы от посягательств как со стороны частного, так и со стороны правительственного капитала.

Представлять себе профсоюзы наподобие благотворительных организаций, защищающих несчастных бедняков от беззастенчивой эксплуатации богачей, значит просто не понимать, в чем суть дела. Руководители профсоюзов в современном мире вовсе не самоотверженные добряки, а члены профсоюзов вовсе не беспомощные партии современного общества. Это квалифицированные рабочие и служащие. А современный квалифицированный рабочий отнюдь не последний человек в государстве. Он выносит на трудовой рынок не столько свою физическую силу, сколько свое умение и навыки, чрезвычайно нужные обществу. Чтобы продать их как можно дороже, и организуются профсоюзы.

С точки зрения внутренней, профессиональные объединения в демократическом государстве суть товарищества людей, занимающихся одним и тем же видом труда и коллегиально поддерживающих друг друга. С точки зрения внешней — это картели,

фирмы, специализировавшиеся на торговле и стремящиеся продавать труд своих вкладчиков-членов по максимально высокой цене. И понятно, что, как и в крупных торговых и промышленных объединениях, в профессиональных союзах наблюдается стремление монополизировать свою деятельность и диктовать цены на труд точно так же, как производственные монополии стремятся диктовать цены на предлагаемый ими товар.

Нет сомнений, что профессиональные объединения хорошо оправдали себя на практике. Это вполне демократические организации. В основе их деятельности лежат те же принципы свободы договоров, свободы конкуренции и свободы объединений, что и в основе современной либеральной государственности. Их права выступать от имени своих членов, вести переговоры и заключать договоры никто не оспаривает. Во главе их стоят такие же квалифицированные деловые люди, администраторы и хозяйственники, что и во главе любого другого предприятия. И каждый, кто хоть издали наблюдал за переговорами о возобновлении коллективного трудового договора на том или ином частном или государственном предприятии, знает, что в профсоюзных кассах есть деньги, позволяющие представителям труда объявить, если понадобится, забастовку и заставить предпринимателя платить своим рабочим и служащим максимум того, что он может платить, сохраняя (а иногда, увы, и теряя) свою способность к конкурентной борьбе.

В профессиональные ассоциации объединяются в современном мире далеко не только рабочие. А профсоюзы, борющиеся за повышение зарплаты, всего лишь частный случай профессиональных

объединений, хотя, конечно, и чрезвычайно важный. Существуют профессиональные объединения, сильно отличающиеся от того, что принято называть профсоюзом. Существуют, например, ассоциации частнопрактикующих врачей, крестьянские союзы, объединения мелких лавочных и рыночных торговцев, союзы ремесленников. Но перед ними не стоит проблема отчуждения, и не о них здесь речь. Оглянемся лучше на прошлое профессионального рабочего движения. К сожалению, оно и сейчас сказывается в стиле работы профессиональных союзов и в настроениях, которые вокруг них складываются.

Историческое наследство

Первые профессиональные союзы образовались в Европе в XVIII и XIX веках как организации самопомощи трудящихся. Они опирались на традиции ремесленных товариществ, уже в Средние века требовавших правоустройства ремесленников и, начиная с XIV века, применявших стачку как метод борьбы за укорочение рабочего дня и повышение материального вознаграждения. Связь сказалась и в том, что первые профессиональные союзы в Германии носили название „Всеобщего немецкого рабочего братства”, а в англосаксонских странах тоже назывались „братствами”, подчеркивая солидарность людей, занятых в общей профессии.

Экономические и социальные структуры, однако, в которых этим „братствам” суждено было развиваться, стали между тем совершенно иными. Цеховое устройство, с его мастерами и подмастерьями, уступило место фабрично-заводскому производ-

ству, и дело шло уже не столько о работе самостоятельных умельцев-ремесленников, сколько о труде деклассированного, сбившегося в городе пролетариата, которому действительно нечего было предложить нанимателю, кроме своей физической силы. Парадоксальным образом первые попытки рабочих объединений современного типа объединяли людей без или почти без профессии. Они были задуманы как организации потерявших профессию пролетариев, бывших крестьян и бывших ремесленников, лишившихся своих полей и мастерских, чье умение некуда стало применять. И создавать их начали интеллигенты, считавшие своим гражданским и этическим долгом позаботиться о судьбе обездоленных, взять их под свою опеку и постараться добиться для них сносных условий существования. Не будем описывать еще раз положение рабочего класса в раннем индустриальном обществе. Оно достаточно хорошо известно. Отчуждение, нищета, физическое и моральное разложение, эпидемические болезни, проституция, алкоголизм. Деятели раннего рабочего движения, начиная с Оуэна и Маркса, были совершенно правы, требуя от государства и общества элементарной заботы о рабочих и подкрепляя свои требования угрозой пролетарской революции. Но они ошибались, думая, что профсоюзное движение станет движением политическим, вернее, будет нуждаться в их политической опеке.

История профсоюзов, конечно, перекликается с историей политических движений и политических идей, но она входит отдельной главой в историю свободных ассоциаций, а не в историю партий. Чтобы понять это, достаточно ознакомиться со становлением профессиональных союзов в таких

развитых промышленных странах, как Англия и Франция.

Профсоюзное или, как еще принято называть его, тред-юнионистское движение в Англии началось очень рано, можно сказать, вместе с началом промышленной революции. Первые профессиональные объединения, ставившие себе целью защиту наемных рабочих в вопросах заработной платы и продолжительности рабочего времени, появились уже в XVIII веке. Они подпали, однако, под запрет. Не потому, что они по сути дела были уже своего рода профсоюзами, а потому, что запретивший их закон, так называемый „Комбинэйшн акт” 1799 года, запрещал любые ассоциации граждан, противоречившие господствовавшему тогда атомистическому пониманию человеческого общества, видевшего в любых ассоциациях организации, подрывающие индивидуальную свободу.

Под давлением борющихся за свои права рабочих запрет профессиональных организаций уже в 1824 году был, однако, снова отменен. Последовал быстрый рост профсоюзов, появились союзы ткачей, горшечников, строительных рабочих. Под влиянием Роберта Оуэна уже в 1834 году эти профсоюзы объединились в „Великое солидарное движение тред-юнионов”. В этом объединении было записано уже около полумиллиона членов, но успехи его в борьбе за интересы рабочих были, в сущности, невелики. Не хватало организованности, которая была внесена лишь в 1851 году с созданием „Объединенного Общества техников” — профсоюза машиностроительных рабочих. Это объединение ввело регулярные членские взносы, организовало на их основе взаимопомощь рабочих и создало

реальную базу для ведения переговоров с предпринимателями.

Как и американские профсоюзы, английские тред-юнионы с самого начала признали капиталистическую систему производства и сосредоточились на защите интересов рабочих в рамках этого строя. С созданием „Лиги рабочего представительства” и „Парламентского комитета” в 1891—71 годах тред-юнионы приобретают влияние на законодательство и парламент.

С тех пор британские профсоюзы занимают немалое место в общественной жизни. Они ведут постоянную и, надо сказать, весьма успешную борьбу за экономические интересы рабочего класса, а из их Парламентского комитета выросла в 1906 году современная английская рабочая партия (лейбористы).

Теперешнее объединение британских рабочих, „Конгресс тред-юнионов” охватывает около семисот профсоюзов. Британский рабочий класс благодаря ему надежно защищен. А большего английские профсоюзы и не добиваются.

Аналогично дело обстояло и во Франции.

До революции 1789 года французские ремесленники были распределены по корпорациям. В корпорацию входили как собственники, так и работники мастерских; существовали корпорации кузнецов, часовщиков, плотников и т. д. У каждой корпорации был свой устав, были свои правила. Каждая корпорация, как могла и умела защищала интересы своих членов.

Одним из первых и основных мероприятий революционеров 1789 года было, однако, наряду с привилегиями аристократии, отменить и корпоратив-

ную систему. Основным намерением их было установить полную независимость человека от человека. Отношения человека к обществу должны были быть отношениями единицы к целому, без посредства каких бы то ни было социальных категорий.

Принятый в 1791 году в революционной Франции закон Ле Шапелье запрещал общественные союзы совершенно так же, как и английский „Комбинэйшн акт” запрещал их в королевстве Великобритании. Закон Ле Шапелье, как и „Комбинэйшн акт”, позволял государственной власти обращаться с обществом как с механической суммой ничем не связанных между собой граждан и бороться с любыми общественными союзами. Законы 1799 года и наполеоновский „Гражданский кодекс” 1804 года, обозначившие конец Великой французской революции, подтверждали и закрепляли этот закон. Не отменила его и последовавшая эпоха реставрации. В условиях, созданных законом Ле Шапелье, Франции суждено было прожить всю первую половину XIX века. Даже революции 1830 и 1848 годов не изменили этого положения. Французские либералы еще больше, чем консерваторы, считали любые ассоциации врагами свободы и, как и в Англии, основным этапом индустриальной революции был пройден французским рабочим классом без возможности организовать, чтобы защищать свои интересы.

Первые и очень важные изменения были внесены во французское законодательство не либералами, а Наполеоном III в шестидесятых годах XIX века.

Надо сказать, что в рабочем вопросе Луи-Наполеон Бонапарт вовсе не был реакционером. Еще в изгнании, в сороковых годах прошлого века, он выпустил брошюру, озаглавленную „Пауперизация ра-

бочего класса". В 1864 году, уже будучи императором, он узаконил забастовки и признал право граждан на создание ассоциаций. Принятый при Наполеоне III закон коснулся, однако, в первую очередь, экономических объединений и был продиктован развитием капитализма, требовавшего возможности основывать акционерные общества и заключать договоры, объединяющие не связанные до того друг с другом предприятия. В последние годы его правления, однако, были разрешены и кооперативы, а в 1868 году был отменен, наконец, и параграф уголовного кодекса, каравший основателей незаконных обществ. Это означало, по существу, признание свободы ассоциаций.

Свобода профсоюзов, как таковых, официально еще признана не была, но в 1884 году, в III Французской Республике закон Вальдека-Руссо открыл трудящимся возможность свободно объединяться в профсоюзы и защищать свои интересы, заключая с капиталистами коллективные договоры. Профсоюзы превратились в законного контрагента предпринимателей на рынке труда.

Для современности французская Конституция 1946 года ввела свободу профсоюзов в состав преамбулы, которая гласила:

„Каждый человек может защищать свои права и интересы деятельностью в лоне профсоюза и вступлением в любой профсоюз”.

Действующая французская Конституция 1958 года подтвердила эту преамбулу. И французы и по сей день пользуются свободой ассоциаций, в том числе и профсоюзов, без всяких ограничений.

Ныне мало что осталось и от первоначальных небольших профорганизаций, объединявших рабочих определенных предприятий в определенном районе. Современные профсоюзы — сложные и разветвленные организации с могущественным централизованным аппаратом, располагающим немалыми средствами и способным выдерживать любое давление со стороны любого капиталистического концерна. Все они, однако, по словам главы профсоюза американских текстильщиков Дубинского, нуждаются в капитализме „как рыбы в воде”. Ведь в конечном счете современные профсоюзы — это мощные фирмы, торгующие различными видами труда. В этом их характернейшая особенность.

Однако это случилось не сразу, и профсоюзное движение до сих пор несет на себе груз своего революционного прошлого. Большинство профсоюзов и до сих пор связано с левыми партиями и идеологически враждебно капитализму. Многие профсоюзные деятели и до сих пор с возмущением отбрасывают даже самую мысль о том, что, в сущности, они такие же „менеджеры”, такие же дельцы, как и руководители капиталистических предприятий. Руководители христианских профсоюзов охотно говорят о социальной справедливости и любви к трудовому народу. Социалисты и коммунисты во главе профсоюзов по-прежнему бичуют капиталистический строй, толкуют о преимуществах социализма и требуют национализации предприятий.

Но дело от этого не меняется, а разговоры о миссии профсоюзов во многом напоминают разговоры о миссии свободного предпринимательства в эпоху

зарождения капитализма, особенно в колониальных странах. Отметим мимоходом, что, например, во Франции требования улучшить положение трудящихся труднее всего оказывается провести как раз на государственных предприятиях, и забастовки в общественном и государственном секторах народного хозяйства случаются чаще, чем в частнокапиталистическом секторе.

В условиях свободного предпринимательства на долю профсоюзов выпадает тем не менее весьма важная функция. По словам английской исследовательницы Джоан Робинсон, „профессиональные организации вовсе не являются чужеродным телом в экономике индустриального общества. Напротив, они — важнейшее звено в механизме этой экономики. Давление профсоюзов, противодействующее монополистическим тенденциям крупной промышленности и снимающее часть прибыли в пользу своих членов, необходимо в интересах внутреннего рынка. Оно становится одним из непереносимых условий возможности прибыли. Сильное и организованное рабочее движение снимает одно из опасных внутренних противоречий капитализма”.

В мире, где физическая работа все более перекладывается на плечи механических устройств, а квалифицированный труд становится все более ценным элементом хозяйствования, отношения между капиталом и трудом несравнимы с теми, которые имели место во времена Маркса и Энгельса, в эпоху, когда зарождалось профессиональное рабочее движение.

Не все, но все же многие лидеры профсоюзов тем не менее и сейчас еще придерживаются теории классовой борьбы, радуются, если им удалось организо-

вать забастовку и противодействуют введению демократических начал в современное предприятие. Позиция их в этом отношении вполне подобна позиции капиталистов старого стиля. Противостояние труд — капитал кажется им необходимым условием их деятельности.

Солидаристы думают, что эти профсоюзники ошибаются. Трудящиеся, разумеется, нуждаются в профессиональных организациях, представляющих и защищающих их интересы. Но интересы эти должны быть правильно поняты. Время, когда, по словам „Коммунистического манифеста”, пролетариату было нечего терять, кроме своих цепей, давно прошло, и современному члену демократического профсоюза очень даже есть что терять. Современный квалифицированный рабочий — это ценный специалист, продающий *не свою физическую силу, а свое умение и рабочие навыки*. Он понимает, что и как нужно делать и вполне способен понять целепостановки процесса хозяйствования в его целом. Он созрел, чтобы включиться в этот процесс не в качестве бесправного исполнителя. Он нуждается не только в достойной оплате труда. Он может и должен стать полноправным соучастником и сохозяином того дела, в которое он вкладывает свою энергию. В этом, а не в прибавочной стоимости — проблема века, одна из важнейших нерешенных проблем, над которыми бьется современная политическая мысль.

После второй мировой войны в развитом индустриальном обществе, параллельно с борьбой за повышение устанавливаемых с помощью коллективных договоров ставок заработной платы, профсоюзы непрерывно расширяют список своих требований. Требования соучастия трудящихся в управле-

нии производством, борьбе за то, чтобы каждый трудящийся мог накапливать личный капитал, требование постоянного подъема квалификации и возможности продвижения на лучше оплачиваемые должности стоят ныне во всех этих списках.

Меняется и внутренняя структура профсоюзов. Мы отмечали уже, что современный профсоюз — не благотворительное общество. Во главе их стоят такие же деловые люди, как и во главе промышленных предприятий. Аппарат профсоюзов усложняется и, как все современное общество, показывает тенденцию к бюрократизации. Работа управления профсоюзным движением становится на научную основу. Вопросы производительности труда и ценообразования изучаются методами современной экономической науки. Те же методы применяются в уяснении характера структурных изменений на рынке труда, требований профессиональной квалификации и взаимоотношений между профессиями. Крупные профсоюзы принуждены содержать специальные институты для сбора, обработки и публикации экономических, социологических и технологических материалов.

Переговоры с предпринимателями руководители профсоюзов стремятся вести во всеоружии полного знания вещей, а свои требования к государственной власти они обосновывают с помощью научных доказательств.

Все большую роль в их деятельности играют, помимо прямого увеличения заработной платы, вопросы улучшения положения трудящихся. При этом их деятельность выражается уже не в заботе об отдельных людях или о персонале того или ино-

го отдельного предприятия, но об общегосударственном регулировании. Это выводит круг их интересов далеко за пределы элементарной борьбы между трудом и капиталом. Именно в качестве представителей трудящихся, профсоюзы заинтересованы в развитии жилищного строительства, в пенсионной политике, в вопросах здравоохранения и отдыха, в организации досуга, в народном образовании и участвуют во всем этом с помощью собственных предприятий, финансируемых собственными банками.

Все это вместе взятое превращает профсоюзы в могущественные ассоциации, в одну из движущих сил современного общественного развития.

Профсоюзы сейчас — неперемнная составная часть демократии, но именно они, куда больше, чем политические партии, толкают ее к дальнейшим преобразованиям. Соучастие в выработке равновесия цен и заработков, а не классовая борьба с капиталистами, становится поэтому сегодня первоочередной и ответственной задачей профессиональных организаций. И жаль, что не все профсоюзные деятели это понимают.

Останавливаться на так называемых профсоюзах в социалистических странах мы не будем. Их там нет, там есть только название. Профсоюзы служат там, по формулировке Ленина, „школой хозяйствования, школой управления, школой коммунизма”, являясь при этом „приводным ремнем от партии к массам”. На самом деле они помогают организовать социалистическое соревнование и бригады коммунистического труда, стимулируют передовиков и подтягивают отстающих, распределяют по подсказке дирекции пайки и путевки на курорты.

На вопрос, почему при социализме рабочие никогда не бастуют, они отвечают, что бастовать им и незачем, потому что, будучи хозяевами государства, они тем самым и хозяева производства. Если верить центральному органу советских профсоюзов, газете „Труд”, то мораль советского коллектива безупречна, самочувствие трудящихся на работе превосходно, производительность труда растет, а отдельные лодыри, прогульщики и бракоделы — прискорбные исключения, ничего не меняющие в картине всеобщего удовлетворения существующим порядком вещей.

Спорить с человеком, который называет черное белым, заведомо зная, что оно черное, не имеет никакого смысла. И хочется только сказать, что если при капитализме ввести демократию в ворота завода будет трудно, то при социализме сделать это вообще невозможно. И не в порядке спора, а в порядке простого утверждения очевидного факта отметим только, что отношения классовой борьбы, установившиеся между предпринимателем и рабочим, не исчезают в результате перехода средств производства в руки государственной власти, и рабочие в социалистических странах лишь называются „хозяевами заводов”, на самом же деле лишаются целого ряда прав, защищающих их от эксплуатации частным предпринимателем.

Но вернемся к проблеме, которой мы уже бегло касались, к преодолению отчуждения. Спросим еще раз, можно ли в самом деле ввести демократию в ворота завода? Возможна ли в самом деле демократизация предприятия, соучастие всех членов трудовой формации не только в работе, но и в управлении предприятием?

Предприятие, в котором совместно трудится человеческий коллектив, представляет собой вполне определенную функциональную систему с внутренним и внешним взаимодействием. Это один из распространеннейших и важнейших общественных союзов — трудовая группа или трудовая формация. Характерные свойства этой формации — участие в процессе хозяйствования (в самом широком смысле слова), зависимость от естественных, социальных и культурных условий, определенная длительность существования и *самостоятельность*.

Классифицировать предприятия можно по-разному. Можно различать между коммерческим предприятием, стремящимся к получению прибыли, и предприятием, стремящимся обслуживать своих клиентов лишь на основе покрытия расходов; можно различать между предприятием частным, управляющимся одним лицом, хозяином и собственником, и между предприятием, принадлежащим обществу или государству. Но дело не в этих различиях. Общее для всех предприятий то, что в каждом из них, — будь то завод, симфонический оркестр или учебное заведение, — в интересах поставленной цели, вырабатываются и принимаются решения, удачные или неудачные, и что, принимая эти решения, руководство (а в конечном счете и все участники предприятия) несет за них ответственность и принимает риск, который оно не может переложить ни на кого другого.

Процессам выработки и принятия решений посвящено в наше время немало исследований. Можно смело сказать, что значение этих процессов осознано

ныне полностью. Можно считать доказанным, что продуктивность любого предприятия не есть простая сумма продуктивности каждого из его участников, но результат их взаимодействия, их трудовой солидарности. И нет никаких сомнений, что чисто человеческие отношения — дружба или вражда, солидарность или соперничество — играют внутри коллектива не меньшую роль, чем внешние условия работы.

После исследований Майо и его сотрудников уже не оспаривается, что *достижения каждого отдельного работника в значительной мере зависят от поведения его сотрудников*; иначе говоря, продуктивность той или иной трудовой формации зависит не только от личных способностей, но и от настроенности коллектива как целого.

Внутри каждого предприятия, наряду со связями между непосредственными сотрудниками, образуется ряд неформальных, попросту дружеских связей, со своей стороны влияющих на производственную атмосферу и самочувствие занятых в производстве людей. Воля к труду, а с ней вместе и производительность труда, по мнению специалистов, на 25—30% зависит от физического и морального самочувствия работающих.

Наметившееся уже в конце двадцатых годов учение Л. С. Выготского о доминанте поведения как сознательной установке, позволяющей преодолевать трудности и отвлекаться от помех, во многом предвосхитило работы западных ученых, увлекавшихся в том время тейлоризмом и психотехникой.

Курт Левин и его школа произвели экспериментальное обследование влияния авторитарных и демократических методов управления предприятием

и установили, что демократизм в управлении способствует повышению трудовой солидарности внутри коллектива.

Новые исследования в области психосоциологии совершенно опрокинули прежнее представление о „хомо экономикусе“, о хозяйствующем человеке, как о последовательном эгоисте, движимом исключительно мотивами личной выгоды. Оказалось, что человек не только индивидуум, но и член целого ряда коллективов, что он чувствует себя не только как самодовлеющее „я“, но всегда и как некое „мы“, как член определенной трудовой группы.

Со времен Гумпловича, то есть уже с начала нашего века, идет исследование небольших общественных групп, развивается так называемая микросоциология. В результате этих исследований мы знаем, что конкретное поведение конкретных людей определяется их реакциями на воздействие непосредственно окружающей их среды и что человек чувствует себя лучше всего в составе небольших коллективов, внутри которых каждый знает каждого, и сеть внутренних взаимоотношений охватывает всех. Искренность и свобода общения, готовность выслушать мнение каждого и посчитаться с ним играет здесь решающую роль.

Совершенствовать работу предприятия надо на пути развития заинтересованности в общем деле, на пути свободной солидарности его участников, выработки в них чувства принадлежности к общему „мы“. Чтобы поднять производительность труда, надо сделать так, чтобы трудящийся был и чувствовал себя хозяином предприятия. Стремление к общей цели и превращение чувства солидарности в доминанту, определяющую все поведение человека —

вот путь, на котором солидаристы надеются найти свое решение демократизации труда.

Капиталистический авторитарный способ производства для этого не благоприятен. При капитализме, повторим, демократия останавливается у ворот завода. И хотя в последнее столетие в передовых индустриальных странах доля общественных и государственных организаций на производстве непрерывно растет, авторитарное начало в управлении предприятиями остается в силе и действует, независимо от того, представляет ли его единоличный владелец и хозяин предприятия, директор анонимного общества или государственный чиновник.

На пути разрешения проблемы творческого соучастия наемных рабочих и служащих в производстве, образования из них полноценной трудовой группы помехой становятся порой и профсоюзы, руководители которых действуют в убеждении, будто защита наемных трудящихся исчерпывается защитой эгоистических интересов каждого из них и сводится к повышению заработной платы и улучшению внешних условий труда и быта. Традиция классовой борьбы и противопоставления интересов труда интересам капитала тоже не служит взаимопониманию. На пути демократизации предприятий *капиталистическая администрация боится потерять рычаги управления, а руководители профсоюзов боятся попросту остаться не у дел.*

Не лучше обстоит, однако, дело и при социализме. Споры в Советской России двадцатых годов, лозунг Октября „Заводы — рабочим!”, история так называемой „рабочей оппозиции” и дискуссии о профсоюзах в своем роде очень поучительны. Но практическое решение, прославленный когда-то

„треугольник” из представителя государства, представителя партии и представителя профсоюза оказался пустышкой. Иначе и быть не могло, по той простой причине, что демократические начала как в государственной, так и в партийной и профсоюзной структуре в Советском Союзе фиктивны. Ввести демократию в ворота завода там просто неоткуда. За воротами ее и подавно не существует.

По той же причине бесплодно, или почти бесплодно, и югославское решение. В устах коммунистов Югославии слова о рабочих советах на предприятиях звучат красиво, но на практике участие трудящихся в руководстве предприятием тоже перерождается в ритуал. Можно даже сказать, что хоть в Югославии этого участия и больше, чем в Советском Союзе, но больше лишь ровно настолько, насколько там больше свободы вообще. Разница эта существенна, но, к сожалению, не принципиальна, и трудно мечтать о демократии на предприятии там, где нет демократии в государстве.

Как в капиталистическом, так и в социалистическом обществе труд остается лишь средством производства, которое предприятия, частные, общественные или государственные, *покупают*, а трудящиеся, непосредственно или с помощью профсоюзов, *продают* им, стремясь к получению максимально высокой цены-зарплаты. Свобода труда сводится при таком подходе, в лучшем случае, к праву трудящегося принять или отвергнуть предлагаемые ему условия. Начинается отчуждение, и вместо дружного коллектива на работу выходит случайное собрание людей, отчужденных от трудовой формации, на судьбу которой они не могут оказывать влияния.

В противоположность свободному крестьянину и ремесленнику наемный рабочий и служащий занимается не своим собственным, а чужим делом, работает на хозяина; труд становится для него повинностью, которой он отдает лишь точно оговоренную часть своей жизненной энергии; товаром, который он продает предпринимателю. Центр его жизненных интересов перемещается вовне предприятия.

Следуя за Гегелем, раскрывшим в „Феноменологии духа” метафизическую сторону феномена отчуждения, и повторяя мысль Гесса, видевшего в деньгах „продукт взаимного отчуждения людей” в области экономики, молодой Маркс занялся этим вопросом в своих „Экономическо-философских рукописях”. В „Капитале”, однако, он употребляет это понятие лишь от случая к случаю, не входя в его психологическую сущность и рассчитывая, что отчуждение исчезнет вместе с капитализмом. Расчет этот не оправдался, и в социалистическом обществе отчуждение резко усилилось. Труд оказался, по сути дела, единственным товаром, который советский гражданин может продать, собственно, единственному монопольному покупателю — социалистическому государству, причем по цене, которую оно ему продиктует.

В глазах современной социологии и психологии, на которую опирается и передовая политическая мысль, *труд*, однако, *не столько товар, сколько творческий процесс*, свобода которого неотчуждаема и предполагает соучастие всех членов трудового коллектива, всех работников предприятия в достижении тех ценностей, на которые их труд направлен. И вопрос теперь уже стоит не только о постоянном повышении производительности и росте материаль-

ного благосостояния. Вопрос стоит о создании условий солидарного сотрудничества, в котором трудящийся нашел бы не только заработок, но то творческое удовлетворение от занятия своим собственным делом, которое было так хорошо знакомо доиндустриальному крестьянину и ремесленнику.

Кооперация

Своеобразная попытка добиться этого была предпринята более ста лет назад в форме кооперации, о которой в этом аспекте стоит поговорить.

Латинское слово „кооперация” в буквальном переводе именно и значит „сотрудничество”. В этом смысле „кооперация” существовала всегда, и при желании можно сказать, что уже в каменном веке охота на крупного зверя производилась „кооперативно”, объединенным усилием товарищества охотников. В современной науке, однако, вышло из моды начинать с указания, что „уже древние греки знали определенные формы трудовых товариществ”. Кооперативное движение в современном смысле этого слова начинается не с родовых объединений, не с гильдий, ремесленных цехов или коммерческих компаний. Оно зародилось в Англии в середине прошлого века в условиях индустриального разрушения прежнего ремесленного и сословного строя, превращавшего свободного ремесленника или крестьянина в наемного рабочего. Напомним, что никакие законы не охраняли тогда права трудящихся, и ничто не ограничивало капиталиста в его погоне за прибылью. Положение наемного труда в то время было в самом деле ужасающим. Политиче-

ский протест против него выразился в зарождении социалистического движения. Экономическая борьба пошла по двум линиям, по линии профессиональных союзов и кооперации.

Но если профессиональные союзы приняли отчуждение как непреодолимый факт и, как мы уже знаем, поставили своей задачей добиваться улучшения положения трудящихся путем нажима на предпринимателя, кооператоры предприняли, по сути дела, *попытку спасти самостоятельность и свободу ремесленника и крестьянина*. Вместо того, чтобы, разоряя их, создавать новые индустриальные предприятия, они пошли по пути свободного объединения ремесленных и крестьянских хозяйств, приступили к организации бесприбыльных предприятий-посредников, задачей которых было сохранение доходности, а следовательно и жизнеспособности, самостоятельного ремесленного и крестьянского хозяйства.

Можно только удивляться поразительному инстинкту, с которым основатели первых кооперативных товариществ „честные рочдэльские пионеры”, как они себя называли, нашли подход к целому ряду вопросов, не решенных еще и сегодня, заменив принцип индивидуальной выгоды принципом выгоды коллективной, предоставляя членам кооперации льготы в продаже своих продуктов и изделий, в покупке необходимых им товаров, а если нужно, то давая им и денежный кредит.

Заслуги кооперативного движения общеизвестны. Оно поставило себе задачей воплотить в хозяйственной жизни идеи взаимопомощи, общего владения материальными ценностями и делового сотрудничества; в нем последовательно проводятся в

жизнь принципы ответственности членов товарищества друг от друга и действует право равного голоса для всех членов.

Масштабы работы современной кооперации, особенно в сельском хозяйстве, безусловно немалые. Но тем не менее кооперация всего лишь небольшой остров в океане капиталистического хозяйствования. И расширяться ему, к сожалению, некуда, не только потому, что ограничено число мелких хозяйств, но и потому, что принцип добровольности принципиально неотделим от кооперативного движения, что принудительная кооперация просто перестает быть кооперацией. Судьба советских кооперативов, даже „ленинских” двадцатых годов, показывает это совершенно ясно.

Кроме того, практика хозяйственной работы очень скоро показала, что кооперативы, руководствуясь прямыми интересами своих членов, не могут обойтись без наемного труда, в частности, без квалифицированных специалистов. Условия свободного рынка, на котором они действуют, неумолимо требуют, чтобы они шли в ногу со временем и технизировали, а если хотите, и бюрократизировали свою работу. В результате в странах с более чем столетней историей кооперативного движения — в Англии, во Франции, в Германии — руководство кооперативными предприятиями показывает все усиливающуюся тенденцию освободиться от связывающего его обязательства заботиться об экономическом процветании хозяйств его членов и ставить себе те же коммерческие цели, которые ставят себе руководители и любого другого предприятия. А это грозит отказом от самой первоначальной цели кооперации.

Путь кооперации — драгоценный путь преодоления отчуждения. Но он заведомо ограничен, и подлинные кооператоры всегда это понимали. Впрочем, универсального средства для идеального решения вопроса и нет. К нему, очевидно, надо подходить с разных сторон и искать, не боясь плюрализма, разных решений.

ПРОГРАММА НТС

Нет сомнений, что проблема активного и ответственного соучастия трудящихся в ведении того дела, в котором они работают, стоит на повестке дня индустриального мира. Каждый демократ понимает, что демократия не должна останавливаться у ворот завода. Да и многие предприниматели понимают, что поделиться прибылью с наемным рабочим и служащим значит заинтересовать его в успехе дела, стимулировать в нем хозяйский подход, а следовательно и повысить производительность его труда. Предприниматель вовсе не хочет, конечно, переуступить свое право на управление предприятием, но, если это лежит в интересах дела, он готов поступиться частью дохода и пойти на организационные перестройки. Сопротивление так называемых капиталистов демократизации хозяйства вовсе не так велико, как это может показаться на первый взгляд. И во всех странах мира находятся сейчас предприниматели, идущие в этом направлении и затевающие порой очень интересные и удачные эксперименты.

Во-первых, раздача трудящимся акций того предприятия, в котором они работают, имело место в

ФРГ не только на автомобильном заводе Фольксваген или на мощном энергетическом комбинате ФеБа. А во Франции она осуществилась не только на автомобильных заводах Рено. Этот путь преодоления отчуждения безусловно имеет свои положительные стороны. Наемному персоналу он открывает возможность льготного приобретения акций. Как и все остальные акционеры, рабочие и служащие, в соответствии со своим вкладом, получают тогда право голоса в управлении капиталом и заинтересованы в том, чтобы завод приносил побольше дохода, из которого, опять же в соответствии с вкладом, то есть с количеством имеющихся у них акций, они получают дивиденды.

Во-вторых, делаются попытки дать рабочим и служащим право совещательного голоса в вопросах организации производственного процесса. В ФРГ, например, вводятся производственные советы, органы, призванные сказать свое слово во всех вопросах внутренней жизни предприятия.

Раздача акций трудящимся и организация рабочих советов меры бесспорно полезные. Но поскольку единospасающего средства от отчуждения нет и быть не может, они должны быть дополнены другими. И можно только приветствовать, что за пересмотр традиционных отношений между работодателем и рабочим, за преобразование наемного труда в творческое соучастие в общем деле выступают и сами предприниматели. Отметим, что и в Америке, и в Европе предприятия принимают самые разные формы и во многих странах существует немало предприятий, владельцы которых ищут и находят новые пути для новых и более плодотворных форм сотрудничества внутри предприятия, создаю-

щих условия для чувствительного смягчения классического противоречия между трудом и капиталом.

К сожалению, соучастие трудового коллектива в управлении делом разумно и целесообразно, однако, лишь там, где каждый член коллектива может с достаточной ясностью обозреть весь объем производства. А для того, чтобы делиться доходом, надо этот доход иметь.

А как быть с предприятиями бездоходными или даже убыточными, получающими дотации от соответствующих министерств? И как быть, если доходное предприятие в результате ухудшения конъюнктуры или плохого управления начнет приносить убыток и обанкротится?

Вопрос о демократизации производства разносторонен, как и само производство, и решать его надо, очевидно, в разных местах по-разному, приспосабливаясь к условиям и задачам той трудовой формации, в которой надо стремиться преодолеть явления отчуждения.

Солидаристическая мысль с самого начала была озабочена проблемой труда и преодолением отчуждения. И российский политический союз солидаристов недаром называется Народно-Трудовым Союзом. Запатентованного и универсального средства против явления отчуждения нам найти, однако, не удалось. А наши анализы показывают, что его и не стоит искать. Такой поиск может привести лишь на ложный и опасный путь социального утопизма. Ибо, как это ясно видел уже Гегель, феномен отчуждения вовсе не только экономический и не только социальный феномен. Он принадлежит к числу противоречий, заложенных в самой структуре бытия, дви-

жение которых и составляет содержание нашего земного творчества.

В любой трудовой формации, в любом коллективе всегда и неизбежно будут люди, чуждые этому коллективу, не своей волей, а силою внешних условий вынужденные заниматься делом, которым они не хотят интересоваться. И в обществе всегда будут работы, сами по себе никому не интересные, и их нужно будет делать лишь потому, что обойтись без них нельзя. Оправдание таких работ следует искать не в них самих, но в тех результатах, которые ими достигаются. Простое материальное вознаграждение для работающего — один из таких результатов, и погоня за ним нисколько не умаляет его человеческого и творческого достоинства.

Задача социальной и экономической политики не в том, чтобы устранить отчуждение, а в том, чтобы посылно *смягчить* его и по возможности свести на нет его последствия.

Солидаристическая государственность не обещает убрать из жизни заработную плату и превратить труд в потребность и удовольствие. Но она может отказаться от пошлой имитации трудового энтузиазма. Ввести демократию в ворота завода легко на словах, но очень трудно на деле. Мечтать о том, чтобы всякое предприятие управлялось всем составом его работников, значит строить воздушные замки. Но стремиться создать условия, превращающие трудовую солидарность работников в доминанту их поведения на предприятии, можно и должно. Мы потому и называем себя солидаристами, что ищем и будем искать все новые способы выработки этой доминанты, не пренебрегая здесь ни одной из открывающих-

ся возможностей и не отказываясь ни от одной оправдавшей себя структуры.

Кооперация вовсе не панацея от эксплуатации и отчуждения, и границы ее применения видны совершенно ясно. Значит ли это, что не стоит поддерживать кооператоров? Раздача акций рабочим и служащим возможна отнюдь не везде, да и много ли весит голос акционера с пакетом в несколько некрупных акций? А влияние трудовых советов на предприятиях, разве оно может быть решающим? Ни один способ и ни одна структура сами по себе не решают проблемы. Но каждый решает какую-то часть ее, и все они вместе смягчают ее острую.

Политика поддержки личной инициативы в земледелии, в ремесле, в торговле, в строительстве, в свободных профессиях, увеличивая число самостоятельных труженников, дает выход многим из тех, кто не хочет работать по найму. Кооперация здесь уместна и оправдывает себя на практике.

Политика стимулирования участия трудящихся в доходах предприятия, на котором они работают, и защиты их трудовых прав, несомненно, важнейшая задача государственной власти, стремящейся к осуществлению принципов солидаризма.

И не претендуя на то, чтобы радикально решить проблему отчуждения, „Программа НТС” подчеркивает все значение этой проблемы и декларирует отношение солидаристов к труду в своей главе 6, которая гласит:

ТРУД И СОБСТВЕННОСТЬ

Труд есть жизненная необходимость для человека; он удовлетворяет материальные и духовные потребности личности и лежит в основе тех

благ, без созидания которых невозможна жизнь общества.

Всякий полезный труд ценен для общества: физический или умственный, труд исполнителя или организатора, труд матери и домохозяйки. Поэтому, труд есть важнейшая обязанность гражданина, определяющая его положение в обществе.

Только труд, основанный на свободной воле и призвании, высоко производителен и приносит трудящемуся нравственное удовлетворение. Поэтому, свобода и осмысленность труда являются не только залогом его производительности, но и необходимыми предпосылками для построения нового общественного строя.

Наемный труд, справедливо вознаграждаемый и правильно, согласно законам, организованный, свободен от эксплуатации.

Каждый трудящийся вправе свободно распоряжаться плодами своего труда, получаемыми в натуральном или денежном выражении. Собственность, возникающая или приобретаемая как результат труда, является трудовой собственностью, владение которой юридически и морально оправданно. Трудовая собственность дает человеку материальную независимость и тем обеспечивает ему наиболее полное пользование правами и свободами.

Признавая труд основой общественной жизни, солидаризованное общество:

- не допускает закрепощения труда и трудящихся;
- улучшает условия труда и быта трудящихся;
- укрепляет трудовую солидарность, трудовую честь и уважение к труду;
- содействует свободному объединению трудя-

щихся в независимые трудовые организации, стремящиеся превратить всякий труд в осмысленное творчество на благо общества и каждого человека;

— заботится о справедливом вознаграждении труда, об охране труда и трудовой собственности. (...)

Несколько дальше этой декларации идет следующая глава 7, открывающая раздел Б. „Общественная жизнь”. В этой главе именно трудовые формации, — практически почти всегда предприятия в широком понимании этого слова, выделяются как „наиболее важные общественные группы”, ибо „трудовая формация есть творческое сообщество людей, объединенных общим служением одному делу, солидаризованных этим самым в одно общее „мы” ”.

Чувствовать себя в коллективе не как „я”, а как „мы” — значит проникнуться общностью целей и интересов данного коллектива. В таком сообществе профессиональные, имущественные, бытовые и иные различия легко преодолеваются и отходят на задний план.

В трудовом коллективе той или иной формации сотрудничают представители разных видов физического и умственного труда; в ней солидаризуются руководитель предприятия и рабочий, инженер и подмастерье, агроном и тракторист. Каждый член трудового коллектива, внося свою долю труда в своей области, выполняет часть общего дела. На этой основе трудовая формация представляет собой прочное общественное объединение.

Организованные трудовые формации составляют живую основу социальной ткани солидаризованного общества. (...)

В соответствии с этим в освобожденной России предполагается отстройка системы трудовых союзов, которой и посвящена глава 9:

ТРУДОВЫЕ СОЮЗЫ

Трудовые Союзы, возникающие на базе трудовых формаций, являются свободными организациями трудящихся, объединенных территориально по отраслевым признакам.

Трудовые Союзы выполняют жизненно важные функции, практически осуществляя принципы солидарности в области трудовых и социально-экономических отношений.

В сферу деятельности Трудовых Союзов входит:

1. защита трудовых и социально-экономических интересов трудящихся;

2. согласование производственных задач с социальными и экономическими требованиями рабочих и служащих;

3. участие в организации труда, на началах производственной целесообразности, социальной справедливости и трудовой солидарности;

4. предупреждение и разрешение трудовых конфликтов;

5. контроль правильности практического применения трудового законодательства; оказание юридической и социальной помощи, улучшение условий труда и быта трудящихся;

6. содействие трудящимся в получении специального образования;

7. содействие трудящимся в организации отдыха и культурного досуга; развитие самостоятельности трудящихся в культурно-просветительной области.

Первичная организация Трудового Союза — трудовой коллектив предприятия или учреждения, или объединения индивидуально трудящихся. Трудовой коллектив охватывает всех трудящихся, независимо от профессии и должности.

Трудовой коллектив избирает из своей среды *Трудовой Комитет*, который:

- соучаствует в управлении предприятием;
- рассматривает и обсуждает производственные планы, вопросы организации труда и производства, вопросы нормирования, применения тарифных сеток и ставок с учетом местных условий;
- заключается коллективный договор и следит за его выполнением;
- осуществляет контроль социальных отчислений;
- решает вопрос о распределении прибылей предприятия, поступивших в его распоряжение;
- рассматривает трудовые конфликты, создает, в случае надобности, согласительные комиссии, передает, в крайнем случае, дела на арбитраж.

Трудовые коллективы данной отрасли производства объединяются, соответственно территориальному делению страны, образуя, в конечном итоге, *отраслевой всероссийский Трудовой Союз*, который:

- согласовывает и поддерживает деятельность местных организаций;
- разрабатывает типовые трудовые договоры, вырабатывает производственные нормы, тарифные сетки и ставки;
- рассматривает трудовые конфликты, переданные на его разрешение местными организациями, прибегая, в случае необходимости, к арбитражу.

Всероссийские Трудовые Союзы образуют *Совет Труда*, задачей которого является согласовывать деятельность различных Трудовых Союзов и соучаствовать в законотворчестве.

В какой мере отстройка трудовых объединений сможет осуществиться по схеме, намеченной в „Программе НТС”, будет зависеть, конечно, от многих факторов. Жизнь, — как говорится, — внесет еще в нее свои поправки. Но дело не в них; дело в том, чтобы в любой схеме постараться создать условия, в которых *трудовая солидарность*, по слову Выготского, могла бы стать *творческой доминантой и определила бы собой общественные отношения*.

Преодолеть отчуждение, превратить всех без исключения тружеников в самостоятельных творцов, очевидно, невозможно. Но стремиться к этому надо. И дело политика — практика и мыслителя — не складывать рук перед этой невозможностью, но искать реализации этого идеала, хотя бы и в той ограниченной мере, в какой это возможно в нашей земной жизни.

СЕМЬЯ И НАЦИЯ

НАШ ВЗГЛЯД НА ОБЩЕСТВО

Солидаристы отнюдь не одиноки в своем отрицании социального атомизма и в своем утверждении, что *общество — это союз союзов*. Современной политической мысли, — вероятно, надолго, если не навсегда, — удалось преодолеть механистический, атомистический взгляд на общество. Никто ныне, во второй половине XX века, не станет утверждать, что общество это простая сумма входящих в него индивидов. И никто больше не станет требовать, чтобы связь между гражданином и государством ограничивалась прямой двусторонней связью. Общество — всякое общество: от первобытного племени до современного человечества — рисуется как сложное иерархическое многоединство, как более или менее совершенное органическое целое, состоящее не непосредственно из отдельных лиц, а из множества меньших, но столь же органических, сообществ, ассоциаций, организаций, коллективов, из которых каждый преследует свои цели, имеет свой собственный характер, свое собственное органическое строение, свою собственную историю и судьбу.

Изучать общество в целом значит поэтому изучать входящие в него сообщества, анализировать их взаимоотношения, вникать в цели, которые они себе ставят, и улавливать характер солидарности, связывающий между собой их членов, памятуя при этом,

что мы каждый раз имеем дело с индивидуальной органической структурой или, как теперь любят говорить, „*системой*”.

Органические системы, в отличие от механических, никогда не бывают замкнутыми. Они, во-первых, непременно находятся во взаимодействии с внешней, окружающей их средой, с другими системами. Это системы открытые, то есть сами являющиеся частью других систем, причем так, что само понятие „внешней” и „окружающей” среды, выработанное в эпоху атомистического мышления, должно быть пересмотрено. То, с чем взаимодействуют открытые социальные системы, общественные группы и организации, не является по отношению к ним ни внешним, ни окружающим, но входит внутрь, вплетается в них. Взаимодействие — непременная предпосылка самого бытия открытой системы, неотъемлемый элемент ее существования, из которого ее можно лишь искусственно абстрагировать.

Это относится не только к человеческому обществу. Классический пример социальной органической системы — лес. Лес не есть ведь простая сумма деревьев, подлеска, трав, мхов, насекомых, животных, бактерий... Пытаться изучать породы деревьев, не изучая всей сложности лесной системы, значит за деревьями не видеть леса...

Органические системы, во-вторых, опять же в отличие от механических, характеризуются своей историчностью и своим творческим характером. Для механической системы прошлое практически нереально. Зная скорость, местоположение, вес и упругость движущихся в замкнутой системе твердых тел, мы можем теоретически выяснить все комбинации взаимоотношений этих тел, всю будущую судьбу этой

механической системы. По отношению к органической системе такое предсказание невозможно. Мало того, для понимания настоящего такой системы нужно знать ее прошлое, ее *историю*.

Так, для полного диагноза органической болезни (не механических поранений) врачу необходимо знать историю болезни, ее генезис; для полного понимания невроза, например, необходимо знать всю биографию больного. Так, понять характер данного народа можно лишь через знание его истории. Органические системы тем и отличаются от механических, что они реагируют на внешние раздражения на основе прошлого опыта, они имеют, выражаясь словами Дриша, „исторический базис реакций”. Все органическое обладает памятью: биологической, душевной или социальной. Все органические процессы необратимы, что и выражается в созревании, развитии и старении организмов. Их настоящее не может быть абстрагировано, оторвано от прошлого.

Эта необратимость органических процессов означает постоянное творчество. Повторения имеют место лишь в неорганических замкнутых системах.

В-третьих, наконец, всякое органическое, а в особенности социальное целое есть действующее целесообразное единство множественности. Части целого сами суть органические целые низшего порядка. В то же время, каждое органическое социальное целое является, в свою очередь, частью целого высшего порядка.

В силу этого, каждое социальное целое (скажем, например, семья) живет как бы тройной жизнью: своей собственной (общей жизнью семьи), жизнью включенных в него индивидуальных целых (отца, матери, детей) и, наконец, жизнью целого высшего

порядка, в которое оно само включается (скажем, народа).

Этот тройственный аспект социального целого несколько не нарушает его единства. Наоборот, „единство множественности“, составляющее исконную черту целого (в нашем примере семьи), находит здесь свое полноценное выражение. Так, наше „я“ не перестает быть „я“ от того, что оно живет, помимо собственной жизни, жизнью данных мне влечений, и жизнью того коллектива, того „мы“ (той семьи), органической частью которого я себя ощущаю.

На вопрос, „сводится ли общество к сумме отдельных лиц, к равнодействующей их поведения, или оно представляет собой своеобразную реальность?“, мы отвечаем поэтому иначе, чем отвечали творцы современного политического устройства, либералы XVIII и социалисты XIX века.

Для Локка, Монтескье и Руссо, для Вашингтона и Робеспьера общество — сумма входящих в него свободных людей, а общая воля — равнодействующая их свободных волей. А для Прудона и Маркса, как и для Ленина и Сталина, общество, класс есть сумма составляющих этот класс гомогенных однотипных индивидов, а общее классовое сознание и общая воля класса вырастают на почве именно однотипности, одинаковости их интересов.

Разница, конечно, в том, что либеральная демократия стоит на почве своего рода „социологического номинализма“, тогда как социализм склоняется к своего рода „социологическому реализму“. Для основателей современной либеральной демократии реально существуют лишь отдельные лица, отдельные граждане, а общество есть лишь производное от суммы индивидов. Для социалистов всех направле-

ний, наоборот, человек формируется окружающей его общественной средой, его поведение определяется обществом.

Но тем не менее и либералы, и социалисты придерживались современных им теорий социального атомизма; личность была для них *социальным атомом* и, как таковая, противостояла обществу. Теоретическая мысль, положенная в основу общественного и государственного устройства нашего времени, как в демократических, так и в социалистических странах, была как бы зачарована антиномией, противостоянием „личность — общество”, причем либеральная демократия стремилась удовлетворить в первую очередь стремления личности, в то время как социалисты ставили и продолжают ставить во главу угла интересы общества; разница только в том, что демократическое устройство свободно и в силу этого динамично и изменчиво, в то время как социалистическое не позволяет колебать свои основы, оно консервативно и враждебно нововведениям, особенно в теории. И если в странах социализма вся общественная жизнь центрируется вокруг партии, делающей якобы ненужной самостоятельную общественную жизнь, а общественно-политическая мысль направляется на повторение Маркса и Ленина, то современная политическая демократия и современный экономический капитализм в наше время совсем не те, что двести или сто лет назад. Атомистические и механистические взгляды либералов XVIII и XIX вв. ничуть не помешали развитию плюралистической социологии, рассматривающей общество как систему открытых органических структур, и только незначительно затормозили развитие бесчисленных ассоциаций, превративших современное индустри-

альное общество в плюралистическое „общество обществ”.

Среди всей пестроты и разнообразия этих „обществ”, среди бесчисленных и разнохарактерных ассоциаций, корпораций, объединений два древнейших союза, *семья и нация*, занимают, однако, *особое место* и требуют особого рассмотрения.

Семья и нация это не то, что хозяйственное предприятие, профсоюз, ученое общество или союз художников. Но чтобы уяснить себе, что же они такое, воспользуемся замечаниями немецкого социолога Тенниса и русского философа Франка.

И тот, и другой, в интересах ясности изложения, склонны несколько преувеличивать различие между, во-первых, социальными группами, возникшими стихийно и бессознательно, и, во-вторых, группами, созданными сознательной человеческой волей. Семья и нация относятся совершенно очевидно к первым, в то время как, например, профсоюзы или коммерческие фирмы, безусловно, ко вторым.

Строение групп первого рода приближается к органическому целому; строение вторых, с его сознательно выработанной схемой взаимоотношений, прав и обязанностей, — к механическому агрегату. Теннис называет группы первого рода „общинами”, или „общностями” (по-немецки „Gemeinschaft”); группы второго рода — „ассоциациями” или „обществами” (по-немецки „Gesellschaft”). Сообщества второго рода, ассоциации, объединены общностью частных интересов; группы первого рода, общины, — общностью бытия, волей к совместной судьбе. Ясно, что взаимодействие и солидарность, связывающие между собой членов группы первого рода — общины, семьи, народа — носят более органический

и более интимный характер, чем взаимодействие и связь членов более механических ассоциаций, хоть последние бывают куда активнее.

Намеченная полстолетия назад терминология Тенниса, однако, не исчерпывает всей полноты предмета. Его общности: семья, народ, нация суть группы природно-стихийные, — это верно; его ассоциации объединены общностью, а если хотите, и одинаковостью частных интересов, — это тоже верно. Но куда отнести социальные группы, объединяющиеся духовно, сообщества единомышленников, солидарность которых рождается из общей идеи и общей веры, — религиозные общины, политические партии? С одной стороны, они, конечно, относятся скорее к категории механических ассоциаций, сознательно создаваемых людьми для определенных целей; с другой стороны, однако, их члены связаны тем, что Гете называл „родством по выбору“, в них проявляется родство душ и воля к общей судьбе.

И нам кажется более удачной терминология русского философа Франка (см. выше), различающего сообщества не по их строению, а по характеру проявленной в них солидарности, и выражающего словом „соборность“ глубинный и органический характер солидарности *по духу и бытию* в противовес „общности“ или „социальности“, в которой солидарность носит более внешний и относительно легко расторгимый характер.

Элементы глубинной „соборной“ солидарности пронизывают, конечно, все социальное бытие и присутствуют в любом общественном союзе. Семья и нация суть, однако, их наиболее яркое и целостное историческое воплощение. Возникшие на биологической основе, группы эти спаяны воедино всей исто-

рией человеческого рода. Все развитие человеческого общества и человеческой культуры вливалось до сих пор именно в эти формы.

Разумеется, современная семья, живущая где-нибудь на седьмом этаже в многоквартирном доме большого города, и современная нация, гордая собственной национальной культурой и собственной национальной государственностью, сильно отличаются от семьи — рода — племени — народа прошлых тысячелетий. Но рациональная схема, согласно которой развитие общественной культуры идет от инстинктивных „общностей” к механически дифференцированному „обществу”, едва ли может быть признана верной. Верно, что общество все больше и больше дифференцируется. Верно, что жизнь отдельного человека протекает, разделяясь в соучастии во все большем и большем числе коллективов, зачастую связанных не только общностью интересов. Но значение семейной и национальной принадлежности от этого не уменьшается. Есть, разумеется, исключения, но, как правило, семья и семейные отношения продолжают занимать в личной жизни каждого из нас одно из важнейших мест. А национальная государственность продолжает лежать в основе всех международных отношений. И думается, что и мировое правительство, если человечество сумеет его создать, не отменит ее, как возникновение государственности не упразднило в свое время семьи.

Думается, что это так, прежде всего, потому что развитой *нации* в настоящее время *присущи основные признаки личностного бытия*: единство национального самосознания; самостоятельность, выражающаяся в стремлении к оформлению в государ-

ство; своеобразие — каждая нация обладает своим неповторимым характером, своей культурой; наконец, направленность на сверхличные ценности, выражающаяся в чувствовании каждой нацией своего особенного национального лица и национального призвания.

Но, прежде чем говорить о нации, займемся сначала основной ячейкой всякой общественной жизни — семьей.

СЕМЬЯ

Некоторые ранние либералы, но в гораздо большей мере социалисты, склонны были думать, что семья — дело, в сущности, прошлое и со временем отомрет. Достаточно вспомнить „Коммунистический манифест” или энгельсовское „Происхождение семьи, частной собственности и государства”.

Между тем, глядя на последние шестьдесят лет русской жизни, можно смело сказать, что семья победила социализм. Современный подход к „нашей советской семье” никак не связан ни с „Коммунистическим манифестом”, ни с модной в свое время в большевистских кругах „теорией стакана воды”, а действующий кодекс законов о браке, семье и опеке отнюдь не вытекает из революционных декретов первых лет Октября.

Семейные связи, забота о своей семье, ее благополучии и процветании безусловно одна из важнейших забот советского гражданина. Необходимость прибегать к общественному питанию и воспитывать детей в интернате, как в буржуазном обществе, так и при социализме, воспринимается как несчастье. На-

род отстоял у партии семью, и отстоял ее навсегда. Семья — единственный гражданский институт, в котором нет руководящего партийного ядра. И это, бесспорно, огромная, в социологическом плане решающая, победа народа. О марксо-энгельсовском утверждении, что „частное домашнее хозяйство превратится в общественную промышленность”, а „уход за детьми и их воспитание станут общественным делом”, в „Программе КПСС” больше не упоминается. В ней сказано только, что „семейные отношения окончательно очистятся от материальных расчетов и будут целиком строиться на чувствах взаимной любви и дружбы”. С фактом существования семьи коммунистической власти пришлось примириться, и кризис, который несомненно переживает семья в социалистических государствах, по сути дела не отличается от кризиса семейного начала и в современном индустриальном обществе капиталистических стран.

Но что же такое семья? И почему она оказалась сильнее всесильной партии?

Американский ученый Мурдок, на первой же странице своего капитального труда „Общественные структуры”, дает следующее определение семьи: „Семья это социальная группа, характеризующаяся совместным проживанием, общим хозяйством и производением потомства. Семья состоит из взрослых людей обоего пола, из которых по меньшей мере двое состоят в браке, и из рожденных или усыновленных ими детей”.

Это определение нельзя считать, однако, общепринятым, и есть социологи, подчеркивающие, что понятие семейных отношений значительно шире и что семья не обязательно поэтому должна охваты-

вать обоих родителей и детей. При анализе социополитического значения семейных связей надо считаться не только с правильно обрисованной Мурдоком типичной структурой семьи, но и с отклонениями, которые всегда были и всегда будут.

Трудность определения семьи уже сама по себе указывает, однако, на особое место этой общественной группы. В определении множества общественных союзов этой трудности нет, а во множестве случаев, наоборот, в нашем распоряжении имеются уставы, учредительные акты и государственные законы, в которых даются совершенно точные юридические определения. Юридические же определения семьи годны ровно настолько, насколько они отражают принятое законодателем оформление семьи как гражданской ассоциации; они фиксируют ее внешнюю форму, не ставя даже вопроса о ее внутренней сущности, о субстанции семейной солидарности, выражающейся *в общности бытия, в воле к совместной судьбе*.

Теория первобытного человеческого стада, которой придерживались этнографы от Моргана до Фрейда, ныне сдана в архив. Надо полагать, что уже антропоиды жили семьями, и зоологический предшественник современного человека был уже семьянином. Неизменное, унаследованное от наших животных предков бытийственное ядро семьи — это брачная тара, муж и жена, и живущие под их опекой малолетние дети. Это ядро, однако, никогда не было замкнутым, и вокруг него в разное время у разных племен и народов по-разному складывались отношения с дальнейшими родичами. Наше традиционное представление „муж — глава семьи” отнюдь не относится к числу вечных начал. Этнография знает массу

примеров разнообразнейших как патриархальных, так и матриархальных построений семьи и рода, нацеленных порой на подчинение мужскому, а порой и женскому началу, вплоть до полигамии и полиандрии (многоженства и многомужества). Столь же разнообразны и взаимоотношения между семьей и родом, оформление которых зачастую стремилось растворить семью в роде, но на практике нередко приводило (особенно при превращении рода в племя) к подчинению всех сородичей семье властвующего родоначальника. Классическая для нашей культуры, патриархальная семья последних тысячелетий во всяком случае не единственное возможное решение, и исчезновение ее в наше время вовсе не означает исчезновение семейственности в жизни человека.

В семейных отношениях в наиболее чистом виде выражается глубинная основа всякого социального бытия, солидарность изначально связанных друг с другом существ. Всякое общество предполагает общность. Людские сообщества могут строиться на общности вкусов, верований, культурных, политических и хозяйственных интересов. Все это есть и в семье, но главное в ней это общность судьбы, коренящаяся в интимной глубине личности. Характерно, что даже буржуазный культ собственности не мог до конца овладеть семьей, и понятие „мое“, „твое“ и „наше“ внутри здоровой семьи не абсолютизируется и имеет другое значение, чем вне ее.

Семейное „мы“, семейственность, семейная солидарность тянется к нам из тьмы тысячелетий. В книге американского этнографа или, как этих ученых называют в Америке, „антрополога“ Е. Р. Сервиса мы читаем:

„Если коммунизм это просто отсутствие частной собственности на ресурсы природы и средства производства, то группы первобытных охотников и собирателей можно, конечно, назвать 'коммунистическими'. Такое обозначение будет, однако, поверхностным и даже вводящим в заблуждение. Первобытное общество было ведь основано на отношениях родства, оно было семейственным. А разве семейные отношения, — особенно если семья живет общим домом, — в любом обществе, будь то в 'капиталистической' Америке или в 'коммунистической' России, не выглядят в равной мере коммунистическими? Если сравнивать сравнимое, то хоть первородная семейная группа с ее тридцатью или шестьюдесятью членами намного больше теперешней городской семьи, она все же остается семьей; она слишком мала, чтобы называться обществом. Что же удивляться, что ее члены вели себя в хозяйственном отношении так же по-родственному, как и во всех других семьях?“

Первобытная семья была, правда, единственной формой общественной жизни для своего времени, и это существенно отличало ее от современного семейного союза, включенного в объемлющее его гораздо большее общественное целое. Но и теперь в здоровой семье, несмотря на всю ограниченность ее социальных и экономических функций, отношения с родственниками, уверенными во взаимной привязанности и поддержке, складываются принципиально иначе, чем с посторонними. Родство и теперь определяется рождением человека и сопровождает его всю жизнь; разрыв родственных связей и теперь переживается как измена, а отказ от поддержки родственника как проявление душевной

черствости. В глубине души каждый член семьи верит, что имеет определенное право на все, чем располагает семья, и признает, что все, что принадлежит ему, принадлежит в определенной мере и всем его родным. У детей общий отец и мать; у отца и матери — общие дети; у семьи — общий дом, общий очаг, общая родня и общая судьба. Тончайшие нюансы общности с вытекающими из нее обязанностями и правами в патриархальной семье выражались в нюансированных обозначениях степени родства и определяемом ею местом в семейной иерархии. В современной парной семье эти нюансы утеряны, и многие не знают уже, что значит „деверь”, „шурин” или „золовка”. Но семейная солидарность осталась, и ее легко уловить, вдумавшись в семантическое различие между словом „брат” и словами „сосед”, „сослуживец” или „коллега”.

Наиболее распространенной формой семьи в современном индустриальном обществе (как свободном, так и социалистическом) является, если можно так выразиться, „малая” или „основная” семейная ячейка, состоящая из брачной пары и ее детей, при которых иногда живет еще бабушка или дедушка или какой-либо другой нуждающийся в поддержке и любимый родственник. Большая патриархальная семья, охватывающая три поколения и объединяющая целый набор различных степеней родства, еще сохраняется у менее развитых народов; в развитом индустриальном обществе она стала редкостью.

Семья не всегда была такой, какой она стала сейчас. У нее есть история, в ходе которой она существенно изменилась. Новейшие исследования Франца Боаса, Болеслава Малиновского, Маргариты Мид и других этнографов, начиная с проведенных в 20-х

годах нашего века наблюдений за общественной жизнью первобытных народов, сумели доказать, что гипотеза однотипного, действительного для всех народов поэтапного развития общества от формации к формации должна быть отброшена. Оказалось, что схемы родства и семейных связей настолько разнообразны, что не могут быть сведены воедино и не обнаруживают тенденции развиваться непременно в направлении моногамной „малой” семьи современного типа. На место же исследования форм все больше выдвигается исследование семьи как *принципиально незамкнутой социальной системы*, изучение связей с окружающей общественной средой, с соседями, с другими родственниками и семьями, отношений с такими общностями, как вероисповедные общины, нации, политические направления.

Структурно-функциональные исследования Парсонса, Бэlsa, Слатера, Цедлиха и Гуде рассматривают семью как незамкнутую подсистему в составе любого общества, а Мурдок подчеркивает, что ее репродуктивные (половые), хозяйственные и воспитательные функции с переходом от патриархальной к современной семье дополняются функциями заполнения досуга, интимно-эмоциональной жизни и приобретения определенного общественного положения и престижа.

Не менее важной нам кажется, однако, социологическая теория взаимодействия, рассматривающая семью, в первую очередь, как „единство взаимодействующих личностей”, по меткому выражению Эдуарда Бургесса. Семья, это самое древнее и самое прочное из социальных единств, оказывается изначально и принципиально незамкнутым. Кровосмешение во всей истории человечества всегда считалось

грехом и преступлением, и каждая супружеская пара представляет собой всегда *слияние двух разных семей*; каждый брак влечет за собой распространение родства, а дети, независимо от того, что говорит об их правах закон, уже не только в жизненном обиходе, но и физически суть плоды этого слияния.

Семейная общность и солидарность есть общность и солидарность по бытию, со всеми вытекающими из этого не только социальными, но и духовными последствиями. В семейных отношениях лежит центр интимно-эмоциональной жизни человека, и его „ближние” это в первую очередь его родные, даже в тех случаях, когда он не любит их и склонен от них отречься.

Будущее семьи

Нет сомнений, что развитие промышленности привлекло за собой перестройку многих общественных отношений, в том числе и патриархальных элементов в семейной жизни. Ослабели связи с более или менее отдаленными родственниками; родители потеряли контроль над половой жизнью детей и их вступлением в брак, муж потерял власть над женой; семья в целом (без всякого коммунизма) потеряла ряд хозяйственных и общественных функций.

Ряд социологов, перекликаясь в этом отношении с прогнозами Энгельса и даже Александры Коллонтай, говорят поэтому о вырождении и исчезновении семьи. Так, например, начавший свою ученую карьеру еще в России, американский социолог Питирим Сорокин в четвертом томе своего капитального труда о социальной и культурной динамике пишет, что „важнейшие общественные и культурные функции

семьи, очевидно, и дальше будут все больше отступать на задний план, в результате чего брак превратится в дикое сожительство, а домашний очаг в ночлежку для отправления, главным образом, половых потребностей”.

Сорокина это не радует, но другой социолог, Баррингтон Мур, как и его учитель лорд Бертран Рассел, в книге „Политическая власть и теория общества” с симпатией рисует картину будущего, в котором, в результате дальнейшей технизации и бюрократизации общества, детские ясли и школы-интернаты будут оказывать на детей более благотворное влияние, нежели разрывающиеся между семьей и профессиональной работой матери, а умный телевизор оттеснит на задний план родительские наставления.

Большинство исследователей, однако, полагает, что, несмотря ни на что, семья будет существовать, и дальше сохранит за собой немалое общественное значение. Этот взгляд отлично выражен, например, в работе Гуде „Перестройка мира и модели семьи”. Гудэ опирается при этом на следующие, связанные между собой, наблюдения. Во-первых, в ходе индустриализации во всем мире вырабатывается новая форма семьи, которую он, в отличие от доиндустриальной патриархальной модели, называет „парной семьей”, состоящей всего лишь из равноправной и равноценной супружеской пары и малолетних детей. В этой модели семьи наблюдается сближение супругов по возрасту, по авторитетности, по отношению к детям, по работе и роли внутри и во вне семьи. Во-вторых, именно такая семья представляется наиболее приспособленной к требованиям индустриализованного общества, потому что

обеспечивает максимальную трудоспособность ее членов. В-третьих, такая семья представляется и морально оправданной тем, что она дает большую свободу всем ее членам, не подчиняя их ни патриархальному авторитету главы семьи, ни жестоким традиционным правилам поведения и разделения труда и обязанностей. И, наконец, такая „малая” или „парная” семья позволяет каждому по собственному влечению и решению вступать в брак или разводиться, иначе говоря, добиваться личного счастья.

Древняя патриархальная семья не просто исчезает, но заменяется новой парной семьей, в которой равноправная супружеская пара наново отстраивает свой очаг. Элементы наследования теряют свой прежний вес, а родственные связи более отдаленных степеней вытесняются дружескими связями, зачастую охватывающими, однако, и родственников. Сокращение хозяйственных функций семьи с тенденцией к сведению их исключительно к взаимному домашнему обслуживанию компенсируется совместным проведением досуга даже там, где место домашнего очага занял телевизионный аппарат. Дети в современной семье действительно много меньше времени проводят дома, но количественное уменьшение их контактов с родителями в крепкой, связанной взаимной любовью семье компенсируется эмоциональным качеством и духовной насыщенностью встреч.

Уменьшенная парная семья, если она удалась, не в меньшей, а нередко и в большей степени, чем прежняя патриархальная семья, остается *центром и школой любви*, солидарности и полноценного интимного общения. Сокращаются, хоть и не исчезают совсем, только хозяйственные и образовательные

функции семьи; ее члены зарабатывают и учатся на стороне. Ее духовное и социальное значение, напротив, скорее растет. Если раньше многочисленные родственники и для ребенка, и для взрослого составляли круг людей более близких ему просто в силу совместного проживания, общих хозяйственных и бытовых интересов и традиционных обязательств, если раньше переход от родного к чужому шел по расширяющимся степеням родства, то теперь, в суженной малой семье, ближайшие родные, — родители и дети, — оказываются связанными тесней и интимней, чем с товарищами по школе, сотрудниками по работе или соседями по месту жительства. И современная стандартная комфортабельная квартира может быть им полноценным домом, той „родиной души”, без которой даже самому экстравертированному и общительному человеку холодно и неуютно в мире.

Разумеется, в наше теперешнее переходное время, когда еще живы и действительны традиционные патриархальные представления о семье и идет борьба между ее защитниками и противниками, построить благополучную счастливую семью особенно трудно.

Но политической мысли необходимо, не откладывая, определить свои позиции по отношению к тем ничем не заменимым связям между людьми, которые называются семейными отношениями. Любой психолог без малейшего колебания укажет на огромную эмоциональную и социальную ценность супружеской и родительской любви и верности и на обнищание душ, лишенных привязанностей.

Найти отвечающие условиям и требованиям времени формы семейной жизни — политическая зада-

ча такой же важности, как задача сохранения мира и регулирования среды обитания человека, и глава 31-ая „Программы НТС” недаром начинается со слов: „Семья есть основная органическая ячейка человеческого общества — первая школа нравственного воспитания, основанного на любви, доверии и долге. Семья — это школа гражданственности, дающая первые понятия об авторитете, дисциплине и солидарности. Семья — это трудовой очаг, хранилище национальной культуры, созидательница характера и самосознания”.

Но „Программа НТС” идет и дальше. Авторы ее отдают себе ясный отчет в сокращении экономических и юридических функций семьи и соответственно этому центрируют ее вокруг женщины: „Мать — основа семьи. От труда и заботы жены и матери зависит благополучие семейной жизни”. И дальше: „создание семьи и воспитание нового поколения граждан рассматривается как естественное и почетное назначение женщины, как гражданский долг, освобождающий ее от других повинностей”. Гражданское равноправие женщины отнюдь не оспаривается. Но „пособия на детей должны быть достаточны для выравнивания семейного бюджета, чтобы дети были радостью, а не обузой, чтобы безбедное существование семьи было обеспечено и без работы матери”.

Все это, конечно, еще не матриархат. Но требование *дать женщине возможность и право, если она этого захочет, посвятить себя целиком семье* имеет огромное общественное значение. Не все женщины, вероятно, захотят это сделать, возможно, что многие женщины на равных условиях с мужчинами предпочтут работать вне дома, устроявая детей в

яслях и интернатах или просто отказываясь от деторождения. Но едва ли можно сомневаться, что есть и будут и такие, для которых быть женой и матерью — главное дело в жизни. Будущее семьи, этого ничем не заменимого источника любви и солидарности, при любом общественном строе и при любом направлении развития — в руках именно этих женщин.

НАЦИЯ

Коммунизм и национальный вопрос

Другой, так же, как и семья, идущий к нам из глубины веков, стихийно складывающийся органический общественный союз — это род-племя-народ-нация. К своему народу всякий эмоционально здоровый человек привязан тем же интимным нутром, той же стихийной нерассуждающей солидарностью. Соотечественники и земляки близки и связаны уже одним тем, что они земляки и соотечественники. Чувство национальной принадлежности, национальное чувство — не только психологический, но и важный политический феномен. Им наполнены понятия „нации“, „национализма“, „национальных интересов“, „национальной государственности“. Всякое политическое движение вынуждено считаться с ними, и неудивительно, что национальный вопрос всегда затруднял коммунистов, ориентирующихся не на национальное, а на классовое деление человечества.

„Нация — неизбежный продукт и неизбежная форма буржуазной эпохи общественного развития“, писал Ленин, старательно подчеркивая при этом, что

национальное единство не означает социальной однородности, что в рамках буржуазных наций существует противоположность и борьба классов. Для Ленина „в каждой национальной культуре есть, хотя бы неразвитые, элементы демократической и социалистической культуры, ибо в каждой нации есть трудящаяся и эксплуатируемая масса, условия жизни которой неизбежно порождают идеологию демократическую и социалистическую. Но в каждой нации есть также культура буржуазная (а в большинстве еще и черносотенная и клерикальная) — притом не в виде только элементов, а в виде господствующей культуры”.

Постоянный закон истории для марксистов — это закон борьбы классов. Нация же и национальное самосознание — продукт всего лишь определенной и относительно короткой эпохи исторического развития, эпохи буржуазно-капиталистической, и недаром именно эти ленинские цитаты мы находим в Энциклопедическом словаре издания 1964 года (на слове „нация”).

Отсюда вопросы национального бытия, национальной государственности, национальной культуры в марксистской политической мысли рассматривалась и рассматриваются как вопросы временные, а подход к ним определяется тактическими соображениями. Сталин в своих лекциях „Об основах ленинизма” (VI, Национальный вопрос) не случайно подчеркивал, что „Маркс в сороковых годах прошлого века стоял за национальное движение поляков и венгров против национального движения чехов и южных славян. Почему? Потому, что чехи и южные славяне являлись тогда ’реакционными народами’, ’русскими форпостами’ в Европе, форпостами абсо-

лютизма, тогда как поляки и венгры являлись 'революционными народами', боровшимися против абсолютизма; потому, что поддержка национального движения чехов и южных славян означала тогда косвенную поддержку царизма, опаснейшего врага революционного движения в Европе".

Сталин уже при Ленине считался специалистом по национальному вопросу. Во время революции он возглавлял соответствующий комиссариат. А летом 1970 года в итоге трехлетней дискуссии на страницах журнала „Вопросы истории” (см. № 7, 1970): „совершенно правильно указывалось, что известное определение нации, сформулированное И. В. Сталиным, является обобщением всего того, что было сказано Марксом, Энгельсом и Лениным по вопросу о сущности и главных признаках нации”. Сталинский авторитет в этом вопросе для марксистов-ленинцев полностью восстановлен. Сформулированное же им определение гласит: „Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникающая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры”.

Но Сталин же был и автором лозунга о создании „культуры национальной по форме, социалистической по содержанию”, лозунга, в котором, как в зеркале, отражается весь оппортунизм коммунистического подхода к национальной проблематике. В теории тут и „общность, возникшая на базе общности”, и „неизбежный продукт буржуазной эпохи”, и некое „диалектическое единство”, раздираемое противоречиями (только авангард мирового пролетариата никакими противоречиями не раздирается!). А в практике это „революционные” и „реакционные” наро-

ды и национальные движения, которые в зависимости от этого следует поддерживать или, наоборот, подавлять. Конечно, „история есть история борьбы классов”, и „у пролетариев нет отечества”. Но вместе с тем нация есть „устойчивая общность людей”. Эту „устойчивую общность” можно теоретически ограничить эпохой капитализма, но на практике с ней приходится иметь дело и там, где еще нет капиталистического производства и не народилось еще никакой буржуазии. И отмирать эта общность не собирается, а на место буржуазных национальных общностей нарождаются новые социалистические нации, в которых на основе „дружбы народов” загорается „животворный советский патриотизм”.

„Дружбу народов” Сталин объявил „братским сотрудничеством и взаимопомощью наций и народностей социалистического общества, характерной для него движущей силой”. И при Хрущеве, и при Брежневе эта „дружба народов” заменяет господствующую в капиталистическом обществе национальную рознь и вражду, наподобие того, как критика и самокритика заменяет в нем борьбу классов, а социалистическое соревнование капиталистическую конкуренцию.

Все это — фикции, анализировать которые здесь не стоит. Национальное чувство иной раз умело и целесообразно эксплуатируется коммунистами, но иной раз приводит их к катастрофическим провалам, как, например, в Китае, именно потому, что не только теоретические, но и тактические их построения питаются фикциями, и реальных ответов на вопросы о сущности нации, национального самосознания и его значения в жизни общества у коммунистов попросту нет. Их надо искать в другом месте.

Что такое национализм?

„В другом месте” могло бы значить „на Западе”. Но и здесь, открывая какой-либо справочник, на слове „нация”, „национализм”, „национальная государственность” мы в различных формулировках, но обычно найдем в нем справку примерно такого рода:

Явление национализма и создание национальной государственности проявило себя в эпоху Великой Французской революции, как феномен европейской культуры. Требование национального самоопределения было одним из важнейших революционных требований эпохи. На место суверенитета монарха выдвинулся суверенитет народа-нации, полновластного хозяина заселенной им территории. Понятие демократии, народоправства тесно связалось с понятием народа-нации, самоуправляющегося демоса, революционным путем переносящего на себя прежние права монарха. На место династической державы становится национальное государство, „буржуазное национальное государство” на языке марксизма.

Эта форма государственной жизни господствует в современной политической жизни настолько, что социалистические державы признают ее основой международных отношений. И однако именно она, и сложившаяся в прошлом веке национальная идеология, положенная в ее основу, переживает в настоящее время кризис. Приведшее к мировой войне национальное соперничество, следовавшее за ней обострение национальной розни, а в еще большей степени новая мировая война и ужасы национал-социализма заставили многих усомниться в ценности национальных привязанностей.

Национальная гордость перестала представляться им само собой разумеющимся спутником национальной культуры; национальная государственность перестала оцениваться как желательный результат исторического развития; нация перестала казаться высшей ценностью, ради которой стоит приносить жертвы. Маятник качнулся в другую сторону. В Европе хорошо поняли, что если национальное чувство может служить опорой демократии (народ-суверен), то оно же может вести и к диктатуре вождя, объединяющего в себе волю нации.

Но пока это поняли, национализм успел уже выйти за пределы Европы. Империализм великих европейских держав вывел его в колонии вместе с культурой и хозяйством. Мысль о том, что национальный империализм и фашистские перегибы сделают национализм непопулярным среди угнетенных и малых народностей, ни в коей мере не оправдалась, и можно даже сказать, что в настоящее время эти свойства национализма переместились из Европы в так называемый „третий мир” „развивающихся народов”, и национальная рознь и национальное соперничество бушуют там сейчас не меньше, чем в свое время в Европе. Число национальных государств с 1945 года увеличилось вдвое, и список наций, стремящихся к собственной национальной государственности, далеко не исчерпан. Да и приведшее к двум мировым войнам европейское национальное соперничество тоже не угасло. Оно и сейчас еще тормозит объединение этого материка в политическое целое (роковую роль сыграла тут идея „Европы отечеств” французского президента де Голля).

Все это заставляет задуматься. И поставить вопрос: верно ли начинать разговор о национализме и

национальном государстве с Великой Французской революцией? Верно ли связывать национальную государственность с демократией прошлого и нынешнего века? Или отождествлять национализм с фашизмом и расизмом? Не нужно ли копнуть глубже и рассмотреть чувство национальной принадлежности и национальное самосознание во всем ходе истории человечества?

Ибо как раз опыт последних десятилетий не оставляет сомнений, что национализм отнюдь не ограничивается буржуазно-капиталистическим обществом. Национальные связи и национальное жизнечувствие безусловно существовали уже до образования капитализма и демократической государственности и не собираются отмирать вместе с либерально-капиталистической идеологией. И сейчас, когда перед человечеством во весь рост встала проблема устройства мира как целого, встает и задача найти в нем достойное место свойственной каждому человеку любви к своей родине и своему народу, в ценности которой не приходится сомневаться.

Все знают, что национальное чувство может быть двигателем благороднейших поступков. Пойти на жертву для Родины, потрудиться во славу Отечества и даже погибнуть за свою страну, за свой народ — не просто красивые фразы. Но все знают также, что то же национальное чувство, та же страстная привязанность к своему, зачастую становится источником высокомерного презрения и слепой нелюбви, а то и ненависти к чужому. Как всякое подлинное чувство, любовь к своей нации может принимать как положительные, так и отрицательные формы. И оценивая комплекс идей, связанных с национальным чувством, люди порой думают и говорят о разных

вещах. Одни рассматривают национализм как добродетель, другие, напротив, — как порок.

Это отношение отражается, кстати сказать, даже в словоупотреблении, пытаясь обозначить добрые национальные чувства одним словом, а дурные — другим. Многие склонны, например, говорить, что „патриотизм” это хорошо, это любовь к Отечеству. Это готовность трудиться и умереть на благо своей стране и народу. А вот „ксенофобия”, „шовинизм” (а для некоторых и „национализм”) это плохо, это нелюбовь к чужому и чуждому, это стремление возвеличивать себя за счет других, это источник национальной розни, вражды, взаимной ненависти и истребительных войн.

Но это различие по меньшей мере условно. Национализм это целый комплекс настроений и чувств, и убрать из него все плохое, оставив только хорошее, нельзя хотя бы уже потому, что преувеличенная добродетель слишком часто становится пороком.

Попытки политической мысли первой половины нашего века анализировать национальные начала, противопоставляя демократическое народолюбие авторитарно-агрессивным формам национального бытия, нужно отбросить. Словом „национализм” приходится обозначать весь комплекс идей и чувстваний, выражающийся в том, что принято называть национальной политикой, защитой национальных интересов, политическим поведением, направленным на национальные цели. И последней (но в своем роде классической) работой старой школы является в сущности вышедшая в 1944 году книга Кона „Идея национализма”, в которой очень последовательно проводится противопоставление запад-

ноевропейского прогрессивного демократического национализма национализму восточноевропейскому и азиатскому, склонному к авторитарному правлению и коллективизму, а в крайних европеизированных его формах — к фашизму.

В своем роде блестящая работа Кона не выдержала, однако, научной критики.

Кону справедливо указали хотя бы на отнюдь не демократические проявления национальных чувств британских, французских, голландских колонизаторов, на истребление индейцев в Америке. Указали на свободолюбие поляков и освободительную борьбу на Балканах. В ходе полемики обнаружилось, кроме того, что Кон, следуя здесь за отцом современной националогии Хайсом, напрасно строит свое исследование почти исключительно на материале новейшей истории Европы и исходит из зрелого европейского понятия нации и национальной государственности. Национальные чувства свойственны всем народам мира и в тех или иных формах проявлялись во все века человеческой истории.

И тут интересно отметить как раз более старую схему Хайса, изложенную им еще в 1931 году в книге „Историческое развитие современного национализма”. По Хайсу, национализм несамостоятельных, угнетенных и борющихся за свое национальное самоутверждение народов легко усваивает идеи народоправства, ратует за суверенитет народа и принимает динамический, прогрессивный и демократический характер, ища в то же время поддержки в идеях международной солидарности и даже космополитизма. Достигнув устойчивой национальной государственности, однако, национальное самосознание меняется. У сильных и активных народов оно

легко приобретает высокомерные черты национальной гордости, увлекается жаждой величия и стремится к экспансии. У более слабых оно становится консервативным и ищет, как удержать и сохранить достигнутое. И в том и в другом случае понятие нации срастается с понятием государства, ради укрепления и величия которого можно пожертвовать интересами отдельных граждан. На этом этапе развиваются консервативные, милитаристские и империалистические концепции.

Наряду со схемами Хайса и Кона существует и несколько других, авторы которых, описывая отдельные примеры, с основанием различают между гегемониальным или воинствующим национализмом многочисленных и сильных народов, стремящихся к территориальной и культурной экспансии, и сепаратистским национализмом народов малочисленных и слабых, стремящихся отстоять свое национальное лицо путем отграничения от соседей.

Эти различия, однако, вторичны. Они диктуются не самим чувством национальной принадлежности, но скорее обстановкой и обстоятельствами, в которых оно себя проявляет, причем встает еще и вопрос о носителях того или иного вида национальных чувств и идей, ибо и внутри самого народа национализм может принимать разные формы. Национальное чувство офицера, безусловно, отличается от национального чувства крестьянина, а Маркс в свое время учил, что у пролетариев и вообще нет отечества.

Национальные компоненты в жизнечувствии той или иной эпохи могут также играть различную роль и нести различные функции. Отграничение соплеменников от инородцев имело место всегда, но формы

выражения его разнообразны. В древнем мире, например, почти вовсе отсутствовало стремление к национальной исключительности, и подобие современного национального сознания обнаруживалось только у евреев с возникшей у них идеей избранного народа.

Национальное чувство Средних веков перекрывалось христианским универсализмом и вливалось, главным образом, в формы землячества, с одной стороны, и единоверчества, с другой. Средневековый европеец — это в первую очередь дитя Божие и потом уже немец, француз или англичанин. А русские того времени — это просто „народ православный”.

И здесь хочется подчеркнуть одну очень существенную особенность нации-народа-племени как общественной группы. В отличие от большинства общественных организаций, создаваемых для определенных целей и на основе определенных интересов, национальное единство складывается стихийно. В народ не вступают, в нем рождаются. В сознании национальной солидарности, как и в сознании привязанности к своей семье, лежит не только общность вкусов и интересов, но и *общность судьбы*.

Нация и национальная принадлежность, как и семья и принадлежность семейная, принадлежит к кругу интимнейших и прочнейших связей между людьми. Национальная солидарность, подобно семейной, сопровождает человека всю жизнь; отречься от своего народа, как отречься от своей семьи, значит в какой-то мере отречься от самого себя. В известном сталинском определении нации, — в деталях довольно правильном, — не схвачено это основное и главное — элементарная общность бы-

тия, отличающая семью и нацию от всех других человеческих групп и сообществ.

В соответствии с этим во введении к „Программе НТС” нация определяется как „органическое объединение людей, сознающих свое единство, творящих общую культуру, спаянных воедино общностью этой культуры, общностью духовных стремлений, государственных и экономических интересов, общим историческим прошлым и, главное, *единым устремлением на будущее*”.

Национальное творчество представляется „не только совокупностью творчества современников, но и творческим наследием всех предыдущих поколений”, а „национальное чувство есть любовь к историческому облику и творчеству своей нации, вера в ее духовное призвание и воля к ее творческому расцвету. Национализм, отсюда, есть *система поступков, вытекающих из этой любви, веры и воли*”.

Понятно, что в этом зрелом и осознанном виде, как продуманная система идей, национализм существовал не всегда. Национальное чувство лишь очень медленно и постепенно выросло из чувства родовой — племенной — народной солидарности. Но отграничение своих от чужих, сородичей и соплеменников от инородцев и варваров вошло в мир вместе с человеком и вызвало ту перекличку солидарности и вражды, войны и мира, торгового и культурного обмена, которую мы называем историей. И признаки национального жизнечувствия наблюдаются у всех известных историков и этнографов племен и народов.

Правда, это жизнечувствие принимает настолько разнообразные формы, что говорить о национализме вообще имеет мало смысла. У каждой нации свое,

именно ей присущее национальное жизнечувствие, и *национализмов*, если хотите, ровно *столько же, сколько наций*. Национальные свойства, национальный характер, а соответственно и национальное самосознание у каждого народа в каждую историческую эпоху свое особенное, хочется сказать „индивидуальное”. Да оно и есть индивидуальное, в той мере, в какой данный народ является личностью. Национальное самосознание изменяется так же, как и самосознание отдельного человека: смутное в детстве, оно постепенно приобретает ясность и четкость, а в зависимости от свойств характера и выработанных привычных реакций неизбежно стилизует и окружающий мир и самое себя. Дистанция между „быть” и „казаться”, и по отношению к самому себе и по отношению к окружающим, у разных народов столь же различна, как и у отдельных людей. Как и отдельные люди, народы всегда не таковы или не совсем таковы, как думают о них соседи, да и они сами. Самооценки часто обманчивы, и подноценный сознательный национализм, не как горделивое самолюбование, а как система поступков, определяемых волей к творческому расцвету своего народа, непременно включает в себя выработку национального характера, требование преодолеть его пороки и укрепить его добродетели.

Изучению национального характера в области социальных наук очевидно принадлежит то же место, что изучению индивидуального характера в области психологии. И считать национализм исключительно феноменом буржуазной европейской культуры последних столетий безусловно ошибочно. Национальное жизнечувствие вошло в историю вместе с образованием отдельных народов и сопровождает бытие

народа на всем протяжении его становления и развития. По отличной формулировке Хайса, „в современном национализме сплавлены воедино два древнейших явления: национальное самосознание и патриотизм”, любовь к своему народу и любовь к своей родине, причем, на чем справедливо настаивает Кон, сознательный национализм отнюдь не сводится к элементарному чувству национальной принадлежности.

Современный национализм есть совершенно определенная духовная настроенность, лежащая в основе как идеи суверенитета народа и основанной на нем демократии, так и стремления к национальному величию, выражающемуся в образовании централизованных национальных государств, отнюдь не всегда демократических.

Нация и государство

Рожденный в Западной Европе в одно время с либерализмом, идейный комплекс современного национализма казался поначалу органически связанным с комплексом либерально-демократических идей. И говоря о „буржуазном национализме”, Маркс и Ленин были отчасти правы. Национальное мышление современной им Западной Европы, конечно, было „буржуазным”, как „буржуазной” была поначалу и либеральная демократия.

Соответственно этому классические исследования национального самосознания, — в частности, Кона и Хайса, — базировались до сих пор на западноевропейском материке. Они были евроцентричны. Западная Европа представлялась их авторам центром и образцом мирового развития. И думалось,

что все другие народы и страны будут развиваться по европейскому образцу, повторяя европейские общественные формации.

Между тем национальное пробуждение вовсе не обязательно связано с идеями суверенитета народа и прав человека. Уже в странах Средней и Восточной Европы видно, что не государственная принадлежность, а постепенное *осознание своей языковой и культурной самобытности легло в основу образования наций*. И если для Франции, Англии, Швейцарии или Дании нация — это население национального государства, то уже на Балканах дело обстоит иначе, и понятие гражданства вовсе не совпадает с понятием национальной принадлежности. Для жителя бывшей Австро-Венгрии, для словака или хорвата разговор о швейцарской или бельгийской нации вообще представляется беспредметным, а паспорт ничего не определяет. Рождение национализма идет здесь в ногу с осознанием своей этнической, языковой и культурной принадлежности и сочетается со стремлением не к гражданскому, а именно к национальному освобождению. *Свобода и самостоятельность национального бытия* в этих условиях легко становится над гражданскими правами и над требованиями демократической правовой государственности, и можно поэтому смело сказать, что процесс образования нации начинается не с государственного устройства; он стоит куда ближе к этногенезу, к образованию рас и народов, чем это было принято думать. И следует, пожалуй, вернуться к определению Неймана (напрасно потом отброшенному), согласно которому национальное сознание создает себе всякая „крупная популяция, сумевшая в результате своеобразной культуры приобрести общие черты

бытия и быта, передающиеся из поколения в поколение на значительной территории”.

Разумеется, государство, охватывающее значительные массы граждан, создает у них общность и стимулирует образование из них нации. Но не оно решает. Решает то чувство солидарности, которое вырабатывается в результате совместной жизни на общей территории, тот *общий язык* (не только в смысле грамматики речи, но и в смысле образов и понятий, которые выражаются в словах), то взаимное понимание, которые образуются в ходе обмена, в процессе взаимодействия между людьми.

Государство это, в первую очередь, — организация. Задача государства — регулировать с помощью права отношения между гражданами. Нация — это не организация; зрелая нация стремится, конечно, организовать и оформиться в государство, но ставить здесь знак равенства нельзя.

Интересно остановиться на современной теории систем, с точки зрения которой нация это не просто определенная популяция, стремящаяся к государственному суверенитету, но, — как хорошо сказано в книге Парсонса о структурных процессах в современном обществе, — *„нация заключает в себе систему ориентации в окружающем мире, общую для всех, кто входит в нее”*. Эта система ориентации не исключает, конечно, внутренних конфликтов, но представляет собой общий политический фундамент, на основе которого можно достигнуть согласия, несмотря на плюрализм структур и интересов. При этом национальное единство вовсе не должно вести к единогласию. Понимаемая как открытая система, национальная общность выступает как предпосылка, как первоусловие возможности разре-

ния социальных конфликтов, в то время как национальная государственность оказывается для этого очень удобной рамкой.

Не менее интересна и выработанная Дейчем функциональная теория нации, со своей стороны подчеркивающая значение общения и то взаимопонимание, которое устанавливается между соотечественниками, земляками, людьми, принадлежащими к одному и тому же народу. Для Дейча, книга которого неслучайно называется „Национальность и социальная коммуникация”, прогрессивная функция национальности заключается в том, что повышенное общение между сынами одного народа ведет к созданию общей системы символов и обозначений, к которым относится не только язык, но и вторичные нормативные структуры: обычаи, традиции, нравственные оценки, художественные вкусы и т. д. На основе современной теории информации Дейчу удалось вскрыть ход образования тех образцовых представлений, тех идеальных моделей национального бытия, которые ложатся в основу взаимопонимания внутри нации и открывают возможность действенного и плодотворного обмена. Взаимопонимание и постоянный обмен предполагают, однако, как уже и в жизни семьи, *взаимодополнение внутри охватывающего целого*. Говоря языком современной науки, „эффективная коммуникация протекает на базе социальной комплементарности”, социального взаимодополнения. Это взаимодополнение, эта постоянная *потребность друг в друге* преодолевает общественные (сословные и классовые) барьеры. Общественное разделение труда предполагает готовность к взаимодополнению, требует повышенной коммуникативности, повышенной способности к общению и

обмену, повышает взаимосвязь и взаимозависимость. А все это возможно лишь на основе солидарности надсословной и надклассовой, солидарности не с мне подобным, а с от меня отличным, с тем, кто дополняет меня, кто знает, чего я не знаю, и делает то, что я недоделываю.

Национальная солидарность содержит в себе взаимопонимание и взаимосвязь как на основе одинаковости (мы все — русские, или мы все — французы), так и на основе взаимодополнения (в нашей стране, в России, или во Франции). Внутри нации мы имеем людей всех профессий, всех склонностей, всех характеров. Нация охватывает все социальные слои, связывая их в единое целое.

Стремление к национальной государственности поэтому вполне понятно и естественно, и нация формирует государство совершенно так же, как государство формирует нацию.

Название „Организация Объединенных Наций” не случайно. В нем отражается руководящий принцип современного мироустройства. Территория нашей планеты представляется разделенной на ряд национальных государств на основе самоопределения народов. „Каждый народ, каждая нация имеет право на свое собственное суверенное государство. Раз человечество разделено на народы, значит и земля должна быть разделена на такое же число государств. Каждому народу — свое государство”.

Это право нации на самостоятельное политическое бытие, разумеется, далеко еще не везде осуществлено. Больше того, в практическом проведении его в жизнь мы наталкиваемся на непреодолимые препятствия. Но самое это право так же общепризнано, как и права человека, и оспаривать его значит

оспаривать самые основы современных политических представлений.

В самом деле, национальных государств, т. е. государств, населенных только одним народом, говорящим только на одном языке, очень мало. Это Португалия, Дания, Голландия, Германия. Но уже в таком однотипном и централизованном национальном государстве, как Франция, есть национальные меньшинства — бретонцы, каталанцы и немцы. Национальные меньшинства есть почти во всех государствах, а целый ряд государств, даже совсем маленьких, как Швейцария или Бельгия, — многонациональны. Что же говорить о таких государствах-колоссах, как Россия, Индия или Китай! И что говорить о новых молодых государствах Африки, границы которых механически воспроизводят рубежи бывших колониальных владений, совершенно не считаясь с национальным составом населения!

История образования государств отнюдь не совпадает с историей образования наций. И хоть общая жизнь в общем государстве — один из важных факторов образования национального сознания, отнюдь нельзя сказать, что государство рождает нацию. И хоть каждый народ стремится к национальной самостоятельности, никак не скажешь, что государство есть лишь организованное оформление национального бытия.

А народности, которые, в силу целого ряда причин и в первую очередь в силу своей малочисленности, не могут создать собственной государственности?

Достаточно вспомнить о горцах Кавказа и представить себе самостоятельные государства Чечню, Кабарду, Осетию, Абхазию..., чтобы сразу прийти к

мысли о необходимости каких-то более крупных национальных объединений, заведомо ограничивающих суверенитет охватываемых ими частей.

Рассмотрим в этом плане национально-государственное устройство в лидировавшей в этом смысле до сих пор части света — в Европе.

Идея национального суверенитета как фундаментальный политический принцип в Европе начинает терять свою действенность. Существующее государственное деление рассматривается, правда, как нечто само собой разумеющееся. Но только поначалу может показаться, что это происходит потому, что в Европе уже не осталось наций, могущих всерьез претендовать на собственное государство, и решение национальных проблем уже не связывается с требованием суверенитета. Дело обстоит скорее наоборот, потому что образование общего рынка, охватывающего сейчас уже девять европейских государств, как и бурное развитие науки и техники, толкают эти экономически высокоразвитые страны к отказу от абсолютного суверенитета в пользу более крупного наднационального объединения.

Национальное бытие обеспечивается при таком развитии культурной и административной автономией, и национальные государства в пределе превращаются в членов того или иного федеративного сверхгосударства. Национальная солидарность, общий язык, специфические культурно-исторические связи и, главное, воля к общему бытию от этого не исчезают, но вступают в новую фазу развития, для которой, очевидно, еще предстоит найти соответственное правовое и политическое оформление.

По европейскому опыту история образования национальных государств прошла три фазы: в пер-

вой уже существовавшие государства — Франция, Испания, Португалия и так далее — приняли национальный характер; во второй фазе населенные одним и тем же народом мелкие государства слились в единое национальное государство — Германия, Италия; в третьей фазе новые национальные государства возникли в результате разделения многонациональных государственных образований — Австро-Венгрия и Турция.

Закономерно ли это развитие? Должны ли мы ожидать распада Советского Союза на самостоятельные национальные государства? Какова будет судьба многонациональной Индии? Нужно ли рассчитывать на слияние арабских государств?

Современная политическая мысль, разумеется, ищет ответа на эти вопросы, но дать здесь однозначный ответ оказывается невозможно, прежде всего потому, что, наряду со стремлением к национальной свободе и независимости, в настоящее время резко усилились тенденции к экономической и культурной интеграции, преодолевающей даже языковые барьеры. Научно-техническая революция, увеличивая разрыв между передовыми и отсталыми странами, в то же время властно диктует создание не только объемных рынков, но и объемных исследовательских и производственных комплексов. И то и другое явно не под силу маленьким странам.

Объективно народы, не насчитывающие по меньшей мере несколько десятков миллионов человек, независимо от формы их государственного бытия, поставлены перед выбором: либо превратиться в культурно-историческую провинцию, либо войти в более крупное объединение, неизбежно поступившись при этом частью своего суверенитета.

Как в вопросе отдельной личности и в вопросе семьи, в вопросе нации и национальной государственности, очевидно, пора отказаться от всякой абсолютизации и перейти к построению принципиально открытых систем. И здесь мы снова убеждаемся в негодности социального атомизма и становимся перед необходимостью пересмотра таких, казалось бы, незыблемых принципов, как „сфера свободы гражданина кончается там, где начинается свобода другого”; „государственная власть — полный и безраздельный хозяин на своей территории”; „ни одно суверенное государство не зависит от другого и не имеет права вмешиваться в его внутренние дела”.

Нет, свобода, как и солидарность, нигде не кончается. Она — то *общее лоно*, в котором живу я, живешь ты, живем мы все вместе. И никто нигде не абсолютный властелин. Идея национальной автаркии, самодостаточности, теория национального государства как замкнутой в себе системы должна быть отброшена и заменена пониманием *нации как открытой системы*, взаимодействующей с другими нациями и выражающей себя именно в этом взаимодействии.

Школа и нация

Человечество стоит ныне на пороге нового типа семьи, а вероятно, и нового типа нации. Маркс и Энгельс были относительно правы, предвидя исчезновение существовавших в их время форм семейного и национального бытия, но абсолютно неправы, выводя из него полное их исчезновение. Семейные и

выросшие из них национальные начала в течение всей истории человечества были главнейшим источником общественной солидарности. Они изменялись вместе с изменениями социальной жизни; их формы отнюдь не вечны. Но их основа — общность судьбы, солидарность по бытию, остается в силе и сейчас, и их современная трансформация есть всего лишь приспособление к меняющимся условиям нашего существования.

Избрав идею солидаризма основой нашего подхода к решению общественных вопросов, мы, естественно, стремимся к развитию семейной и национальной солидарности и, говоря о нации как открытой системе, не замыкающей в суверенном национальном государстве, мы отнюдь не думаем об исчезновении национального начала. Наоборот, нам кажется, что отказ от абсолютизации государственного суверенитета и принципа вмешательства должен сопровождаться заботой об укреплении национальной солидарности. Человечество вовсе не должно превращаться в однотипную массу. Потеря национального лица любого из населяющих Землю народов означала бы обеднение жизни, еще большее, чем исчезновение животных видов, не говоря уже о том, *что каждый народ хочет жить, оставаясь самим собой, и имеет на это право.*

Но как сохранить национальное своеобразие в условиях научно-технической революции, требующей политики открытых дверей и размывания границ между государствами? Что, кроме языка, территориальных особенностей и бытующих в жизни народа традиций обеспечивает общность бытия, из которой рождается воля к общей судьбе, отличающая народ от популяции? Что конкретно может здесь

сделать государственная власть, кроме добрых стараний о сохранении исторических традиций, заботы о культуре языка и процветании территории?

Уже в этом одном мудрый политик может сделать немало. Но решающим, ключевым элементом здесь будет, думается, система народного образования и, в особенности, общеобразовательная средняя школа, призванная вводить подрастающих граждан в ту систему ориентации в окружающем мире (см. выше), которая составляет становой хребет национального бытия и основу национального характера.

В эпоху образования современных наций огромную, едва ли не решающую, роль играла *вера*. Религиозное исповедание, преподаваемое Церковью, давало эту ориентацию, служило тем *костяком благочестия*, которого так часто не хватает современному человеку. Но это было время, когда в церковь ходили все, а в школу только немногие. Теперь дело обстоит наоборот, и мы не можем этого изменить, тем более, что деятельность Церкви принципиально неподконтрольна государству.

Ориентировать подрастающего человека должна ныне школа. И это тем более, что научно-техническая революция ставит судьбы народов в прямую зависимость от их интеллектуальной мощности, а следовательно от постановки народного образования, которое, аналогично производительному труду, становится охватывающей всю нацию постоянной деятельностью.

Все мы знаем, что научно-техническая революция есть следствие фундаментальных сдвигов в системе человеческих знаний. и что из нее вытекает требование *перманентного образования*. Пословица „век живи, век учись, дураком помрешь“, конечно, стар-

ше этого требования, но тем не менее все действовавшие до сих пор образовательные системы всегда стремились к законченности. Можно было окончить четыре класса, гимназию, университет; были, правда, люди и с незаконченным средним и незаконченным высшим образованием, но закончить им мешали те или иные причины, целью же их, пока они учились, было всегда получение диплома, удостоверяющего, что *образование закончено*.

Разумеется, эта „законченность” всегда была до известной степени условной. Но она была. И, однажды получив свой докторский диплом, врач мог практиковать до конца своей жизни, не проходя больше никаких курсов и не участвуя ни в какой исследовательской работе.

Теперь это невозможно. И заводя разговор о перманентном образовании, мы все время имеем в виду *принципиальную незаконченность* образовательного процесса. В диалектической паре „законченность — незаконченность” мы переносим при этом ударение на „незаконченность”, в то время как прежде оно стояло на „законченности”. Так требует наша эпоха, но не забудем, что эта „незаконченность” так же условна, как была в свое время „законченность”. Образование не замкнутый круг, а открытый процесс постоянного расширения знаний. Верно. Но в этом процессе можно, — хотя бы условно, — наметить этапы, и каждый этап будет иметь окончание.

Важнейшим из них была до сих пор и, думается, должна оставаться школа. Во-первых, потому что в наше время она охватывает всех несовершеннолетних граждан и окончание ее обычно совпадает с достижением совершеннолетия, а во-вторых, потому

что она дает своим воспитанникам более или менее стандартный набор элементарных, но в то же время и фундаментальных знаний, необходимых каждому. В ней подрастающее поколение достигает интеллектуальной зрелости. В ней усваиваются те знания, которыми потом человек пользуется всю жизнь. В ней приобретаются мыслительные навыки, складываются взгляды, вырабатывается жизнеощущение. Школьные товарищи забываются, но стихи, которые учат *все дети во всей стране*, входят в общее сокровище, которым владеет все учившее их поколение.

То, что пройдено в школе, пройдено всей нацией и составляет тот *общий фундамент*, на котором строится ее судьба.

Не будем говорить о требованиях специализации образования. Это принципиально другой вопрос. Это вопрос квалификации. Специальные знания, разумеется, нужны и входят в интеллектуальный капитал нации. Но уже бессмертный Козьма Прутков заметил, что „специалист подобен флюсу, полнота его односторонняя”. И эта односторонность только увеличивает и без того уже значительные культурные и интеллектуальные диспропорции плюралистического общества нашего времени. В системе всеобщего перманентного образования тенденции к постоянному обновлению учебного материала и расширению избранных специальных предметов за счет сокращения остальных, надо, очевидно, создать противовес не только путем популяризации всякого рода знаний с помощью средств массовой информации, телевидения, радио, книг, кинолент и т. д. Из общего образовательного потока, следующего за развитием науки и потому открытого и изменчивого, должна быть, как нам кажется, выделена особая сфера, хо-

чется сказать, „классических” знаний. Всякий образованный человек должен знать основы математики и логики. Всякий русский должен знать Пушкина, Гоголя и Достоевского, но должен знать и Евангелие. Все должны уметь отличать правду от лжи, т. е. уметь критически мыслить... Это неизменная и общезначимая задача так называемого „среднего”, а на самом деле *элементарного образования*, оканчивающегося аттестатом интеллектуальной зрелости.

В школу в начале учебного года приходят новые дети. Они приходят из *разных семей*, но все садятся за *одинаковые парты*. Первый день в школе каждого мальчика и девочки есть первый *урок равенства* одноклассников. Это чувство равенства, несмотря на различия в интересах и успеваемости, должно сопровождать их в течение всего курса и распространяться на все школы страны.

Высшее и специальное образование по самой природе преподаваемых знаний рождает разнообразие учебных программ и должно строиться на основе академической свободы. Все высшие и специальные учебные заведения должны быть автономны и управляться на базе собственных, свободно выработанных уставных положений. Приобретение знаний в них носит характер стихийного потока, авторитарная регламентация которого, подобно жесткому экономическому планированию, скорее вредна, чем полезна, по той простой причине, что требование перманентного образования есть по сути дела требование перманентного *самообразования*, нуждающегося в стимуляции и поддержке, но никак не в регламентации.

Но школа имеет дело не со взрослыми, а с детьми. Она должна воспитывать их к свободе и само-

стоятельности, но подчинение ученика учителю, школьному порядку и требованиям программы тоже фактор этого воспитания. И если взрослого человека нельзя принуждать учиться, то малолетнего не только можно, но зачастую и должно, при том единственном условии, что прививаемые ему знания прививаются *всем* его однолеткам и составляют интегральную часть общенационального достояния.

Общеобязательная и общеобразовательная школа обеспечивает таким образом исходное равенство возможностей для всех будущих граждан страны, выравнивая опасные диспропорции плюралистического общества, и укрепляет национальную солидарность, приобщая каждое новое поколение к избранным его народом традициям, вкусам и ценностям.

И если не всякий народ может иметь свою государственность, то свою школу может иметь всякий. А для сохранения и развития его индивидуальности это, пожалуй, важнее, чем собственная валюта, собственная армия и даже собственное правительство.

МИРОДЕРЖАВИЕ ИЛИ МИРОУСТРОЙСТВО?

Идея миродержавия сопутствовала всем мировым империям. Вопрос только в том, каково было понятие „мир”. „Totus orbis terrarum” — „весь круг земной” охватывала уже всемирная Римская империя. Но тоже над всем миром властвовали, одновременно с римскими, и китайские императоры. За пределами их владений лежали варварские земли, „terra incognita” — „земля неведомая”; над ней не властвовали просто в силу ее неведомости. Слова „мировое господство” и ныне значат всего лишь господство над планетой Земля; другие миры нам пока недостаточно ведомы.

Но речь сегодня идет не столько о миродержавии, сколько о мироустройстве, — не о том, кто будет владеть, а как будет устроен наш мир, наш земной шар, наша планета. И это вопрос не праздный и не академический. По словам академика Сахарова, с которых и начинаются его „Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе”: „Разобщенность человечества угрожает ему гибелью. Цивилизации грозит всеобщая термоядерная война; катастрофический голод для большей части человечества; оглушение в дурмане „массовой культуры” и в тисках бюрократизированного догматизма; распространение массовых мифов, бросающих целые народы и континенты во власть жестоких и кровожадных демагогов; гибель и вырождение от непредвиденных результатов быстрых изменений условий существования на планете”.

Задача регуляции ноосферы совершенно очевидно стоит перед человечеством как целым, и в общем виде сформулировать ее нетрудно. На данном первоначальном этапе дело идет об управлении мировым хозяйством, т. е. о разумной эксплуатации естественных ресурсов Земли. Но дело этим не ограничивается. Его нельзя сводить к экономике в узком смысле слова, к задаче размещения и пропитания на земном шаре возможно большего числа человеческих существ. И красивая фраза о наибольшем количестве счастья для наибольшего числа людей здесь не годится. Антропологический утилитаризм не может лежать в основе мироустройства. Человек — царь природы, конечно; но если Земля создана для человека, то и человек, вероятно, создан для Земли. Полноценное хозяйствование в мире включает в себя не только регуляцию процессов мертвой природы, но и регуляцию биосферы (включая и самого человека), и регуляцию психосферы, области почти исключительно человеческой.

А это — задачи не только экономического характера. Не говоря уже о том, что и всякое хозяйствование всегда определяется целями, ради которых оно ведется.

Устройство Земли как целого стоит на повестке дня истории. В условиях разделения ее на территории суверенных держав, преследующих прежде всего свои государственные интересы, проблема разрешена быть не может. Едва ли ее можно разрешить на путях миродержавия, т. е. подчинением всех остальных одному из существующих правительств. Правовая демократическая государственность заведомо отвергает такое решение, а опыт советско-китайских отношений ясно показывает, что если бы ком-

мунизм овладел всем миром, опасность термоядерного конфликта стала бы еще более острой, а хищническая эксплуатация природы еще более безответственной.

Чтобы найти решение, нужно пересмотреть действующие в настоящее время основы международных отношений: не только внешнеполитические идеи и устремления той или иной державы, но и установившиеся в течение последних двух-трех веков международные традиции и принципы, волей-неволей принятые всеми и, хочется сказать, „бытующие” в международных отношениях. Это, разумеется, принцип национального суверенитета, но это также вытекающие из него и регулирующие взаимоотношения между суверенными державами идеи равновесия политических сил и невмешательства во внутренние дела другой державы.

Разговоры о банкротстве философии, которая, оказывается, неспособна объяснить мир, — напрасные разговоры. Философы никак не виноваты в том, что наше земное бытие необъяснимо. Философы не виноваты, что разум, которым им приходится оперировать, направлен на потребу человеку и представляет собой всего лишь технический инструмент. Не философы виноваты в том, что разумному знанию, а тем паче научному знанию, положен предел, за который оно никогда не выйдет. Занятия философией ведут к осознанию этого предела и приучают мириться с тем, что душа знает больше, чем разум.

Не только исторический опыт, накопленный в попытках создания мировых империй или в реализации социально-политических утопий, но и осознание ограниченности человеческого разума требует отказа от разрешения проблемы мироустройства на пу-

тях властной опеки и национально-технического целеполагания. Регуляция ноосферы должна идти под знаком нравственного и исторического реализма, признания трансрациональной сферы бытия, происхождения изменно из этой сферы наших понятий о добре и зле, о должно и недолжном, из признания несовершенства человека и ограниченности его возможностей, из усмотрения принципиальной незавершенности мира и вытекающей из всего этого установки на заведомо недостижимый идеал, видимый лишь в свете бесконечности.

Никакой окончательной и обязательной схемы мироустройства мы предлагать не можем и не хотим. Конечная цель мироздания нам неизвестна, как неизвестна и конечная цель пребывания человека в мире. Регуляция сферы духа немыслима в силу ее укорененности в трансрациональном. „Дух дышит где хочет“. Он не есть разум, и закономерности разумного мышления не суть закономерности духа.

Но каков бы ни был человеческий разум, мы знаем, что здесь, на Земле он дан человеку и только человеку, что человек выделяется этим из всех известных нам живых существ, что образование ноосферы началось с появлением на Земле человеческого рода и развивалось как стихийный процесс овладения силами природы, процесс, который человечество, по-видимому, призвано регулировать, пользуясь именно своей способностью к разумному мышлению. Признание принципиальной ограниченности нашего знания, понимание его почти всегда лишь приблизительного и условного характера не должно превращаться в отказ от его употребления, расширения и уточнения.

Сознательная работа над устройством мира как

целого — задача не только научно-техническая. Она не сводится к упорядочению эксплуатации экономических ресурсов и регуляции биосферы. Это также задача политическая, а не в последнюю очередь и нравственная. Нужно не только избежать применения термоядерного, химического и биологического оружия, но и распространить на все население Земли свободу союзов и свободу личности. Думается, что основные идеи, положенные в основу солидаризма, позволяют нам принять полноценное участие в решении этой проблемы.

Исходной точкой нашего подхода должно быть, очевидно, принятое нами учение о личности, благодаря которому „Программа НТС” получила основание заявить, что „человеческая личность становится в центре нового мировоззрения”. Центральное место личности и личностного начала в общественной жизни, независимое от исторически изменчивого и различного у различных социальных организмов отношений к ценностям, дает надежный запретительный критерий для суждения о любом мероприятии как в деле национально-государственного, так и в деле всемирного устройства. Все, что мешает свободному развитию личности, все, что может как-либо ущемить ее, недопустимо и должно быть опротестовано.

„Программа НТС” утверждает, однако, также, что „общественное объединение есть не только сумма отдельных личностей. Общество есть социальная личность, обладающая общественно-своеобразным характером. Каждой нормальной человеческой личности присуще не только сознание своего личного „я”, но и сознание свое принадлежности к коллективному „мы”...”.

Признание свойственной всякому человеческому сообществу индивидуальной неповторимости, укорененной в неповторимости входящих в это сообщество личностей, ведет к требованию свободы общественных союзов, среди которых наиболее ярко выраженным личностным характером обладают семья и нация. Не только все, что вредит их самостоятельному свободному развитию, но и все, что мешает образованию и росту самостоятельных союзов, тоже приобретающих в той или иной мере личностный характер, недопустимо и должно быть опротестовано.

Мечтать о всевластном всемирном центре, в котором всезнающий штаб с помощью современной информатики планирует всю жизнь на планете, не следует. На этом пути нас ждет потеря свободы и интеллектуальное вырождение. Сохранение же свободы личности и свободы союзов требует прежде всего понимания государства и нации как открытых систем. С этой точки зрения и надо пересмотреть священное в современной международной политике понятие суверенитета.

ПРОБЛЕМА СУВЕРЕНИТЕТА

Согласно энциклопедическим словарям, „суверен” — это носитель верховной власти, лицо, никому не подчиненное, не признающее над собой никого, кроме Бога. Но, согласно персоналистическому взгляду, к суверенности стремится всякая личность. Никакие внешние ограничения не должны, а по сути дела и не могут лишить ее внутренней самостоятельности. Личность по внутренней структуре своей автономна, она смотрит на мир собственными

глазами, располагается в нем согласно собственным взглядам и не теряет этого своего свойства, входя в то или иное сообщество.

Суверенно и всякое человеческое сообщество, всякий коллектив, всякий союз; *но суверенны они ровно в той мере, в какой в них содержится личностное начало.* Не меньше, но и не больше. Ибо мера эта, хоть и трудно поддается определению, совершенно очевидно различна для различных сообществ, даже и тогда, когда за ними формально признается статус юридического лица. Полная суверенность принадлежит только законченной личности, каковой на земле является только „физическое лицо”, конкретный живой человек.

Суверенитет всякого сообщества, в том числе и государственного союза, по самой своей природе, есть всегда суверенитет относительный и ограниченный, прежде всего потому, что хоть всякий человеческий союз, всякое „мы”, содержит в себе определенные элементы личности, *никакое общество не представляет собой законченную личность.* Суверенитет всякого сообщества есть всегда суверенитет лишь „постолько-поскольку” и „отсюда-досюда”. Государство и нация не составляют исключения. И абсолютизация государственного суверенитета есть ошибочная абсолютизация относительного, в которую, впрочем, впал уже и сам первоавтор учения о суверенитете Жан Боден, создавая в 1576 году это понятие.

Абсолютизация суверенитета национального государства в XIX и XX веках исторически выросла из абсолютизации суверенитета монарха в XVII и XVIII веках. Не будем разбирать почему, но именно в это время принцип абсолютного суверенитета стал

основным общепризнанным принципом международного права. Ныне он закреплён в Уставе ООН, хоть и начал уже превращаться в юридическую фикцию.

Основанный на взаимном признании суверенитета принцип невмешательства во внутренние дела также остается в силе и, даже нарушая его, правительства снова и снова стремятся заверить мир, что они ему преданы. В науку уже прочно вошло понятие „открытой системы”, а международное право продолжает видеть в суверенном государстве некое замкнутое в себе и самодостаточное сообщество, связи которого с окружающим миром представляются как „внешние дела”, выделяемые в ведение специального министра и не обязательно связанные с делами „внутренними”.

Пересмотр принципиальных основ международной жизни дело, конечно, нелегкое. Но обойтись без него нельзя по той простой причине, что полноценным суверенитетом, способностью отстаивать свою независимость обладают сейчас разве что так называемые „сверхдержавы”: Соединенные Штаты, Советский Союз и коммунистический Китай. В отношении же просто „держав”, по словам итальянского дипломата Кварони (да и не только Кварони!), „в современных условиях трудно говорить о независимости”.

Нам, конечно, совершенно ясно, что, пока большевики у власти, никакого мироустройства не будет. Посвященные именно этой теме „Размышления” академика Сахарова и судьба их автора лишь новое свидетельство этому. Но коммунистические режимы не вечны, а их отставание по науке и технике, их политический иммобилизм, их не-

способность понять ход социально-исторических процессов не только во внешнем мире, но и в собственных странах, их изоляция от народа — признаки их неизбежного и недалекого уже конца.

Зная природу большевистской диктатуры, мы думаем, что с гибелью построенного большевиками „реального социализма” окончится противоестественное состояние вынужденного „сосуществования государств с различным социально-политическим строем” и устройство мира как целого станет разрешимой задачей.

Что при этом придется отказаться от абсолютизации государственного суверенитета и пересмотреть вытекающие из этой абсолютизации принцип невмешательства во внутренние дела другой державы и доктрину равновесия политических сил как основание устойчивого порядка, можно предвидеть, однако, уже и сейчас.

Обособленное национальное существование уходит в прошлое. Человечеству уже ясно, что мир в мире может быть сохранен не через укрепление государственных границ и поддержание равновесия сил замкнутых государственных систем, а, напротив, через устранение пограничных застав, таможенных барьеров и прочих разделительных рубежей. Без них не мыслили свое существование наши деды. Без них, вероятно, легко будут обходиться наши внуки.

В то же время не только отдельные личности, но и коллективы, народы не хотят терять свою индивидуальность, свою самобытность. Неуютно человеку жить вне привычного круга близких. Человеческое „я” ищет слияния со свободно избранными „ты”.

„Мы с тобою” по комплементарности или по подобию составляется из тех „близких”, которых мы любим.

Так сталкиваются две тенденции: унификации, объединения и обособления, расслоения. Нужно ли искать равнодействующую между ними, некий счастливый компромисс, который едва ли может быть статическим, а лишь динамическим, смещающимся? В пользу какой из тенденций? Или надо искать разрешения вопроса в разделении сфер влияния между этими двумя тенденциями? Так, едва ли можно избежать унификации в сфере науки, техники и экономики, но, вероятно, нужна определенная оригинальность и обособленность в сфере языка, культуры, обычаев, вкусов, художественного творчества. И в какой из этих сфер место политики?

В стремлении каждой нации к государственному суверенитету есть своя правда. И каждый народ, как и каждый отдельный человек, имеет право требовать, чтобы соседи не вмешивались в его личные внутренние дела. И определенный баланс политических сил нужен не только во внешних, но и во внутренних делах любого государственного образования. Защищая демократическое начало, мы прежде всего защищаем в нем утверждение самобытности и самостоятельности личности, индивидуальной и коллективной, суверенитет каждого „я” и каждого „мы”. Что же касается доктрины равновесия политических сил, то в ней ведь выразилась описанная еще древним Гераклитом в символах лука и лиры (см. с. 37) парадоксальная зависимость гармонии от внутренних противоречий и напряжений. В римском праве идея равновесия играла существенную роль в распределении властных полномочий, и раз-

деление властей, принятое ныне в либерально-демократической государственности, относится, конечно, сюда же. Пересмотр господствовавших в последние столетия в международных отношениях понятий должен быть направлен не на их отмену, но на их переосмысление. Выразившиеся в них ценности надо осмыслить и выразить в понятиях нынешнего дня и воплотить в новых политических структурах. И абсолютизация суверенитета, и принцип невмешательства, и доктрина равновесия сил исходят, как мы говорили уже, из механистических и атомистических представлений об обществе. Суверенные государства, независимо от их внутреннего строя, представляются тут как закрытые непроницаемые единства, сохранность которых — неснимаемое условие самой возможности международных отношений.

Этот взгляд на международную жизнь, однако, не просто устарел, но для нашего времени и явно не годен. Закрытые непроницаемые единства — сейчас не суверенные державы, а мощные соперничающие блоки: СССР с его лагерем социализма и США с их военно-политическими союзниками. Политика равновесия между этими блоками не может быть ничем иным как политикой раздела мира и вооруженного противостояния. Равновесие сил при наличии термоядерного оружия превращается в равновесие страха. А при таком равновесии значение наднациональных идей и союзов, как и значение национальных связей, без учета которых нельзя говорить о мироустройстве, отодвигается на задний план. Да и сам мир представляется не сложным комплексом взаимодействующих открытых систем, но остается разделенным на изолированные друг от друга сферы и зоны.

Хуже всего, однако, то, что доктрине равновесия в ходе более чем двухсотлетнего применения так и не удалось найти критерий, позволяющий объективно определить соотношение политических сил в тот или иной реальный исторический момент. А это вело к просчетам, с которыми в наш атомный век уже нельзя мириться.

В пересмотре нуждаются не взаимоотношения суверенных держав, а самое понятие суверенной державы. Это понятие не должно абсолютизироваться. Из новой европейской истории, создавшей национальную государственность, а вместе с ней и доктрину сосуществования равноправных суверенных государств, надо сохранить не политику равновесия, а учение о человеческой личности как носителе прав и свобод.

ИДЕЯ ФЕДЕРАЛИЗМА

Продумывая политическую сторону устройства мира как целого, нужно, с нашей точки зрения, ставить вопрос *не столько о мировом правительстве, сколько о мировой Конституции*, заранее ограничивающей объем власти всякого правительства. Конституция же эта должна составляться так, чтобы за каждым реальным человеческим сообществом, — и только в том числе и за государственными образованиями, — сохранялся объем суверенитета, соответствующий объему заложенного в них личностного начала.

Выработка неотменяемых правообязанностей личности, „прав человека и гражданина”, заняла длительный исторический период и выразилась в

точных юридических нормах лишь с развитием понятия правового государства. Суверенные права личности теперь уже не оспариваются. Путь к политическому мироустройству лежит не в перестройке властного, а в выработке правового начала, *в разработке правообязанностей человеческих союзов, норм их взаимоотношений, степени их автономии, круга их обязанностей по отношению друг и другу и к царству ценностей, прежде всего к ценности жизни на Земле.*

Для выработки этих норм не нужны кибернетические машины. Для этого нужно только признание для человеческих сообществ положения, уже признанного для отдельной личности. Как каждому лицу должен быть предоставлен максимум внешней свободы, совместной с благом общества как целого, так и каждому человеческому союзу — политическому и неполитическому — должен быть предоставлен максимум внешней свободы, совместной с благом человечества и Земли как единого целого. Ибо человеческая личность, как индивидуальная, так и коллективная, не есть ни центр мироздания, ни изолированный атом, но часть мирового целого, органически связанная с прочими его частями.

Политическое мироустройство должно идти не по пути равновесия и сосуществования противоборствующих суверенных держав, но по пути образования постоянных союзов и их федерации; *по пути коррдинации, а не субординации интересов.*

С нашей солидаристической и персоналистической точки зрения, господствовавшие до сих пор в международной политике принципы абсолютного суверенитета, невмешательства во внутренние дела и

равновесия политических сил должны пересматриваться не с позиций патронализма, а с позиций федерализма.

Перенос реального суверенитета сначала на два или три, а потом на одно всемирное сверхгосударство, даже если провести его демократически, не дает полноценного решения вопроса. Полноценное решение лежит в утверждении автономии личности и создаваемых личностями и из личностей общественных союзов. Отказ от абсолютизации суверенитета существующих государств должен идти не путем покорения их власти сильнейшего, но путем подчинения закону, в создании и исполнении которого все принимают участие.

Самостоятельность личности не теряется от того, что она входит в то или иное сообщество. „Я” не перестает быть „я”, сливаясь с другими в общее „мы”. Солидарность, связывающая членов непринудительного человеческого союза, осуществляется на базе вступления в этот союз, на базе федерации. Федерализм, нам кажется, должен стать важнейшим принципом политического мироустройства; солидарность, связывающая членов союза, составляющих федерацию, должна лечь в основу того объединения, без которого сознательная и целеустремленная отстройка ноосферы была бы не отстройкой сферы разума, а лишь перестройкой сферы власти.

Но что такое федерализм, как политическая идея?

Понятия „федерализма” и „федерации” строятся на латинском корне слова „foedus” — „союз”. Федералистическими следует называть политические идеи и движения, нацеленные на образование устойчивых политических союзов — федераций и конфе-

дераций, то есть государственных образований, охватывающих несколько равноправных частей-членов, пользующихся определенной степенью автономии.

Отнюдь не все формы децентрализации власти носят федералистический характер. Понятие „федерации” применяется исключительно к государственным образованиям, состоящим из равноправных автономных частей-членов, причем решающей является именно степень их автономии. Эти части сами носят государственный характер, что обычно отражается в их названии. Соединенные Штаты Америки состоят из автономных штатов — государств, управляющихся собственными законами. Федеративная Республика Германия — из „земель”, которые в не таком уж далеком прошлом были суверенными государствами и до сих пор управляются собственными правительствами, образованными на базе собственных парламентов.

Права государств, вступающих в федерацию, остаются обычно весьма значительными. На центральное правительство переносится только часть их суверенитета, прежде всего ответственность за внешнюю политику и оборону; все другое в большей или меньшей степени остается в их ведении. Как правило, за членами федерации сохраняется представительство в верхней палате общего парламента и право решающего голоса в вопросах выработки или изменения Конституции и в текущем законодательстве. Строение федеративного государства комплексно; оно предполагает наличие определенной, общей для всех системы права, включающей в себя особые, хочется сказать, „правовые подсистемы” охватываемых им частей-членов.

Федеративная государственность распространена уже по всему миру и обнаруживает тенденцию к еще большему распространению. Именно в своей комплексности она, очевидно, лучше отвечает требованиям современного плюралистического общества, чем классические централизованные государства.

Федерализм в современной политической теории рассматривается как политическая доктрина, выдвигающая принцип союзничества в качестве структурной основы государственной и общественной жизни. Но отметим, что, казалось бы парадоксальным образом, первая политическая партия, принявшая название „федералистов”, боролась в США как раз не за удержание как можно большей автономии отдельных штатов, а, напротив, за расширение компетенции центрального федерального правительства (да и до сих пор выражение „federal” имеет в американском словоупотреблении скорее централистический оттенок).

Этот кажущийся парадокс не случаен. В понятии федерализма и в самом деле содержится диалектическая пара: союзное начало требует максимального сближения, в пределе — полного слияния максимально однотипных составных частей-членов федерации; начало автономии требует, напротив, сохранения и развития всех индивидуальных особенностей тех же частей-членов. Внутри федерации идет постоянная игра конвергирующих и дивергирующих сил, и политический деятель может, смотря по надобности, переносить ударения с одних на другие, укреплять союзные связи, если расхождения становятся слишком большими, и наоборот, ослаблять их и укреплять самостоятельность федеративных частей, если возникает угроза их своеобразию.

Отцом современного федерализма можно назвать Альтузия, выпустившего в 1614 году замечательный латинский трактат под названием „*Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*” — „Политика, путеводительно разъясненная и примерами церковными и светскими изукрашенная”. В этом трактате Альтузий ввел и обосновал понятие „consociation”, — „союзничества”. Альтузий совершенно ясно видел общество как иерархическую систему входящих друг в друга союзов с пирамидальным строением власти. Образование союзов как бы восходит у него по ступеням, и более высоко стоящие сообщества охватывают стоящие ниже, возрастая от элементарной семьи до Римской империи.

В новое и новейшее время развитие федерализма как политического принципа шло рука об руку, с одной стороны, с консервативно-сословными, с другой — с социалистическими и тред-юнионистскими концепциями, в силу чего федералистов (как и солидаристов) нельзя отнести ни к политической правой, ни к политической левой.

В эпоху Бисмарка и создания германской конституции 1871 года тогдашний лидер немецкого федерализма Франц, выступая против образования единого „рейха”, видел в федерализме своего рода синтезирующее средство, способное примирить все партии. Франц отлично сформулировал тогда основной принцип солидаризма: „Мы никогда не спрашиваем, как можно подавить ту или иную тенденцию; вместо этого мы спрашиваем, как найти для нее полезное место”.

В этом смысле федерализм (как и солидаризм) исходит из убеждения, что всякое общество всегда состоит из союзов и стремится в пределе к изжива-

нию централистической государственности.

На левом фланге политического спектра федералистические ходы мысли можно встретить в профсоюзном движении, в ряде социалистических партий и у анархистов. Прудон написал небольшой этюд „О принципе федерализма”, в котором утверждает, что этот принцип, будучи основой образования добровольных союзов, способен примирить начала авторитета и свободы.

Отметим, что идея федерализма легла в основу и целого ряда неосуществленных проектов международного устройства. Сюда относится проект объединения Европы французского аббата Сен-Пьера, жившего в конце XVII и начале XVIII века. Сюда относятся и построения утопического социалиста Сен-Симона и многочисленные позднейшие проекты всемирного государственного объединения.

В диалектике права и власти совершенно естественно намечены два полюса, между которыми располагаются все мыслимые возможности правового и государственного устройства. С одной стороны, это анархия, безвластие; с другой — тоталитарная диктатура. Нам не нужно, однако, идти так далеко; анархист Прудон был не совсем прав, когда утверждал, что идея федерирования способна примирить начало авторитета с началом свободы. Федерализм отнюдь не ведет к анархии. Противоречие права и власти в нем не снимается. Федерализм исторически выступает как альтернатива не к тоталитарной диктатуре, а к идее централизованной государственности. Причем роль его двойственная. Он ведь, как мы уже говорили, сам несет в себе противоречие между единством и множеством, между объединяющей общностью и индивидуальным своеобразием.

В ходе истории федерирование, союзнические отношения играли как в сторону политической интеграции, так и в сторону политической дезинтеграции государственных территорий. Федерирование может привести к образованию единого национального сознания, — как, например, в США, а в очень специфической форме в Швейцарии, — но может оказаться и лишь бесплодной попыткой удержать то или иное государственное единство от окончательного распада (примерами могут служить стремления спасти постепенно распадающееся Британское содружество народов и, еще ярче, попытки Франции заменить федеративными свои прежние колониальные связи).

Нужно признать, что и попытки федеративного устройства новых государств в бывших колониях оказались успешными только в Индии; ни в Карибском бассейне, ни в Юго-Восточной Азии, ни в Африке они не дали результатов, наткнувшись, кроме того, на сопротивление марксистской левой, в глазах которой федеративное устройство стало орудием в руках неоколониализма.

Федерирование Западной Европы, начавшееся после второй мировой войны, напротив, несмотря на упорную коммунистическую пропаганду против него, медленно, но верно продвигается вперед, постепенно уточняя и расширяя рамки Римского договора и приобретая среди европейских народов все большее число сторонников.

В реальной политической жизни федерализм имеет свои успехи и неудачи; в нем, очевидно, не следует видеть универсальное средство от любых политических бед и несчастий, но он дает целый ряд ценных решений порой очень сложных проблем, а глав-

ное, по-новому ставит проблему суверенитета, одну из центральных проблем всемирного политического будущего.

Федерализм нередко характеризуют как „вертикальную форму разделения властей”, или как „вертикальную форму гарантии прав человека в плюралистическом обществе”. Федерализм особо чувствителен к вопросам конституционного права, и федеративное устройство немыслимо иначе, как на основе хорошо разработанной Конституции, изменения которой дополнительно затрудняются тем, что требуют согласия с ними каждого отдельного члена федеративного целого. Свобода и право — неотъемлемые элементы в замысле любого непринудительного человеческого союза. А каждый носитель свобод и прав — это ведь своего рода суверен в миниатюре; мы уже говорили выше: самостоятельность, автономия, жизнь согласно собственным взглядам — изначальное свойство личности.

Соответственно этому суверенитет при федеративном устройстве не может абсолютизироваться, и в истории федералистической мысли мы не случайно встречаем противоречивые оценки суверенитета.

Современный американский ученый Кольхаун, вместе с баварским государствоведом М. фон Зейделем, считает, что суверенитетом обладает каждый член федерации. Кольхаун выводит отсюда право отдельных штатов отменять на своей территории распоряжения центрального правительства.

Знаменитый немецкий юрист Еллинек, исследователь отношения силы и права, стоял, однако, в прошлом веке на противоположной точке зрения. По его мнению, суверенитетом обладает только центральное правительство федерации.

Французский историк и политик де Токвиль, тоже в прошлом веке, писал, что „принцип, на котором строятся все федеративные государства, это разделение суверенитета”.

Фон Гирке, Устери и другие пытались развивать теорию общего совместного суверенитета. А в статье третьей конституции Швейцарии сказано, что „составляющие Швейцарский Союз кантоны суверенны в той мере, в какой мере конституция Союза не ограничивает этот суверенитет”.

Поскольку, однако, понятие суверенитета исключает возможность ограничения, более убедительно звучит положение, согласно которому автономия и суверенитет попросту исключают друг друга и понятие суверенитета внутри федерации неприменимо.

Нелегки и вопросы разделения компетенций между общим правительством и правительствами отдельных членов федерации. Конституция Индийского Союза перечисляет 97 сфер компетенции союзного правительства, 66 вопросов, подлежащих исключительно компетенции штатов, и 47 смешанных. Но и эти списки не исключают споров, так как в различных конкретных случаях допускают различное толкование. В области разделения компетенций федеративное устройство допускает множество вариантов и только в одном оно остается единым: внешняя политика и оборона государства всегда остаются в ведении центрального правительства.

Может ли федерализм помочь в решении вопросов политического устройства мира? Может ли быть создана мировая федерация государств и народов? У нас нет достаточных оснований ответить: да, может. Но нет оснований и ответить: нет, не может. Тут нужно пробовать и пытаться. Федерализм, во вся-

ком случае, — один из путей к сближению и объединению народов, вполне отвечающий нашим персоналистическим и солидаристическим взглядам, ибо он ведет не к миродержавию, а к мироустройству.

Может ли оно осуществиться? Мы не знаем, ибо не знаем, сколько времени в нашей стране продержится еще диктатура партийной олигархии и сколько времени в сознании „суверенных” правительств их „государственные” интересы будут превалировать над интересами мира как целого.

Проблема мироустройства еще только поставлена. Здесь намечено лишь одно из возможных направлений ее решения. Большого мы пока сделать не можем, но думаем, что тут должны высказаться все политические движения. Этот вопрос надо решать в разговоре. А время не ждет.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
-------------	---

ЧАСТЬ I. РУССКИЕ ФИЛОСОФЫ О СОЛИДАРНОСТИ

Философия и политика. <i>Вместо введения.</i>	6
Основной вопрос философии по С. Л. Франку	9
Предмет знания	10
Реальность и человек	17
Непостижимое	24
Философская ницета марксизма по Б. П. Вышеславцеву	32
Диалектический принцип	34
Свобода и необходимость	42
Власть и право	45
Свобода как шанс и риск по С. А. Левицкому	54
Проблема свободы воли	55
Детерминизм и индетерминизм	58
Свобода и сущее	61
Свобода и творчество	64
Свобода и ценности	67
Свобода как шанс и риск	73
Начало соборности по С. Н. Трубецкому	75
Личность и общество по С. Л. Франку	83
„Я” и „Мы”	83
Соборность и общественность	90
Служение, солидарность, свобода	97
Солидарность и право по Е. Н. Трубецкому	104
Вечный закон добра	105
Нравственное значение солидарности	110
Правда и право	117

О сопротивлении злу силою по И. А. Ильину	128
О добре и зле	131
Люди связаны между собой	134
О физическом понуждении и пресечении	136
Вопрос личной праведности	142
А христианское прощение обид?	146
Солидарность в борьбе со злом	151

ЧАСТЬ II. СВОБОДА СОЮЗОВ

Солидаризм и наука. <i>Вместо введения</i>	156
Апология демократии	159
Права человека и гражданина	167
Основные права	167
Декларация прав человека ООН	174
Основные права и основной закон	186
Свобода союзов	192
Свобода союзов и свобода вступать в союзы	192
Общественные союзы и советский строй	203
Общественные союзы и демократическое устройство	210
Координационное право	223
Демократия у ворот завода	231
Профессиональные союзы	234
Предприятие как трудовая формация	248
Программа НТС	257
Семья и нация	267
Наш взгляд на общество	267
Семья	275
Нация	287
Миродержавие или мироустройство	315
Проблема суверенитета	320
Идея федерализма	326

К Н И Г И

АВТОРХАНОВ Абдурахман

Историк, один из крупнейших знатоков „кухни“ советской партийной власти и прекрасный аналитик советской действительности. Со времени войны, за границей он выпустил десять книг, первые — под псевдонимом А. Уралов. Хотя большинство книг Авторханова — серьезные научные исследования, он пишет настолько живым языком, что они читаются исключительно легко. На нашем складе сейчас — 5 самых известных и популярных его книг.

Загадка смерти Сталина (Заговор Берия)

1981, 4-е изд., карм. форм. 316 с. 24 нм

Исследуя официальные и неофициальные советские документы, автор приходит к выводу, что Сталин не умер естественной смертью, а был убран заговорщиками. Автор ничего не навязывает читателю: он приводит факты, расшифровывает недомолвки, а выводы предлагает делать читателю. Эта серьезная книга читается как криминальный роман.

Происхождение партократии

1981, карм. форм., т. 1, 728 с. 34 нм

1983, карм. форм., т. 2, 536 с. 36 нм

Автор документально доказывает, что „ленинские принципы“ логически превратили большевистскую партию в инструмент единоличной диктатуры и что сталинщина — естественное завершение ленинизма.

Сила и бессилие Брежнева

Политические этюды.

1980, 2-е расш. изд., карм. форм., 355 с. 24 нм

Первый серьезный анализ подходящего к концу брежневского периода советской истории. Разбор внутренней и внешней политики и „литературного творчества“ Брежнева. Второе издание пополнено анализом: Афганистан: мотивы, расчеты, перспективы.

Технология власти

1983, 3-е расш. изд. в 4-х частях, карм. форм.,
812 с. 50 нм

Это — классический, самый известный труд автора, написанный в 1955-1957 годах и переизданный по запросам из России с новым развернутым „Введением ко второму изданию“ и четвертой частью — „От Хрущева к Брежневу“.

Мемуары

1983, карм. форм., 768 с. 60 нм

Долгий путь деревенского мальчика из глухого чеченского аула через партийные верхи, через чекистские подвалы, через трагические годы войны, через „эмигрантскую политику“, через безграничную западную наивность запечатлен в этой книге с темпераментом, свойственным кавказским народам и самому автору большого числа популярных книг.

РАЗРУШЕННЫЕ И ОСКВЕРНЕННЫЕ ХРАМЫ (Москва и Подмосковье — „Золотое кольцо“)

1980, альбом, тв. пер., 204 с. 45 нм

Художественное оформление. Специальная бумага. Формат — 29х21 см. 250 фотографий православных храмов до и после их разрушения. Большое послесловие „Пределы вандализма. К истории российских храмов в XX веке“ неизвестного самиздатского автора с болью и гневом описывающего политику планомерного уничтожения храмов.

ВЕХИ

1979, 3-е изд., 222 с. 20 нм

Репринт со второго издания 1909 года. Сборник статей о русской интеллигенции Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, А. С. Изгоева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка.

ФЕДОСЕЕВ Анатолий

Западня. Человек и социализм

1979, 2-е изд., карм. форм., 376 с. 22 нм

Не неумение людей, а система социализма вовлекает человека в западню, — вывод автора из опыта своей жизни. Описанию жизни автора следует логический разбор экономической и политической сущности социализма и его последствия.

ФРАНК Семен

Религия и наука

1967, 2-е изд., 47 с. 7 нм

Философский этюд.

ВЫШЕСЛАВЦЕВ Борис

Философская нищета марксизма

1971, 3-е изд., карм. форм., 245 с. 16 нм

Классический труд по критике марксизма. Автор — известный русский философ, высланный в двадцатых годах из Советского Союза.

ЛЕВИЦКИЙ Сергей

Очерки по истории русской философской и общественной мысли. В двух томах.

1983, т. 1, 2-е изд., больш. форм., 216 с. 21 нм

От Киевской Руси до XIX века: Киевская и Московская Русь. Первый церковно-идеологический конфликт. XVIII век. Ранние славянофилы. Западники-гуманисты. Западники-отрицатели. Шестидесятники. Русское „просвещение“. Почвенники. Ф. М. Достоевский. Философия жизни и смерти у Л. Толстого. Идеология народничества. Владимир Соловьев.

1981, т. 2, больш. форм., 232 с. 21 нм

В книге следующие главы: Ближайшие последователи Вл. Соловьева. — Русские панпсихисты. — Народничество и ранний марксизм. — Русский религиозно-

философский Ренессанс и сборник „Веги“. — Инициаторы Ренессанса. — Классики Ренессанса. — Советский марксизм.

РЕДЛИХ Роман

Предатель. Роман

1982, 263 с.

24 нм

Жизнь советского юноши, прошедшего лагеря, попавшего в плен и затем пошедшего в РОА.

Советское общество

1972, карм. форм., 240 с.

18 нм

Социологический анализ советского общества. Превращение сталинской знати в господствующий класс. Проблема его устойчивости и тенденций разложения.

Сталинщина как духовный феномен

1971, карм. форм., 244 с.

18 нм

„Самое яркое философское освещение сталищины“, называет эту книгу немецкая (Хердеровская) „Сравнительная энциклопедия“. В книге четыре части: Сталинские мифы и фикции; Советский язык; Нравственный облик сталинизма; Советский человек.

**Отзывы на эту книгу
просим посылать по адресу издательства:**

**Possev-Verlag, Flurscheideweg 15,
D-6230 Frankfurt a. M. - 80**