



Н. Бердяев
С. Булгаков
Б. Вышеславцев
А. Горский, Н. Сетницкий
В. Зеньковский (в 2-х тт.)
И. Ильин
Л. Карсавин
Л. Лопатин
А. Лосев
П. Новгородцев
В. Розанов
В. Соловьев
Ф. Степун
Е. Трубецкой
Н. Федоров
Г. Федотов
П. Флоренский
С. Франк
Л. Шестов



БОРИС
ПЕТРОВИЧ
ВЫШЕСЛАВЦЕВ



СОЧИНЕНИЯ

МОСКВА 1995 «РАРИТЕТ»

**ИЗДАНИЕ ВЫПУЩЕНО В СЧЕТ ДОТАЦИИ,
ВЫДЕЛЕННОЙ КОМИТЕТОМ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ПО ПЕЧАТИ**

ПОПЕЧИТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ БИБЛИОТЕКИ:

- В. Д. Гармаш**, фирма «Силвер Мосинвест», представительство в Москве
В. В. Геращенко, Центральный Банк Российской Федерации
В. П. Грошев, Президент Академии менеджмента и рынка
И. Д. Лаптев, Председатель Комитета
Российской Федерации по печати
Ю. С. Мелентьев, Председатель Правления Всероссийской
Ассоциации Международных культурных и гуманитарных связей
Питирим, Митрополит Волоколамский и Юрьевский
И. В. Петрянов-Соколов, академик, Президент Международного
Сообщества книголюбов
С. П. Родионов, Председатель Совета, **С. М. Лощатова**, Председатель
Правления акционерного коммерческого Банка
«Славянский банк»
С. С. Родионов, Председатель Правления акционерного Банка
«Империал»
В. И. Толстых, директор Центра исследований проблем культуры
(Горбачев-Фонд)
М. Е. Швыдкой, заместитель министра культуры
Российской Федерации

*Это издание обязано своим появлением
бескорыстной заботе Попечительского Совета,
редакционной коллегии и полиграфистов*

В 0300000000 Без объявл.
952(02)—95

ISBN 5-85735-022-0
ISBN 5-85735-012-3

© Сапов В. В., сост., прим., 1995 г.
© Левицкий С. А., всл. ст., 1995 г.
© Бороздина И. В., макет и
оформление, 1995 г.



БОРИС ПЕТРОВИЧ ВЫШЕСЛАВЦЕВ

Борис Петрович Вышеславцев (1877—1954) был одной из самых ярких звезд в той плеяде русских религиозных философов, которые явились творцами или последователями религиозно-философского Ренессанса начала XX века. В этой плеяде были мыслители, превосходившие Вышеславцева по глубине своей мысли. Мы имеем в виду Лосского, Франка, Бердяева, отца Павла Флоренского, отца Сергия Булгакова. Но ведь тот факт, что Пушкин и Лермонтов были гениальнее, скажем, Баратынского, отнюдь не умаляет достоинств поэзии последнего. Уступая некоторым представителям русской мысли XX века в степени первозданности философских даров, Вышеславцев обладал тем не менее глубоко своеобразным талантом, и его мысль сверкала индивидуальным, ему одному присущим блеском.

Читая Вышеславцева, испытываешь ту чистую радость диалектического развития мысли, которая составляет одно из главных достоинств и очарований его стиля мышления. Вышеславцев был врожденным диалектиком, разумеется, в платоновско-гегелевском, а не в марксистском смысле этого слова. Помимо того нужно добавить, что Вышеславцев не достиг той степени славы, которую он заслуживал, в силу ряда внешних причин. Его первая серьезная философская работа «Этика Фихте» появилась лишь в 1914 году. Изданные же им в эмиграции главные его труды, особенно «Этика преображенного Эроса», не были, к сожалению, переведены на иностранные языки. Кроме того, будучи блестящим лектором и по натуре несколько эпикурейцем, он предпочитал более блистать в лекционных залах и в беседах, чем упорно трудиться над новыми произведениями.

Если количество книг Лосского и Бердяева исчисляется десятками, то Вышеславцев опубликовал всего шесть основных трудов, из них три в самые последние годы своей жизни.

Тем не менее все написанное им полно значительности. Глубина и стройность мысли сочеталась в нем с даром увлекательного в литературном отношении изложения. Он сумел вложить свое естество в книги, чтение которых не только утоляет философскую жажду истины, но и доставляет высокое художественное наслаждение.

Общий облик Вышеславцева хорошо обрисован в книге Федора Степуна «Прошлое и непреходящее»:

«Одним из наиболее блестящих ораторов среди московских философов был Борис Петрович Вышеславцев, в то время приват-доцент Московского университета.

Юрист и философ по образованию, тонкий эпикуреец в мирском и духовном смысле и ультраевропеец, какие бывали только в России, Борис Петрович развивал свои идеи с такой творческой радостью их собственной жизни, с таким любовным вхождением в детали, которые свойственны скорее европейскому, чем русскому духу. Всегда элегантно одетый, он растил свои идеи, словно диалектические цветы, перед глазами аудитории, срывая с них лепесток за лепестком, тезис за антитезисом, от времени до времени прерывая ход мысли одушевленными призывами: «пожалуйста, оцените это, поймите это...» Широкая московская общественность не оценивала Вышеславцева по заслугам. Правда, она стремилась к истине и была готова выслушать проповедь и обвинение, но она мало разбиралась в платоновском диалектическом искусстве, в духе которого воспитал себя Вышеславцев. В большой московской общественности были знатоки в самых разнообразных областях культуры, начиная от Апокалипсиса и кончая балетом, но лишь очень немногие были любителями серьезной академической философии, что объяснялось сравнительно невысоким уровнем русской философии того времени...»

Борис Петрович Вышеславцев родился в 1877 году в Москве. Там же учился и в 1902 году окончил с отличием юридический факультет Московского университета. Однако карьера юриста оказалась слишком узкой для универсального круга его интересов. Его и в праве более всего увлекала философия права. Поэтому вскоре Вышеславцев отправился в Германию, в Марбург, где он слушал лекции по философии знаменитых в то время неокантианцев — Когена и Наторпа. Неокантианцем он не стал, но влияние немецкой философии чувствуется в его трудах.

По возвращении в Россию Вышеславцев принял деятельное участие в культурной жизни Москвы, и в литературных салонах и философских кружках его хорошо знали. В то же время он подготавливал свою докторскую диссертацию «Этика Фихте», которая появилась в 1914 году и создала Вышеславцеву солидную репутацию в философских кругах.

Эмигрировав из России в 1922 году, Вышеславцев стал вскоре одним из деятелей YMCA* и ближайшим сотрудником Бердяева по журналу «Путь». Он принимал участие в Русском Студенческом Христианском Движении. В этот период (20-е и 30-е годы) он создал свои лучшие труды и нередко разъезжал с лекционными турне по странам, где имелись крупные колонии русской эмиграции. Во время второй

* Ассоциация молодых христиан.

мировой войны Вышеславцев переехал в Германию, где принял участие в антикоммунистических сборниках. После войны он удалился в Швейцарию. За время пребывания в Женеве, где он и скончался, Вышеславцев написал еще два крупных труда. Умер он в 1954 году от старческого туберкулеза.

Уже в первом своем серьезном труде, «Этика Фихте», Вышеславцев обнаружил качества, характерные для его творческого стиля: редкое умение излагать идеи интересующих его мыслителей и, главное, давать к ним творческие комментарии. Вышеславцев в совершенстве владеет искусством подхватывать вдохновившую его мысль, ассимилируя и развивая ее глубоко по-своему.

Проникнувшись в студенческие годы в Марбурге духом немецкого идеализма, Вышеславцев блестяще продемонстрировал свое углубленное понимание немецкой идеалистической философии на анализе системы Фихте. В своей книге Вышеславцев дает оригинальную интерпретацию системы этого основоположника немецкого метафизического идеализма. Он подчеркивает моменты «трансцендентального иррационализма» в системе этого, казалось бы, в высшей степени рационального мыслителя. Вышеславцев убедительно показывает, что понятие «трансцендентального», введенное Кантом, получив свое дальнейшее развитие у Фихте, приобрело значение Абсолюта, к которому становятся неприменимыми рациональные категории.

На примере подобного толкования Фихте Вышеславцев строит свою «трансцендентальную метафизику». Он пишет: «Тема метафизики — вся таинственная запредельность, развертывающаяся в интуиции». Ценность же интуиции, поясняет он, обозначает, что «Абсолютное не дано в Понятии».

Далее Вышеславцев мастерски разбирает антиномии системы и бесконечности, рациональности и иррациональности. Разрешение этих антиномий он видит в понятии «актуальной бесконечности». Но это разрешение антиномий достигается, по Вышеславцеву, ценой преодоления рационализма, присущего Фихте и Гегелю.

На этом метафизическом базисе он строит этику, хотя и исходящую от Фихте, но выходящую далеко за пределы идеалистической философии. Вышеславцев повторяет фихтевскую формулу категорического императива — «Поступай всегда так, чтобы ты мог повторить свой поступок в любой момент вечности»... Этим подчеркивается этическая значимость нашего поведения, в силу которой в нашем поведении мы обнаруживаем подлинную суть нашей личности перед лицом Вечности. Но бесконечность этического стремления, остающаяся у Фихте незавершенной, находит у Вышеславцева свое завершение в понятии «бесконечной актуальной ценности», присущей каждому нашему волеию и поступку. Каждый человек есть как бы «монада Абсолютного», он — абсолютоподобен. Поэтому человек может даже в пределах своей кратковременной земной жизни выполнять свое индивидуальное пред-

назначение. Во введении понятия «индивидуального долженствования», намеченного Фихте, но не развитого им, заключается одна из заслуг этики Вышеславцева, которую он развил на анализе философского творчества Фихте.

Гораздо более ярко и развернуто выразил Вышеславцев свое этическое мировоззрение в следующем большом — и основном — своем труде, вышедшем в 1934 году — в «Этике преображенного Эроса».

В этой книге, создавшей ему большое имя и написанной с литературным блеском, Вышеславцев развивает свои главные этические идеи. Основная тема, вдохновившая его философскую музу, далеко не нова; она основана на противопоставлении этики закона этике благодати (невольно вспоминается при этом «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона).

Но главная ценность книги автора заключается в том, что он развивает эту традиционную тему в высшей степени оригинально, используя при этом как открытия современного психоанализа, так и «последнее слово» современной этической философии — идеи немецких мыслителей Макса Шелера и Николая Гартмана.

Вышеславцев начинает свою книгу «роковым» вопросом этики: почему моральный закон, основанный на запретах и «табу» (не убий, не укради и т. п.), несмотря на освященность его такими авторитетами, как Моисей и Кант, оказывается столь часто бессильным перед лицом эмоций, страстей и злой воли?

Отнюдь не отрицая прагматически моральной полезности категорических императивов и запретов, без которых человек предавался бы необузданно злым страстям и похотям, Вышеславцев справедливо указывает на то, что эти запреты пробуждают дух иррационального сопротивления подсознания велениям этического разума. «Пришел закон, и умножился грех» — не устает он цитировать замечательное наблюдение апостола Павла.

В противоположность этике закона Вышеславцев выдвигает этику благодати, основанную на любви к Богу и ближним. Благодать, озаряющая осененного ею, не создает напряженности. Она освобождает от нее человека. В этике благодати иррациональные силы подсознания не противодействуют этическим запретам, и сами запреты исчезают, — они заменяются благодатной динамикой духа. Злые подсознательные силы здесь не подавляются, а «сублимируются» в едином этическом порыве «вдохновения Добра».

В высшей степени оригинально Вышеславцев истолковывает в этой связи открытия современного психоанализа. Отдавая дань страшным открытиям Фрейда и его школы, Вышеславцев становится, однако, на позицию противника Фрейда — Юнга, психолога, освободившего первоначальный фрейдизм от «профанационного комплекса», — стремления свести все «прекрасное и высокое» к полуфиктивным надстройкам над базисом иррациональных влечений, в котором он не устает об-

винять фрейдизм. С точки зрения Юнга и Вышеславцева, высшие ценности человеческого духа, а также одухотворенная индивидуальная любовь являются не «надстройками», а реальным преображением первоначально иррациональных влечений. В сублимации иррациональные влечения одухотворяются и просветляются, безмерно повышаясь по ценности, несмотря на свой безличный корень.

В преодолении материализма, присущего фрейдизму, — одна из больших философских заслуг Юнга; и Вышеславцев следует в этом отношении за швейцарским психологом. Но он отнюдь не является только учеником Юнга, а философом, подвергающим умозрительному осмыслению взгляды Юнга.

Особое внимание уделяет Вышеславцев «закону иррационального противоборства», открытому нансийской школой психологии (Куэ, Бодуэн), — тому стихийному «не хочу», которое пробуждает в нас отрицательный моральный запрет. В силу этого противоборства подсознания прямая атака разума против сил подсознания не приводит к цели: если иррациональные влечения и удастся при этом «подавить», то ценой обострения внутренней напряженности. Мало того, будучи загнаны в подполье, иррациональные силы рано или поздно отомстят за свое подавление — прорвут плотину цензуры сознания и выразят себя или в остром неврозе, или аморальном поступке. Темные силы подсознания можно победить, но лишь идя обходным путем. Здесь Вышеславцев ссылается на положение нансийской школы, согласно которому всякое внушение есть самовнушение. Подсознание можно «преобразить» путем концентрации духа на возвышенных образах, то есть путем благодатной фантазии. Одно волевое усилие здесь недостаточно. Необходимо привести себя, так сказать, в медиумическое состояние, с тем чтобы наш дух стал проводником всего «прекрасного и высокого». Вышеславцев устанавливает при этом положение: в конфликте между моральным запретом и воображением побеждает в конце концов воображение. Но без облагораживающего и просветляющего воздействия духа подсознание легко может стать «злым», — садистическим или мазохистическим. Для понимания глубинной природы закона иррационального противоборства, продолжает Вышеславцев, необходимо взглянуть в его корень глубже, чем это делали даже самые просвещенные психологи. Здесь необходима помощь глубинной философии.

Вышеславцев различает далее два основных вида этого противоборства: сопротивление плоти и сопротивление духа. Что касается сопротивления плоти, проблема здесь не является слишком сложной. Об этом сопротивлении хорошо знали подвижники («плоть немощна, а дух превозмогает»). Сопротивление плоти может быть истолковано как слабость человеческой природы, уступающей чувственным соблазнам. Сложнее обстоит дело с сопротивлением духа. Это духовное сопротивление коренится в свободе воли, которая в последней глубине иррациональна. Свобода — именно потому, что она есть «возможность все-

го» — легко вырождается в произвол, слепое самоутверждение. Но свобода есть прежде всего духовное качество. И поэтому Вышеславцев с полным правом приписывает иррациональному сопротивлению свободы духовное значение. В этом смысле он говорит о соблазнах духа, проявляющихся в гордыне человеческого «я»; например, преступление Раскольникова, убившего старуху «из принципа», преступления Ставрогина, разложившего свое «я», проистекали вовсе не из слабости плоти, а из духовной гордыни. По отношению к подобным высокоразвитым, но духовно извращенным людям Вышеславцев и говорит о необходимости «второй сублимации» — «сублимации свободы».

Для правильной постановки вопроса о сублимации свободы он обращается к последнему в то время слову в области моральной философии — к этике Шелера и Гартмана. Эти философы разработали этические системы, согласно которым существует объективно значимая, но субъективно то и дело нарушаемая «иерархия ценностей».

Согласно взглядам Шелера и Гартмана, строение мира ценностей таково, что низшие ценности в большей степени обладают принудительной силой по отношению к человеческой воле, в то время как высшие ценности духа требуют морального усилия для их осуществления. Иначе говоря, сила ценностей обратно пропорциональна их высоте.

Для реализации высших ценностей духа необходимы два основных условия: усмотрение высоты ценностей и наличие реальной воли к ее осуществлению. Ибо, говоря словами Вышеславцева, «идеальная иерархия ценностей не может ничего реально детерминировать. Со своей стороны, реальная воля не может ничего идеально детерминировать (т. е. делать по своему произволу добро — злом, а зло — добром). Только совмещение усмотрения идеальной иерархии ценностей и реальной благой воли может гарантировать осуществление положительных ценностей в бытии.

Для несублимированной воли, развивает далее свою мысль Вышеславцев, закон обратного соотношения между силой и высотой ценностей сохраняет свою силу. Но для сублимированной, то есть проникшей духом служения воли этот закон отменяется: высшие ценности становятся для сублимированной воли онтологически сильнейшими. Притяжение же более сильных по своей природе низших ценностей теряет свою былую силу, приобретает подчиненное и в случаях святости нулевое значение.

Подводя итоги своим построениям, Вышеславцев говорит, что процесс сублимации соответствует тому, что христианская мистика говорит о преображении человека, об его обожении. В этом смысле Вышеславцев говорит далее о «новой этике» и о «преодолении морализма в этике». «Истинно благодатная этика, — добавляет он, — есть та, которая способна преображать и сублимировать».

Главным органом этого «преображения Эроса» Вышеславцев счи-

тает, как мы уже указывали, воображение, конечно, благое, а не злое. В пределе творческое воображение подготавливает почву для благодати.

Но этого мало. Сублимация как возвышение души предполагает, по Вышеславцеву, существование Возвышенного. В противном случае сублимация была бы лишь субъективным утончением души, а не имела бы онтологического смысла. Иначе говоря, объективное бытие мира ценностей является условием возможности подлинной сублимации. Но так как иерархия ценностей находит свое завершение в Боге и Его Царстве, то Вышеславцев обосновывает свою этику религиозно.

Идя по этому пути, он устанавливает «аксиому зависимости» человеческой личности от Господа Бога. Человеческое «я», возвышаясь в порядке сублимации над миром, «предстоит Абсолютному».

В этом и заключается сущность «трансценденции» — выхода к Запредельному, когда человеческое «я», выходя из пределов «мира», чувствует себя абсолютно одиноким, если оно сквозь тьму, отделяющую тварь от Творца, не увидит свет, исходящий от Божества. «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его».

Полемизуя с Гейдеггером, разработавшим с глубиной учение о трансценденции, Вышеславцев утверждает, что трансценденция ставит человека лицом к лицу не с Ничто (это лишь диалектически предварительная стадия), а с самим Абсолютом.

Аксиома зависимости и есть усмотрение человеком своей тварности перед лицом Господа Бога. Но эта зависимость парадоксальным образом ведет к свободе. Ибо зависимость от Творца, замечает Вышеславцев, подчеркивает свободу человека от сил Космоса и от самого себя. «Если бы не было никакой зависимости от «другого», — пишет Вышеславцев, — это означало бы нашу закованность в нас самих, нашу пойманность в заколдованном кругу самосознания, иначе говоря — невозможность свободного трансца, свободного выхода в свободный простор Абсолютного... что и есть свободная зависимость».

Таков в общих чертах основной замысел замечательной книги Вышеславцева «Этика преображенного Эроса». Нужно заметить, что книга эта, значительная и многоговорящая по замыслу, написана с литературным блеском. Автор дает ряд ярких, лаконичных и запоминающихся формулировок своих главных идей. Жаль, что эта замечательная книга до сих пор не переведена на иностранные языки.

В небольшой книжке, написанной до «Этики преображенного Эроса» и носящей название «Сердце и его значение в христианской и индусской мистике», Вышеславцев ставит вопрос об «эмоциональном средоточии» духа, под которым он понимает «сердце». Подхватывая мысль Паскаля о том, что «сердце знает свои доводы, к которым слеп рассудок», Вышеславцев убедительно показывает, что разум сам по себе слеп к миру ценностей, что ценности раскрываются в эмоциях. Эмоции суть органы познания ценностей, суть «бессознательные суждения о ценности», — пишет он.

Сердце, продолжает он, нельзя понимать ни в грубоматериалистическом смысле, ни в узкодуховном значении, ибо эмоции с их средоточием — сердцем — ни односторонне физиологичны, ни односторонне духовны. Эмоции психофизичны, но то, что связывает тело с душой, и есть дух, понятый в его конкретности. Если в низших эмоциях — в злобе, например, — раскрываются отрицательные ценности, то высшие ценности (святости) раскрываются в «духовных эмоциях».

Далее Вышеславцев проводит интересное сравнение между христианской и индуистской мистикой: индуистская мистика духовна, но безлична, она стремится отрешиться от эмоций. Только при таком отрешении мудрец познает, что Атман (душа) и Брами (Божество) в своей предельной глубине тождественны. Тогда мудрец достигает высшего покоя, в пределе — Нирваны, в которой погашается все индивидуальное.

В противоположность этому христианская мистика призывает не к погашению индивидуальности, не к растворению в безличном Божестве, а к вхождению данной индивидуальности в Царство Божие. Христианство учит о бесконечной ценности каждой личности, призывает к очищению и возвышению личности, а не к ее уничтожению.

Эта небольшая работа Вышеславцева в высшей степени ценна по своему богатому содержанию. Часть мыслей, изложенных в этой книге, была впоследствии использована автором в его «Этике преображенного Эроса».

После второй мировой войны в печати появились еще два труда Вышеславцева: «Философская нищета марксизма»^{*} и «Кризис индустриальной культуры»^{**}.

«Философская нищета марксизма» представляет собой критический разбор и опровержение двух китов коммунистической философии — диалектического и исторического материализма.

Можно сказать, что после беспощадной критики Вышеславцева теоретических положений марксизма от диамата и истмата не остается камня на камне — если разуместь под этими учениями ту догматическую советскую официальную редакцию, под которой эти учения получили столь широкую известность.

В качестве «мотто» своего труда Вышеславцев взял цитату, представляющую собой перефразировку Пушкина: «Диалектика и материализм — две вещи несовместные».

На протяжении всей своей книги Вышеславцев последовательно и искусно проводит эту мысль. Истинная диалектика, говорит он, ведет свое начало от Платона и Гегеля, и она тесно связана с идеалистической философией, ее породившей. Диалектика есть раскрытие истины через противоречия. Как таковая она предполагает интеллектуальное усилие

^{*} Изд-во «Посев», Франкфурт-на-Майне, 1952 г. — первое издание. Второе — в 1957.

^{**} Изд-во им. Чехова, Нью-Йорк, 1953.

мыслящего духа, и только по отношению к духу можно всерьез говорить о «диалектике». Говорить о «диалектике природы» можно лишь по аналогии с диалектикой мыслящего духа.

Констатируя, что с диаматом у философии может быть «общий язык» — диалектика, Вышеславцев далее подвергает критике абсолютизацию противоречий в диалектическом и историческом материализме. Марксистские диалектики, говорит он, любят ссылаться на Гераклита с его афоризмом, что «война есть отец всех вещей», оправдывая этим ту абсолютизацию противоречий, в которой был отчасти повинен и сам Гегель и которая была доведена до абсурда Лениным.

Но тот же Гераклит, замечает Вышеславцев, добавлял, что «гармония есть мать всех вещей». То есть если бы противоречия оставались неразрешенными, то они «пожирали» бы друг друга, и в мире воцарился бы хаос. Тезис и антитезис по своей природе стремятся к жизнепитанию синтезу.

Таким образом, продолжает Вышеславцев, абсолютизируя противоречия, диамат ведет к торжеству Абсурда, несмотря на весь свой рекламный рационализм. Ясно, что абсолютизация противоречий в диамате объясняется отнюдь не философскими, а политическими мотивами как философское оправдание большевистской «беспощадности и непримиримости», как оправдание классовой борьбы.

В искажении советскими философами подлинной диалектики, равно как в несовместимости диалектики с материализмом, заключаются главные первородные грехи диамата. Казенная же обязательность диамата как единственного «правильного» мировоззрения привела на практике к диктатуре мировоззрения, притом мировоззрения ложного.

Все эти и иные аргументы против диамата и истмата поданы Вышеславцевым с философской убедительностью, со страстностью полемика и блеском литературного изложения. В своей книге автор наглядно демонстрирует «философскую нищету марксизма». Эта книга Вышеславцева представляет собой лучшее, пожалуй, критическое опровержение теоретических основ марксизма-ленинизма.

Последняя написанная Вышеславцевым книга «Кризис индустриальной культуры» посвящена социальной философии. Следуя за такими критиками культуры, как Шпенглер, Тойнби, Ортега и Гассет, но глубоко по-своему, Вышеславцев подвергает анализу дух нашей эпохи, которую он характеризует как «индустриальную культуру».

Основная мысль Вышеславцева может быть выражена в следующей формуле: современная массово-индустриальная культура привела к механизации внешней стороны человеческой жизни. Это сделало жизненные блага и удобства доступными широким массам. Однако при этом индустриальная культура, именно в силу своей механизации, мало способствует духовным запросам человеческой личности.

Более того, в своих крайних формах индустриальная цивилизация оказывается врагом личности. Ибо в индустриальной цивилизации гос-

подстывает культ стандартов, культ массовой продукции, равнение на среднего человека.

Эта тенденция механизированной «стрижки под гребенку» получила свое крайнее выражение в тоталитаризме, о котором в его коммунистической версии Ленин прямо говорил, что коммунизм — это социализм плюс электрификация. В тоталитарных странах техника обслуживает волю к власти. В капиталистических же государствах она обслуживает материальную корысть плюс стремление к «престижу». Таким образом, капитализм и тоталитаризм имеют нечто общее — стандартизацию и механизацию жизни, где достижения духа используются в материальных интересах. Это утверждение Вышеславцева вызвало бурю протестов со стороны эмигрантских либералов и социалистов, которые толковали это утверждение философа как знак равенства между капитализмом и тоталитаризмом. Но Вышеславцев отлично видел преимущества капитализма — он всегда подчеркивал, что в капитализме нет принудительной обязательности «стрижки под гребенку», что здесь давление механизации более мягко, чем в тоталитарных странах. Мало того, в главе «Ценность демократии» Вышеславцев подчеркивал, что именно демократия (демократическая процедура) является незаменимой ценностью капитализма. Он утверждал, однако, что нельзя смешивать демократию и капитализм, что именно утверждение и реальные гарантии свободы, характерные для демократии, составляют ядро капитализма и что сам капитализм способен к перерождению в менее материальные свои формы.

Кризис индустриальной культуры, по мнению Вышеславцева, заключается в том, что индустриальная культура (от которой человечество не может и не имеет права отказаться) должна быть одухотворена служением ценностям высшего порядка — ценностям религиозно-моральным.

Только тогда индустриальная культура и сможет изжить современный кризис и добиться того, чтобы экономика и техника служили человеку, а не поработали его.

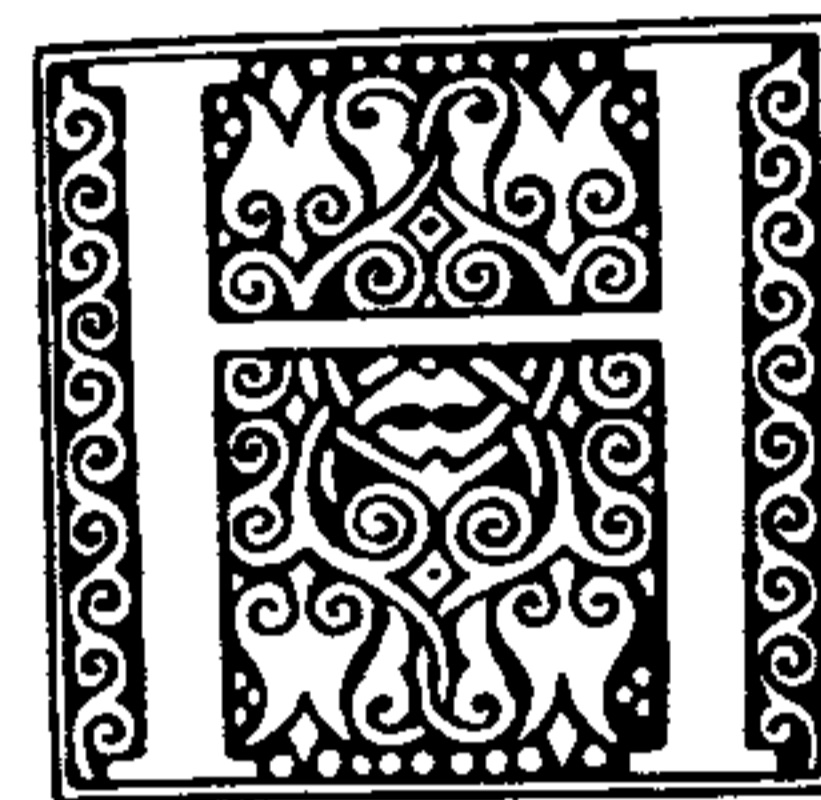
Книга «Кризис индустриальной культуры» — достойное завершение творческого пути Вышеславцева, этого философа Божией милостью, в сравнительно небольшом, но в высшей степени ценном творческом наследии которого заложены семена мысли, обещающие будущие новые всходы.

В характере его философии есть нечто платоновское. Но он был христианизированный платоник, с русской всеотзывчивостью. По тонкости его мысли, по богатству ее оттенков Вышеславцева можно назвать Рахманиновым русской философии. Без его яркой фигуры созвездие мыслителей русского религиозно-философского Ренессанса было бы неполным.

С. А. Левицкий

ФИЛОСОФСКАЯ НИЩЕТА МАРКСИЗМА

ВВЕДЕНИЕ



Настоящая критика имеет в виду то мирозерцание, которое обязаны исповедовать и проповедовать все подданные советского государства и все члены коммунистических партий во всем мире, ему подчиненные. Оно выражено в сжатой и точной форме догматического катехизиса марксизма, составляющего центральную главу истории ВКП(б)*. Мы не критикуем здесь других форм марксизма и социал-демократии, полагая, что центром внимания должен оставаться тот «марксизм», который действует в мире, диктует свою идеологию массам и при ее помощи осуществляет свой коммунистический империализм. Конечно, в этом катехизисе содержится не вся догма марксизма и не все ее истолкования, но едва ли кто найдет в ней хоть одно утверждение, которое не повторяло бы высказываний Маркса или Энгельса. Если что наиболее чуждо марксизму, то это прежде всего подлинное диалектическое развитие. Около ста лет марксизм толчется на своем тезисе и никак не может перейти к антитезису. Мирозерцание марксизма, воспроизводимое диаматом, всецело относится к прошлому веку. Ни Маркс, ни Энгельс, ни Ленин не подозревали современных открытий в области физики и психологии: современная научно-философская диалектика говорит свое «нет» старому понятию материи и старой психологии сознания, на которых ориентировался марксизм. Все философские проблемы теперь ставятся иначе, чем во времена Маркса и Энгельса. Марксизм их просто не понимает: для него не существовало и не существует проблемы детерминизма и индетерминизма в физике, проблемы сознания и бессознательного в психологии, проблемы свободы и необходимости в этике и, наконец, новейшей фундаментальной

философской проблемы ценности. В сущности для него не существует вообще никаких проблем, ибо все принципиально решено и он утверждает свое тоталитарное знание. А так как наука и философия есть всегда диалектическое движение, сомнение, научное незнание, для которого бытие есть всегда задача со многими неизвестными, то догма марксизма и катехизис диамата не есть ни наука, ни философия.

Марксизм есть классовая идеология, и это признается его собственной доктриной. Такая идеология есть прямая противоположность науке и философии. Она есть коллективная психологическая мобилизация для целей борьбы, завоевания, покорения и властвования. Она не ищет в сущности никакого мирозерцания, ибо не хочет ничего «созерцать» и ничего «искать»; она нашла средство внушать, пропагандировать, психически властвовать, вести массы. *Демагогическую идеологию* мы наблюдаем в формах нацизма, фашизма и коммунизма. Эта идеология не терпит никакой диалектики, не признает никакого диалога, она признает только монолог, диктат, диктатуру. Эта идеология может брать любую идею из свободной философии, но ее идея всегда обращается в «идеократию», т. е. в диктатуру идей, в инквизицию. Метод идеологии во всем противоположен методу науки и философии: она не терпит научного незнания, не допускает сомнения, не признает ничего неясного и нерешенного, не любит самостоятельной мысли и говорит: «ты не думай, — вожди за тебя подумали». Идеи практического и метафизического *материализма* при этом особенно удобны для овладения массовой психологией пролетариата, и не одного только пролетариата, но и массового человека вообще. Материализм есть самая примитивная, легкая и общедоступная философия: вера в вещи, в тела, в материальные блага, как в единственную реальность. Если материя есть низшая и простейшая ступень бытия, то материализм есть низшая и простейшая ступень философии*.

Поэтому критика материализма всегда труднее самого материализма, ибо она требует поднятия на более высокую ступень мысли, требует как бы перехода от простой арифметики к дифференциальному исчислению. В нашей критике мы показываем этот переход к высшему, никогда не ограничиваясь простым отрицанием низшего. К какому читателю мы обращаемся? Прежде всего, конечно, к такому, который хочет и способен *думать сам*, который представляет собою личность и не растворился

в коллективную безличность, обработанную демагогической идеологией; далее к такому, который понимает, что существуют другие научные и философские решения, что существует традиция русской философии, связанная с великой традицией мировой философии, что вне железного занавеса, на свободе, продолжается свободный диалог философов и ученых.

Марксизм диамата есть идеологическая демагогия. То, что способно ей противостоять, есть *демократическая свобода*. Только она диалектична, признает диалог, разговор («парламент» и означает разговор), признает *оппозицию*, т. е. постоянную свободу сказать «нет», а не только обязанность говорить «да»; свободу тезиса и антитезиса, дабы найти синтез, дабы сговориться и договориться. Только она признает свободу мысли, совести и слова и не предписывает никакого мирозерцания, никакой обязательной «идеологии». Демократическая свобода утверждает тот же метод свободного диалога, свободного спора, каким всегда пользовалась наука и философия в своем свободном развитии. В этом смысле она научно оправдана. Классическая философия права, в сущности, потому и обосновывала либеральное демократическое государство на идее свободного соглашения (договора), что считала это прямым выводом из того принципа автономии разума и синтеза свободных мнений, который лежит в основе всякого научного, философского и этического мышления и искания.

«Нищетой философии» назвал Маркс свое сочинение против Прудона. Заглавие удивительно удачно характеризует самого Маркса, мы читаем: «Нищета философии Карла Маркса».



Отдел первый

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

1. 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 философов, противоречащих друг другу и разрешающих эти противоречия. Но не только знание, а и все бытие развертывается как непрерывная дифференциация и интеграция, как единство разнообразного, как постоянное обострение противоречий и конфликтов и их разрешение.

Признание этого принципа нисколько не делает нас, конечно, ни марксистами, ни даже гегельянцами. Вся античная философия от Анаксимандра через Гераклита до Сократа, Платона, Аристотеля и Плотина 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» (Ленинск. сб. IX, стр. 275)**. «Мыслящий разум (ум) заостряет притупившееся различие различного, простое разнообразие представлений до *существенного различия, до противоположности*» (там же, IX, стр. 133). Закон единства противоположностей есть «признание (открытие) противоречивых, *взаимоисключающих*, противоположных тенденций во *всех явлениях и процессах природы (и духа и общества в том числе)*» (там же, XII, стр. 323)***.

Всякая вещь развивает в себе спонтанно внутреннее 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» (там же, IX и XII)****. Одним словом, развитие есть прогресс (по Гегелю, история есть «прогресс в сознании свободы»)*****.

Читая все эти формулировки, напр. по «генеральному» учебнику Митина для вузов (стр. 142—148), мы не только не испытываем никакой «буржуазной злобы и ужаса»¹, 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 матери-

* См. также Сталин. «О диалектическом и историческом материализме», стр. 5—6. В дальнейшем сокращенно: «Диамат».

алистам. 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, напр., 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.

2. ЛУК И ЛИРА ГЕРАКЛИТА

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 Хронос. Марксисты**, любящие ссылаться на Гераклита, не заметили, что у него существует другой принцип, как мать всех вещей, и это — *гармония, согласие, мир*, принцип, без которого ничто не родится и ничто не пребывает. Но этот принцип не пользуется у них никакой симпатией и потому замалчивается: он не нужен для классовой борьбы и развития ненависти, он ведет к миру и любви.

Противоречие разрешается, на противоречии нельзя остановиться, противоречие само по себе невыносимо — это повторяет Гегель, но *что* означает «разрешение» противоречия — это остается у него в тени².

Гегель разрешает практически много противоречий, но принцип разрешения противоречий нигде точно не формулирует. И, однако, разрешение антиномий составляет сущность диалектики.

Неудивительно, что марксисты не заметили принципа разрешения у Гераклита, но что Гегель его не заметил, что Лассаль, написавший двухтомную книгу о Гераклите***, его не понял, — вот это удивительно. При всей своей симпатии к Гераклиту, при всей своей любви к античным символам и аллегориям (например, «сова Минервы»****) Гегель не заметил грандиозного символа *лука и лиры*, в котором Гераклит показывает, как «из

противоположностей рождается прекраснейшая гармония»*.

Ибо 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, подобно *луку и лире*» (Гераклит)**.

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.

Принцип лука применяется во всяком строительстве, а прежде всего в архитектуре: она строит на противодействии сил, на контрафорсах, и «арка» означает лук (Γαγς). На том же самом принципе гармонии противоборствующих сил построена вся техника, а в сущности весь космос: и солнечная система и атом.

«Многозвучна и многообразна, согласно Гераклиту, гармония космоса, как гармония лиры и лука» (Плутарх)***. Лук и лира в своем принципе «тождественны» и все же противоположны, как жизнь и смерть³, ибо лук несет смерть, а лира — радость жизни.

Интересно то дополнение, которое Платон делает к знаменитому афоризму Гераклита**** («Пир», 187 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* (как, например, музыка или медицина) 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.

3. ВОЙНА И МИР

Борьба классов, как противоречие интересов, *поскольку и пока* она углубляется и развивается, может привести к «общей гибели борющихся классов» (слова Маркса). Такова судьба противоречия, пока оно остается противоречием. Чтобы избежать этого результата, необходимо «особое искусство», новый акт разрешения противоречия, «скачок» из борьбы противоположностей в гармонию противоположностей, иначе говоря: переустройство всего общественного здания. Но всякое переустройство есть «строй», синтез, гармония, являющаяся на место неустройства, дисгармонии. Таков неизбежный вывод из следующих слов «Коммунистического манифеста»:

«Противоположные классы ведут борьбу, *всегда кончающуюся* революционным *переустройством* всего общественного здания *или общей гибелью борющихся классов*»*.

И еще один важный вывод вытекает из этих слов: *борьба всегда кончается*; она не есть вечный и абсолютный принцип бытия, ибо если бы она вечно продолжалась и одна существовала, то противоположности пожрали бы друг друга и все погрузилось бы в небытие⁴.

Конец и конечная цель (телос) борьбы есть *мир и гармония*. Без этого борьба бессмысленна и губительна. Конечная цель и смысл противоречия есть разрешение противоречия; без этого противоречие есть бессмыслица («бессмыслица» и есть пребывание в непрерывном противоречии). *Борьба существует ради мира*, но не мир ради борьбы. На этом важнейшем диалектическом принципе покоится не более и не менее, как вся античная и христианская этика, этика гармонии, мира и любви⁵.

Немудрено, что к этому принципу *мира и гармонии* диалект питает мало симпатии⁶. Он предпочитает замалчивать его. Тем не менее это фундаментальный *диалектический принцип*, и мы можем диалектически принудить к его принятию. Призвать диалектику значит иногда призвать ее на свою голову.

Цитируя собственные слова противника, мы вправе, однако, говорить о *принуждении* в том случае, если его высказывание взято из иного, ему враждебного мирозерцания и если оно подтверждает нашу, ему враждебную точку зрения. Нет большей диалектической победы, как такое вынужденное признание, подтвержденное цитатой. В этом смысле мы часто говорим: «Маркс вынужден признать»... «Ленин вынужден признать»...

Так Маркс, несмотря на свое отвращение ко всякому «мирному» решению, несмотря на свое презрение к христианской морали мира и к античной идее справедливости, принужден в конце концов признать, что смысл и телос всей борьбы есть *мир и гармония*: «уничтожится антагонизм классов, падут враждебные отношения наций»... вместо классовой борьбы воцарится социальная гармония противоположностей: «всех и каждого». Так говорит «Коммунистический манифест»*.

Но, может быть, диалект, спасаясь от такого диалектического удара, попытается отодвинуть все это в бесконечность, утверждая, что весь бесконечный путь до этой бесконечно далекой цели состоит из одной бесконечной борьбы и ненависти? (Иначе говоря, что бесконечная ненависть ведет в царство бесконечной любви и бесконечное нагромождение противоречий создает гармонию.)

Однако мы уже указывали, что развитие и углубление одного только внутреннего противоречия приводит всякую вещь к гибели и разрушению. Все живое погибает в силу внутреннего и внешнего противоречия (капитализм погибает в силу внутреннего противоречия — это общее место марксизма). И если что-то вообще существует, то только потому, что существует другой принцип бытия, другое соотношение противоположностей, кроме соотношения антагонизма и взаимного исключения. Если бы противоположности только «пожирали» друг друга, то они за бесконечностью времени давно пожрали бы друг друга. Бытие всех существ доказывает, что противоположности не только «пожирают», но и «питают» друг друга (выражение Аристотеля)**, причем это «питание» должно необходимо перевешивать «пожирание».

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, 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. В этом историзм Гегеля сохраняет свое значение.

Все сказанное дает нам возможность сделать важный вывод, касающийся марксистского понимания истории. «*Вся история есть история борьбы классов*»* — этот тезис имеет смысл, но он становится ложным, если его абсолютировать и оторвать от противоположного утверждения. С совершенно таким же и даже с большим правом можно сказать: «*вся история есть история сотрудничества и солидарности классов*».

При этом антитезис «сотрудничества», т. е. гармонического взаимодействия, перевешивает, ибо иначе история давно бы кончилась «общей гибелью борющихся классов», по выражению Маркса.

4. ТОЖДЕСТВО ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

Марксизм не знает диалектического принципа *гармонии противоположностей* и потому он не понимает, что означает *разрешение* противоречия: у него противоречие разрешается *как-то* само собой; при этом совершается «скачок» на высшую ступень. «Скачок» есть именно признание полной непонятности.

При этом упускается из виду, что противоречие может *разрешаться* не скачком вверх, а падением вниз, например, распадением и смертью организма, т. е. падением живой материи на низшую ступень безжизненной материи. Противоречие само по себе нисколько не обеспечивает развития.

Однако философская диалектика состоит как раз в умении почувствовать, раскрыть, осознать глубину противоречия и найти возможность его решения. Диалектика есть *разрешение антиномий*.

Напомним, чему нас учит символ *лука и лиры*: гармония достигается совсем не ослаблением противоречия, а, напротив, его напряжением. Для разрешения антиномии нужно запомнить слова Сталина: «нужно не замазывать

противоречия... а вскрывать их и разматывать... доводить их до конца» («Диамат», стр. 9).

Именно так действует вся античная диалектика и так действует Кант, устанавливая свои антиномии: он показывает полную несовместимость тезиса и антитезиса, он «разматывает противоречие до конца». Здесь различие между диалектическим и недиалектическим мышлением, между философским и обыденным сознанием: обыденное сознание не видит глубоких противоречий бытия, не видит проблем и потому никогда их не решает.

Марксизм, сталкиваясь с основными антиномиями *материи и духа* или свободы и необходимости, не вскрывает противоречия, но всячески его замазывает. Если же противоречие становится очевидным и окончательно непереносимым, марксизм прибегает к «единству противоположностей», к «*тождеству противоположностей*». В самом деле, если противоположности «тождественны», то этим в конце концов как будто снимается всякое противоречие. Здесь виден весь вред этого двусмысленного термина.

Марксисты любят им поражать (*épater les bourgeois*) буржуазную логику. Если это «тождество» означает полное совпадение, подобно совпадению равных накладывающихся треугольников или совпадению двух точек, то получается бессмыслица, ибо тогда противоположности исчезают, и нет, следовательно, никакого «тождества противоположного», а есть *тождество тождественного*. Вот почему Ленин предпочитает выражение «единство противоположностей». Однако «тождество противоположностей» не есть бессмысленное выражение (оно лишь двусмысленно): оно имеет другой смысл, хорошо известный Аристотелю: все противоположности в *чем-либо* тождественны*; так положительное и отрицательное электричество тождественно в том, что оно есть электричество; так четное и нечетное тождественно в том, что оно есть число; мужчина и женщина в том, что они люди. Такого рода «тождество» нисколько не нарушает закона противоречия, как это указал Аристотель, но вместе с тем нисколько не помогает его разрешить.

И это по той простой причине, что тождество противоположностей обнимает все виды противопоставления: и гармонию, и антагонизм (и еще другие). Все противоположности «связаны концами», как говорит Платон: враги так же прикованы друг к другу, как и друзья. «Пожирающие» друг друга противоположности так же

необходимо чем-то объединены и в чем-то тождественны, как и «питающие» друг друга противоположности. Два соперника тождественны в том, что любят одну и ту же женщину (две воюющие стороны в том, что они хотят обладать одной и той же областью⁷).

Ясно, что такое «тождество противоположностей» несколько не разрешает противоречия, но, напротив, обосновывает антагонизм и ненависть. Тому, кто стоит в конфликте противоположностей, трудно помочь указанием на «тождество» этих противоположностей; тому, кто боится смерти, мало поможет утверждение, что жизнь и смерть тождественны. Тому, кто страдает от ужасов войны, трудно утешиться «тождеством» противоположностей войны и мира.

И однако, когда диамат встречается с настоящими и неразрешимыми для него антиномиями (например, материального и психического бытия, духа и материи, природы и свободы), он постоянно прибегает то к замазыванию противоречий и недодумыванию их до конца, то к последнему якорю спасения — к «тождеству противоположностей».

Но неужели противоречие классовых интересов может разрешаться магической формулой «тождества противоположностей»?

Необходимо глубже понять, почему эта формула ничего не разрешает. *Единство или частичное тождество противоположностей* — есть общий принцип, обнимающий все формы противопоставления; это их родовой признак. Но существует множество видов противопоставлений. Все категории бытия суть *синтезы*, все вещи суть синтезы, т. е. единства противоположностей, и их имеется бесчисленное множество. Диалектика есть умение обходиться с противоположностями, знание их связей, переходов, соотношений. Она должна знать различные *модусы* (формы) противопоставления. Это знание в античной диалектике стояло на непревзойденной высоте. В диамате оно стоит необычайно низко. Достаточно заглянуть в Index Aristotelicus Боница* и посмотреть слова «противоположность» и «противоречие», чтобы увидеть грандиозное богатство диалектики противоположностей. Маркс признавал Аристотеля непревзойденным колоссом философии**, но диалектике у него не научился, как не научился и у Гегеля. По его собственному признанию, он лишь «коклетничал гегелевской манерой***, которая была тогда

в моде и считалась последним словом философии. Кроме того, он, как и все эпигоны, унаследовал все ошибки и недостатки Гегеля и не заметил его главных достижений.

Невозможно здесь развернуть и сопоставить диалектику Гегеля и диалектику его предшественников и учителей. Но можно показать нечто существенное и элементарное, что упущено марксизмом и делает его диалектику детской и беспомощной.

Существует три вида «единства противоположностей»:

1) противоречие и антагонизм противоположностей (недоразумение состоит в том, что здесь забывают о связи и единстве этих борющихся противоположностей);

2) разрешение противоречия и гармония противоположностей;

3) связь противоположностей, не знающих ни антагонизма, ни разрешения: таковы, например, противоположности причины и следствия, части и целого, севера и юга, правой и левой стороны и т. п. Причина не может противоречить следствию, они связаны незыблемо; и нам нечего заботиться о том, как бы их связать. Но средство может противоречить цели (и наоборот) и для нас существует задача, как их связать.

«Единство» существует во всех трех, и потому оно несколько не объясняет их разницы, их соотношения и главное перехода из первой формы во вторую, что собственно и составляет весь секрет «разрешения». Подобно этому проблема противоречия и гармонии между мужчиной и женщиной несколько не уясняется и не разрешается из их «тождества», из того, что оба — люди. Это «тождество» лишь ставит проблему.

Далее, первый вид противопоставления — *противоречие* — само несет в себе и содержит важное различие: *логического и реального* противоречия⁸. Первое решается совсем иначе, чем второе: логическое противоречие разрешается тем, что противоположности исключают друг друга *сразу и мгновенно*, без всякой борьбы; борьбы здесь нет потому, что если одна существует, то другая просто не существует; если земля вращается вокруг солнца, то противоположное исключено и не существует: вращения солнца вокруг земли просто не существует. Никакой борьбы двух направлений вращения не существует. При реальном противоречии, напротив, стороны вытесняют друг друга постепенно, существует борьба, антагонизм, в котором обе стороны реально присутствуют, и здесь

возможно как разрушение и гибель, так и нахождение нового синтеза и гармонии. Символ *лука и лиры* есть обозначение реального разрешенного антагонизма, а не логического противоречия.

Что же такое, в таком случае, настоящая философская *антиномия* (например, свободы и необходимости)? Она есть *логическое противоречие*, за которым скрывается *реальная гармоническая система* противоположностей. Антиномии решаются у Канта так, что тезис и антитезис, несмотря на кажущуюся несовместимость, оба остаются верными, но в *разных смыслах*. Они помогают открыть реальную систему бытия, как гармонию разных и противоположных смыслов и значений, ибо конкретная реальность не однозначна, но многосмысленна и многозначительна. Так, например, антиномия «человек смертен и человек бессмертен» решается тем, что оба суждения верны в *различных смыслах*, ибо человек есть гармоническое единство временных и вечных элементов, не пожирающих, но «питающих» друг друга. По тому же самому принципу разрешается и антиномия свободы и необходимости.

Обо всем этом диалектик не имеет никакого понятия; поэтому он не может ставить и разрешать антиномии, что составляет истинную задачу диалектики. Он не умеет обращаться с противоположностями; он не знает их элементарных форм, не знает даже аристотелевского различия *одних* противоположностей, между которыми существует среднее, и *других*, между которыми нет ничего среднего*. А это различие существенно для проникновения в диалектику.

5. ЗАКОН ПРОТИВОРЕЧИЯ

Есть еще способ разрешения противоречий, к которому любит прибегать марксизм в крайнем случае: *это отрицание закона тождества и противоречия*. Гегель будто бы преодолел закон противоречия. Диалектика будто бы его отрицает. Эта мысль периодически появляется, когда человеческий ум запутывается в противоречиях: к ней прибегали софисты, сознательно желавшие запутывать в противоречиях; к ней прибегают даже некоторые современные физики, беспомощно стоящие перед открытиями современной науки, перед последними антиномиями материи.

Мысль эта абсурдна; более того, точное определение «абсурда» и состоит в том, что он есть нарушение закона тождества и противоречия⁹. При этом нарушении, возведенном в принцип, никакой диалог, никакая диалектика, никакое мышление невозможно. Закон «противоречия» в точном смысле есть закон, *запрещающий противоречие*, т. е. запрещающий успокоиться на противоречии, требующий его решения. «А есть А, а не Б», «это так, а не иначе» — вот формула закона тождества и противоречия. Она нисколько не исключает *изменения и даже конфликта* в бытии, ибо с соблюдением той же самой формулы говорится: «изменение есть изменение, а не неподвижность», «антагонизм есть антагонизм, а не примирение». Когда Гераклит говорит: «все течет, а не стоит», «все есть война, а не мир»*, то он соблюдает строго закон противоречия, а вовсе не нарушает его.

Полная неспособность к логическому и диалектическому мышлению обнаруживается в следующем изумительном тезисе Энгельса:

«Закон тождества в старометафизическом смысле есть основной закон старого мировоззрения: «а» равно «а». Каждая вещь равна сама себе. Все было постоянным — солнечная система, звезды, организмы. Естественное опровергло этот закон, но теоретически он все еще продолжает существовать» (Энгельс. «Диалектика природы», стр. 21, 1932 г.)**.

Закон тождества («а» равно «а») означает, таким образом, для Энгельса, что все вещи всегда остаются неизменными? Значит, Аристотель, основатель логики, «колосс мысли» (по выражению Маркса), формулировавший закон тождества, не подозревал, что все вещи изменяются? Неужели Энгельс не знает, что генезис, *развитие* являются основными идеями Аристотеля?

И где это Энгельс нашел таких «старометафизиков», которые утверждали неподвижность и неизменность всех вещей? Впрочем, есть один очень старый метафизик, который под это подходит, — это Парменид; вся оставшаяся мировая метафизика*** от Платона и Аристотеля до Лейбница и Гегеля, до Бергсона и Лосского утверждает *изменение, становление, развитие*, нисколько при этом не нарушая и не отрицая основных логических (и онтологических) законов тождества и противоречия¹⁰. И где это Энгельс нашел такое «большинство естествоиспытателей, которое все еще воображает, что тождество и

различия являются непримиримыми противоположностями?» (там же)*. Неужели большинство естествоиспытателей не знает, что тождество процесса жизни различных существ содержит в себе и обосновывает бесконечное многообразие этих существ, что тождество единого растения нисколько не противоречит различию его корней, ветвей, листьев, цветов и плодов? Где это Энгельс нашел таких идиотов «естествоиспытателей»? Наука только и занимается тем, что устанавливает тождество в различиях и раскрывает различия в тождествах.

Несмотря на такую жалкую софистику, все же порою мелькают остатки здравого смысла, заставляющего невольно признать и формулировать закон тождества. В «генеральном» учебнике Митина мы читаем такую фразу: «Противоположности — жизнь и смерть — как бы становятся тождественными друг другу... Но ясен условный характер этого отождествления: жизнь все же есть жизнь, а не смерть» (1934 г., стр. 148). Вот точная формула закона тождества и противоречия: «жизнь есть жизнь, а не смерть». А есть А, а не Б¹¹.

Необходимо осознать, куда ведут эти детские шалости с законом противоречия: они ведут в царство бессмыслицы и безумия, ибо если закон тождества и противоречия отменен, тогда «Гегель не есть Гегель, а есть Маркс» и «Маркс не Маркс, а Энгельс»; или, что еще хуже, тогда Энгельс есть мудрый Сократ! При этом закон тождества имеет онтологическое, а не только логическое значение: кто взял направление на Москву, тот к ней приближается, а не удаляется. И ориентируясь в направлении поездов, нужно соблюдать закон противоречия.

Отмена закона тождества и противоречия уничтожает всякую логику, всякий диалог, всякую диалектику, всякое мышление и всякую науку и в конце концов всякую определенность бытия.

Приведенный текст Энгельса доказывает нам, что трудно найти более недialeктическую голову. После этого философ не может брать всерьез его «диалектику». А без нее «Диалектика природы» представляет собой дилетантское и популярное изложение естествознания 70-х годов прошлого столетия, абсолютно устаревшее и никому не интересное в силу грандиозной революции, происшедшей с тех пор в естественных науках. Теперь думают и рассуждают о совершенно иных проблемах.

6. ДИАЛЕКТИКА КАК РАЗВИТИЕ И ПРОГРЕСС

Диалектический принцип марксизма может быть сведен к следующим основным тезисам: все противоположности приходят к противоречию; противоречие всегда благополучно разрешается; антагонизм обеспечивает развитие.

Все эти тезисы ложны: мы показали, что существуют противоположности, которые никогда не вступают ни в противоречие, ни в борьбу; что противоречие весьма часто разрешается гибелью; что «развитие» остается весьма проблематичным, ибо антагонизм сил его нисколько не обеспечивает.

Диалектика совсем не обязана утверждать развитие, наоборот, она противопоставляет развитие и «святие», возникновение и уничтожение, она видит трагизм их столкновения. Наука прямо уничтожает идею однозначности космического прогресса, идею оптимистического развития. Существует смерть солнц, существует рассеяние теплоты, существует энтропия, и процессы эти необратимы. Наивная оптимистическая диалектика Энгельса обо всем этом и не подозревает.

История тоже нисколько не подтверждает тезиса Гегеля, что она есть «прогресс в сознании свободы»; скорее можно сказать обратное: потеря сознания свободы, возвращение к массовому рабству. Прогресс существует в сфере науки и техники, но он весьма сомнителен в сфере морали, права, искусства. Великие культуры расцветают и гибнут, они знают прогресс и регресс.

В сущности марксизм исповедует наивную веру в прогресс, свойственную эпохе «просвещения», или же веру в мессианские обетования, он есть типичный фидеизм, ибо прогресс научно недоказуем. Напротив того, современное естествознание доказывает космический регресс, закон космической смерти, при некоторой надежде на повторение огромных космических циклов (ибо теперь высказывается мысль, что «материя» возникает из доматериального, доатомного состояния энергии и возвращается к нему в силу рассеяния энергии, в силу энтропии).

«Развитие» имеет еще другое применение в марксизме. Оно призывается на помощь тогда, когда существует неразрешимая проблема, необъяснимый переход от одной ступени бытия к другой, непонятный скачок. Скажем: атомы «развились» в живые клетки; клетки «развились»

в психическое бытие; психическое бытие «развилося» в человеческий разум и в науку.

Дается ли здесь какое-либо объяснение? Никакого. «Развитие» по существу есть *непрерывная связь*, каузальная или теологическая; перерыв, скачок означает отсутствие развития. Скачок означает *иррациональный переход* от одной формы бытия к другой.

Ленин говорит: «чем диалектическое «развитие» отличается от недиалектического? скачком, противоречием, перерывом постепенности, единством (тождеством) бытия и небытия» (Ленинск. сб.)*. Значит скачок, перерыв постепенности есть настоящее *противоречие*, а не решение противоречия. «Скачущее» развитие ничего не объясняет и не решает. Ни на опыте никто и никогда не наблюдал «перехода» атомов в живые клетки, ни рационально не удалось сделать мыслимым этот переход. То же самое и еще с большим правом придется сказать о переходе от жизни клеток к психической жизни. В чем же состоит обязанность подлинной диалектики перед лицом этой иррациональности?

Она состоит в том, чтобы не замалчивать и «не замазывать противоречие, но разматывать его и углублять». Только тогда можно понять трудность задачи и подойти к возможности решения. Нельзя успокаивать себя «перерывами постепенности», ибо это значило бы успокаиваться на противоречиях¹². Рациональное понятие развития как раз требует непрерывности.

7. КОЛИЧЕСТВО И КАЧЕСТВО

Стремясь сохранить идею *непрерывности*, диалектик утверждает, что *количество переходит в качество*. Количество допускает непрерывность увеличения или уменьшения, и новое качество вступает в какой-то точке этого непрерывного ряда.

Закон перехода количества в качество Энгельс формулирует так: «в природе могут происходить качественные изменения — точно определенным для каждого отдельного случая способом — лишь путем количественного прибавления, либо количественного убавления материи или движения (так называемой энергии)» (Энгельс. «Диалектика природы», стр. 125)**.

Но тогда нужно указать, *какое количество переходит в какое качество*; например, какое количество атомов и молекул дает живую клетку.

И вот тут сразу же очевидно, что никакое увеличение или уменьшение *количества* атомов само по себе не дает живой клетки. Мы можем даже приблизительно подсчитать, сколько атомов и молекул содержится в живой клетке, но из этого не вытекает никакого понимания жизни, не вытекает никакого эксперимента создания живой клетки из точно определенного количества атомов.

Дело, очевидно, не в количестве, а в *особом сочетании* молекулярных сил и движений, которое остается неизвестным и в категориях физико-химического бытия невыразимым.

Совершенно так же обстоит дело со «скачком» из сферы телесного бытия в сферу психического бытия. Никакое количество клеток мозга и никакое их движение не дает *психологии*, и пока мы изучаем клетки мозга, мы остаемся неизменно в сфере *физиологии*.

Здесь «скачок» представляется особенно удивительным: нельзя даже говорить об *особом непонятном сочетании* нервных клеток и их движения, ибо все эти сочетания происходят в форме движений в пространстве, а психический процесс не есть движение в пространстве. Здесь совершается переход из сферы внешнего, пространственного опыта в сферу внутреннего, непространственного опыта. Кроме того, в сфере психической математические измерения теряют всякую точность и почти всякое значение: «количественное прибавление или количественное убавление» здесь почти неприменимо.

Никакое количественное убавление или прибавление кирпичей не объясняет и не создает архитектуры дома. «Архитектура» есть новая категория и притом эстетическая, а не физическая. Можно, однако, сказать, что архитектура *пользуется* для своих автономных целей известным определенным количеством кирпичей; подобно этому можно сказать, что живая клетка *пользуется* для своих автономных процессов жизни известным определенным количеством атомов и их движений; наконец, можно сказать, что психика *пользуется* для своей автономной внутренней жизни известным количеством нервных и мозговых клеток¹³.

Это восхождение по ступеням можно продолжать и дальше: социальное бытие — хозяйство, право, государство, культура — одним словом все, что Гегель называет «объективным духом», тоже *пользуется* для своей автономной жизни, для своего автономного творчества как

психическими, так и биологическими и физическими процессами бытия. Все эти ступени бытия содержатся в этой высшей ступени, «сняты» в ней.

Высшая ступень «пользуется» низшей, как своей материей; она есть форма этой материи. Но никогда нельзя форму объяснить, дедуцировать из материи, получить при помощи простого «увеличения или уменьшения количества материи». Форма есть качество, невыводимое из количества, хотя содержащее в себе известное количество¹⁴.

8. ДВЕ МЕТАФИЗИКИ

Переход от каждой низшей ступени бытия к высшей есть «скачок», «противоречие» (это признал Ленин), т. е. *иррациональность*, нерешенная проблема.

Но марксизм смертельно боится всякой непознаваемости, всякой «тайны». Он стремится нас уговорить, что для диалектики *все рационально*, все понятно. Настоящая наука движется при помощи противоположного импульса: она ищет иррациональное, таинственное, неизвестное, она прикована к нерешенным проблемам, она есть *docta ignoantia* («научное незнание»)*. Напротив, марксист больше всего пугается, как бы не получился «агностицизм».

Гегель тут во многом погрешил: он старался придать всем переходам ступеней *рациональный* вид диалектической дедукции. Но как раз это ему наименее удалось: переход от одной ступени к другой остается искусственным и часто словесным; он скрыл *иррациональные* скачки, скрыл противоречия, не выявил антиномии переходов. Ему было важно создать монистическую систему рационального *идеализма*. Именно поэтому наука потеряла всякий интерес к его «натурфилософии» и всякий кредит к его диалектике. Кантовская «вещь в себе» лучше указывала на нерешенные проблемы и «бесконечные задачи», стоящие перед наукой.

Марксизм, конечно, прежде всего заимствовал дефекты своего учителя (как и все раннее гегельянство с его невыносимой диалектической фразеологией): ему важно было скрыть существование *иррационального*, устранить кантовскую «вещь в себе» и, главное, создать монистическую систему рационального *материализма*.

Самая плохая диалектика это та, которая не чувствует проблем, не замечает и не признает своего незнания (Сократ считает это признаком резонирующего глупца).

В этих двух монистических метафизических системах мы имеем две противоположных симметрически расположенных ошибки: сведение всего бытия к его высшей форме, к «объективному духу», мировому разуму, абсолютному субъекту — и сведение всего бытия к его низшей форме, к материи (коротко говоря: идеализм и материализм). Объяснение снизу, «спекуляция на понижение», одинаково характерна для Маркса и Фрейда: материя (у Фрейда — *libido*)* первична, все остальное вторично и есть надстройка. Соблазн такого объяснения состоит в том, что низшая ступень, материя, по-видимому, сохраняется и присутствует (*wird aufgehoben*, как говорит Гегель) на всех высших ступенях (дух требует воплощения и есть воплощенный дух).

Объяснение сверху имеет, однако, свое большое преимущество: в низшей ступени бытия высшие ступени еще не содержатся, и поэтому из нее выведены быть не могут; но в высших ступенях все низшие уже содержатся (*sind aufgehoben*, «сняты»). Фундамент не содержит в себе дома, но дом содержит в себе фундамент.

Вот почему монизм «объективного духа» гораздо глубже проникает в постижение абсолютного бытия, нежели монизм «материи»: последний не имеет для этого достаточно категорий, он знает лишь низшие категории бытия и не знает категории психики, духа, личности и свободы.

И все же объяснение *сверху* нельзя принять, дедукция из субъекта, предпринятая Фихте и завершенная Шеллингом и Гегелем, не может удалиться и вот почему: высшие формы бытия всегда *предполагают* низшие и поэтому никогда не творят их из себя; форма всегда творит из какой-то ей *данной* материи; из высшей жизни духа, с ее правом, моралью, искусством, нельзя вывести физики с ее категориями (как и наоборот). Из самого полного физического знания звуковой волны нельзя вывести музыки с ее законами; но точно так же из полного знания музыки нельзя вывести физики звука.

Вот почему от метафизики *идеализма* так же приходится отказаться, как и от метафизики *материализма*, несмотря на все заслуги и преимущества идеализма, создавшего самое диалектику и развернувшего богатую систему категорий бытия (от Платона и Аристотеля до Гегеля). Приходится держаться «идеалреализма», вернее сказать, устранить всякие «измы» и в основу положить простое бытие или абсолютное.

9. ДИАЛЕКТИКА И МЕТАФИЗИКА

Марксизм есть самая настоящая *метафизика материализма*, ибо метафизика утверждает рациональную познаваемость «вещи в себе», познаваемость абсолютного; а диамат утверждает, что «вещь в себе» *отражается* (и даже фотографируется) в сознании и что абсолютное есть материя.

Это есть метафизика и даже *дурная метафизика*, утверждающая, что она знает то, чего она не знает. Дурная метафизика, догматическая метафизика (например, утверждающая догму марксизма) разбивается диалектикой. Но не всякая метафизика дурна: метафизические проблемы существуют и к ним приводит диалектика, как это показал Платон, Аристотель и затем вся последующая философия.

Метафизика указывает на то, что лежит *за пределами физики**. «Мета» означает то же самое, что и «диа», означает «выход за пределы», переход, понимание одного через другое. Нужно выйти *за пределы* («мета») физико-химического бытия атомов, чтобы увидеть их связь с другими формами бытия и понять их место в полноте объективной реальности, ибо «А» понимается *через* «не-А», через противопоставление, — таков закон диалектики.

Противоречие *метафизики и диалектики*, в котором диамат воспроизводит несчастную мысль Энгельса, лишено всякого основания. И прежде всего потому уже это противопоставление не внушает доверия, что *все великие диалектики* были метафизиками и часто даже мистиками (например, Плотин, Прокл, Дионисий, Скот Эриугена, Эккехардт, Николай Кузанский, Яков Беме, наконец, Фихте, Шеллинг и Гегель). Но главное не в этом: Энгельс совершенно не понимает, что такое метафизика, и определяет ее такими чертами, под которые не подходят самые значительные и влиятельные метафизические системы.

Метафизики будто бы рассматривают природу как «случайное скопление изолированных предметов», как «состояние покоя и неподвижности», как «простой процесс роста», как «движение по кругу»; *прямо противоположными* чертами можно охарактеризовать большие метафизические системы от Платона, Плотина, Аристотеля до Лейбница, Шеллинга и Гегеля, и, наконец, до Бергсона и Лосского: они утверждают всеобщую связь явлений

(конкретное всеединство бытия), непрерывную динамику развития и непрерывное движение от низшего к высшему («Диамат», стр. 4—6).

А если Энгельсу угодно найти метафизику, утверждающую «скачкообразный переход» в противоположность непрерывному развитию, то мы укажем ему на *теизм*, утверждающий, что каждый «скачок» от одной ступени бытия к другой есть *новый акт творения*.

10. ДИАЛЕКТИКА И МАТЕРИАЛИЗМ — ДВЕ ВЕЩИ НЕСОВМЕСТИМЫЕ

Не в метафизике упрекаем мы материализм, ибо для философской диалектики необходимо выйти *за пределы* (мета) отдельных наук и отдельных сфер бытия, даже за пределы всего опыта в целом, чтобы прийти к проблеме *всеединого бытия*, которая и есть проблема философского мирозерцания. Мы упрекаем его в *дурной метафизике*, в неподвижной догме, выраженной в этом катехизисе. Диалектика разбивает эту догму, она разбивает всякий «изм».

Диалектика и материализм — две вещи несовместимые.

Все существует и познается *через противопоставление* («А» существует и познается через «не-А»); материя существует и познается через то, что *не есть материя*. Если «материя» есть нечто *определенное*, изучаемое науками о материи, то она чему-то противопоставляется (ибо всякая определенность есть различие и противопоставление), а именно: *материя* противопоставляется *духу* или *материя* противопоставляется *форме*, и тогда диалектика рассматривает соотношение этих противоположностей.

В научном смысле «материя» может означать только особую ступень бытия среди других ступеней, а именно ступень физико-химического и биологического бытия. Математика не есть «материя» и не изучается науками о материи, равно как и психология.

Диалектика не может выхватить эти две ступени бытия и абсолютировать их. Она знает, что другие ступени бытия к ним несводимы и из них невыводимы.

Настоящая философская диалектика не есть *диалектический материализм*, — она есть *диалектическая онтология*: она захватывает *все бытие*, *все* качественно различные ступени бытия, все онтологические противоп-

ставления. Она не признает никаких «измов», провозглашающих суверенитет, самодержавие отдельных ступеней. Всякий «изм» есть догматическая метафизика.

Диалектическая онтология признает *материю*, но отрицает «материализм»; признает *жизнь* (биос), но отрицает «биологизм», признает *психику*, но отрицает «спиритуализм», признает *дух, идею*, но отрицает «идеализм».

В силу такой конкретной универсальности, в силу принципа всеединства бытия для диалектики существует трудная задача противопоставления и сопоставления ступеней бытия, разрешения вопроса о их совместимости. Существуют противоречия между различными ступенями и категориями бытия, они кажутся несовместимыми; так, например, механическая причинность и теология, материя и дух издавна казались несовместимыми.

Попытка разрешить все эти противоречия одним магическим словом — все есть движущаяся материя, все есть развивающаяся материя — явно несостоятельна: научно она не дает ничего.

Механический материализм под материей еще понимал нечто определенное, именно физико-химическое бытие. Он мог иметь некоторое научное значение, как стремление объяснить жизнь клетки из движения атомов. Он знал чего он хочет.

«Диалектический материализм» сознает, конечно, что такой «механицизм», возведенный в мирозерцание, есть типичная дурная метафизика. Он называет его «вульгарным» материализмом и преследует как ересь.

Но что же понимает под «материей» «диалектический материализм»?

Ничего *определенного*, по-видимому, он не понимает. Материя не противопоставляется ничему и, следовательно, не означает ничего. Иначе говоря, она означает *все*, и ее можно одинаково назвать абсолютной субстанцией (Спинозы), Богом или просто *Абсолютом*¹⁵.

Не материя здесь утверждается, а неопределенное и непрерывное *бытие*, которому противостоит *небытие*. Сказать это — значит покинуть всякий «материализм» и начать с фундаментального противопоставления бытия и небытия, как начал Гегель.

Чтобы избежать «вульгарного» материализма, остается только одно: утверждать, что под «материей» разумеется просто вся полнота бытия, *вся полнота объективной реальности*. Именно это Ленин и утверждает¹⁶.

Но почему же тогда вместо материи не сказать про-

сто: объективное бытие, объективная реальность, которая объемлет все виды и все ступени бытия? А потому, что ему кажется, будто материя есть тот род бытия, который наиболее наглядно и очевидно убеждает нас в существовании объективной реальности, независимой от субъективного сознания; «для материалиста, — говорит он, — объект существует независимо от сознания субъекта, отражаемый более или менее правильно в его сознании».

Однако так обстоит дело далеко не для одного «материалиста», но для всякого стоящего на онтологической точке зрения. Правда, конечно, что всякий материалист мыслит *онтологически*, но это положение необратимо: неправда, что всякий онтолог мыслит материалистически.

«Является ли источником восприятия *объективная реальность*?» — спрашивает Ленин. И отвечает: «Если да, то вы материалист» («Материализм и эмпириокритицизм»)*.

Отнюдь нет! Вывод абсолютно неверен, ибо мы «воспринимаем» далеко не только одну материю: объективная реальность не исчерпывается материей: число, фигура, логическое понятие, право, мораль, государство — все это объективные реальности (отнюдь не субъективные иллюзии) и, однако, вовсе не «материя», воспринимаемая органами чувств. Объективная реальность не исчерпывается вещами в пространстве; психический процесс, духовный акт познания, решение воли — все это объективная реальность, но не вещь в пространстве.

Одним словом, отрицание Беркли, Юма и Маха, отрицание субъективного идеализма, совсем не требует материализма, а требует лишь онтологии.

11. ВСЯКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ «ВУЛЬГАРЕН»

Почему абсолютное бытие неудобно и нецелесообразно называть «материей»? Ведь дело идет, собственно, уже только о термине для абсолютного. Неудачность термина состоит в его вредной двусмысленности: один раз он означает полноту реальности, абсолютное бытие, — другой раз он означает только телесно-пространственное бытие. В последнем смысле он обычно употребляется в разговоре. В первом смысле почти никогда.

Вот почему термин материализма ведет к неизбеж-

ному уклону в «вульгарный материализм», и этот уклон мы встречаем у всех: у Маркса, Энгельса, Ленина и у всех марксистов. Вслед за Фейербахом Энгельс говорит: «вещественный чувственно-воспринимаемый мир, к которому мы сами принадлежим, есть единственная реальность, и наше сознание и мышление, как оно ни кажется сверхчувственным, есть продукт вещественного телесного органа, мозга... дух есть продукт материи» (Энгельс. «Людвиг Фейербах», 1894 г.)*.

«У меня, — говорит Маркс, — идеальное есть не что иное, как пересаженное в человеческую голову материальное» («Капитал», том I, стр. XVII)**. Он вообще всегда выражается сознательно материалистически, например, «мозг отражает общественные отношения» (там же, стр. 40)***. Весь процесс человеческого труда он мыслит чисто материалистически как «затрату мускульной и мозговой силы», как «Kopf und Hand» (Кап., т. I. нем. изд. 4-е, стр. 472)****. Учителя он называет работником, обрабатывающим «детские головы»: он набивает их учебой, подобно тому, как колбасники набивают сосиски мясом (там же, стр. 473)*****.

Какой еще возможен более «вульгарный» материализм?

Несмотря на отречение от старых французских и немецких материалистов, от Бюхнера и Молешотта, марксизм, и не только вульгарный марксизм, постоянно съезжает к ним: мысль остается, как и у них, продуктом мозга («Диамат», стр. 10—11).

Элементарная диалектика вынуждает признать этот пункт тождества старого и нового материализма (тоже уже давно одряхлевшего). Драгоценно в этом смысле признание Ленина: по основным «азбучным вопросам материализма... никакой разницы между Марксом и Энгельсом, с одной стороны, и всеми этими старыми материалистами — с другой, нет и быть не может» (курсив Ленина! «Мат. и эмпири». Соч., т. XIII, стр. 197—198)*****.

Напрасно диалектика предупреждает, что «сведение» высших ступеней к низшим невозможно. Утверждать, что «материя первична», а «сознание вторично, производно» и есть продукт материи («Диамат», стр. 10) — значит именно совершать это сведение.

Другое значение термина «материи» усваивается с трудом: ведь оно означает совсем не ту материю, которую разумеет обычное наше сознание, и не ту материю, которую имеют в виду науки о материи. В противополож-

ность той, эта «материя» мыслит, радуется, печалится, молится Богу, даже отрицает свое существование и утверждает, что существует только дух (вместо того, чтобы просто «отражать» материю), одним словом, эта «материя» есть и душа и дух, ибо она есть все: и материальная материя и нематериальная материя.

Такая сверхматериальная «материя» ничего не дает ни науке, ни философии; все проблемы остаются теми же: спрашивается, например, как материальная материя (подлежащая пространственному измерению) соединена с психической материей (не подлежащей пространственному измерению)? Спрашивается, как каузально детерминированная материя (настоящая материя!) соединена со свободной материей, действующей по целям¹⁷?

В диамате есть два понятия материи: материя в узком смысле и материя в широком смысле. Последняя содержит в себе высказывание об абсолютном: эта материя совсем не есть материя — она есть абсолютное. Хочешь или не хочешь, а путем диалектики придешь к абсолютному. Результат довольно опасный для диамата, однако проблему абсолютного ему придется признать, ибо существует фундаментальное противопоставление релятивного и абсолютного, от которого никуда не уйдешь: «для объективной диалектики, — говорит Ленин, — в релятивном есть абсолютное. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное» (Ленинск. сб. XII, стр. 324)*. Совершенно верно! Но никакой диалектики абсолютного в марксизме, конечно, нет. Эта проблема ему не по зубам. Здесь надо обратиться к той диалектике, которая идет от Парменида и Платона и доходит до Гегеля, придется обратиться к метафизикам и мистикам, которые всегда были великими диалектиками, — в противоположность эмпирикам и материалистам, которые для философской диалектики не дали ничего.

12. СОВРЕМЕННАЯ НАУКА О МАТЕРИИ И ДИАМАТ. ТЕОРИЯ «ОТРАЖЕНИЯ» И ВЕЩЬ В СЕБЕ

Что касается материи в тесном смысле, т. е. настоящей материи, составляющей объект науки о материи, то, конечно, ни Маркс, ни Энгельс ничего не подозревали о том кризисе, который она испытывает сейчас.

«Великий революционер — радий» начал грандиозную революцию, которая продолжается и сейчас. Ленин был серьезно обеспокоен за судьбу материи, настоящей материи: «материя исчезает». Но если мы посмотрим, как страстно он погружается в литературу вопроса, то сейчас же увидим, что его интересуют совсем не научные открытия и контравверсы, а исключительно вопрос о том, подтверждают ли эти открытия диалектический материализм, или нет, не ведут ли они прямо к философскому идеализму. Как бы радий не оказался контрреволюционером! (Когда революция не нравится, ее всегда называют «контрреволюцией».) Ленин занимается исключительно тем, что изобличает всех этих исследователей в «идеализме», и сожалеет о том, что они не знакомы с «диалектическим материализмом» («Жаль, что не знаком ты с нашим петухом»)*. Все это ничего абсолютно не дает для научной философии материи.

Революция в современной науке о материи является опасным испытанием для диамата. Что, собственно, он может дать для решения проблемы современной физики? Казалось бы, действительно: кому же лучше знать материю как не материалистам? Дело обстоит, однако, как раз наоборот: материализм никаких открытий в физике не сделал; все они сделаны «буржуазными» учеными, склонными к идеализму. Все, что может им предложить диамат, — это вернуться к точке зрения *наивного реализма* и к теории «отражения».

«Надо спросить, — говорит Ленин, — существуют ли электроны, эфир и так далее вне человеческого сознания, как объективная реальность, или нет? На этот вопрос естествоиспытатели также без колебания должны будут ответить и отвечают постоянно да» (Ленин. «Мат. и эмпирир.», т. XIII, стр. 213—214)**.

Совершенно верно: на точке зрения *реализма* физика как наука стояла тысячелетия и будет стоять всегда; она не сомневается в том, что изучает объективную реальность. Но она сомневается в том, *какова* эта реальность, сомневается в том, существуют ли непроницаемые тела, существует ли эфир. Физика давно и бесповоротно отвергла идею, что наши ощущения и представления *отражают* («фотографируют») реальность, как она есть, что они являются копиями, снимками, зеркальными отражениями вещей (Энгельс и Ленин). Можно сказать, что все успехи и весь путь науки (и не одной физики) состоит в уничтожении *наивной идеи отражения*: объективно суще-

ствует совсем не то, что нам кажется, представляется и является.

Теорию отражения не стоит даже опровергать. Единственное, что от нее остается — это признание объективной реальности, но такой, которая вовсе не «отражается», а лишь ищется, символически изображается в знаках, буквах, словах, уравнениях, понятиях, постоянно при том ускользя и открывая новую бесконечность непознанного. Наивность «отражения» устраняется, но реализм остается, только не наивный, а *критический реализм*.

Выражением такого критического реализма является противопоставление «вещи в себе» и явления у Канта. Задача познания: при помощи ощущений, представлений, суждений и опыта вообще познать вещь, как она есть, «вещь в себе», но эта задача есть *бесконечная задача*. Противопоставление *вещи в себе и явления* есть диалектическая необходимость, которую Ленин принужден всецело признать:

«Диалектика, — говорит он, — есть изучение противоположности *вещи в себе*, сущности, субстрата, субстанции — в отличие от явления «для других бытия»... «Мысль человека бесконечно углубляется от явления к сущности, от сущности первого, так сказать, порядка к сущности второго порядка и т. д. *без конца*» (Ленинск. сб. XII, стр. 183)*.

Этим все сказано. Лучше нельзя восстановить право вещи в себе. Ленин принужден здесь признать основное положение всего *неокантианства*: вещь в себе, как *бесконечную задачу* познания. Поэтому отрицание «вещи в себе» у Энгельса и вслед за ним в катехизисе диамата есть величайшее недоразумение: «вещь в себе» отрицается и уничтожается как раз субъективными идеалистами, которые желают остаться при одних «явлениях».

Отрицать можно и должно лишь *полную познаваемость* вещи в себе, которую наивно возвещает Энгельс, опираясь на практику: на «эксперимент и промышленность». «Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы, — говорит он, — тем, что мы сами его производим, вызываем его из условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец»^{18**}.

Этот аргумент особенно нравится диаматчикам и постоянно ими воспроизводится, и, однако, он совершенно ложен: дикарь зажигает огонь, не имея никакого понятия

о сущности горения и о законах теплоты; он бросает вещь на землю, нисколько не зная причин и законов падения, он пользуется на каждом шагу рычагами, не зная принципа рычага; он ест и пьет, не зная законов пищеварения; он рождает детей, не зная законов оплодотворения. Сущность всех этих, производимых им самим явлений остается для него непостижимой «вещью в себе». И так обстоит дело совсем не с одними дикарями: человек современной цивилизации на каждом шагу производит множество явлений, совершенно не понимая сущности происходящего процесса: он зажигает свет, не зная, что такое свет; сажает растение, не зная, что такое жизнь.

И кроме того, как бесконечно велико количество явлений, которых человек произвести *не может!* (И притом самых важных, касающихся его жизни, здоровья, судьбы.)

Поэтому только самодовольная полуобразованность может верить, что «с развитием науки и техники *непознаваемых вещей в себе* остается все меньше» (Кратк. филос. словарь, ОГИЗ, 1939, стр. 28).

Как раз напротив: новые открытия в науке и технике ставят новые проблемы, показывают новые бесконечности неведомого, о которых раньше и не подозревали.

И здесь Ленин принужден подтвердить это наше соображение: «электрон так же *неисчерпаем*, как атом, природа бесконечна и углубление прогрессирующей науки бесконечно» (т. XII, стр. 215)*.

13. ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЗИКИ. КОРПУСКУЛЯРНАЯ И ДИНАМИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ МАТЕРИИ

Итак, единственное, что Ленин может предложить современной физике, — это статья на точку зрения реализма и ненавидеть вместе с ним «идеализм», иначе говоря, верить, что мир действительно существует, а не есть «только наше представление».

Большинство физиков это охотно признает, ибо физика вообще стоит на точке зрения «эмпирического реализма». Если «единственное «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания» (как постоянно повторяет Ленин в «Мат. и эмпир.»), значит, философский материализм не

представляет никакого интереса для физики: он торжественно провозглашает то, что утверждает обычный рас-судок, не искушенный никакой наукой или философией.

Физику интересует, *какова эта объективная реальность*: состоит ли она из «непроницаемых» тел, из «корпускул», из атомов и электронов, или из волн эфира? Существует ли этот эфир, существует ли пустое пространство? Существует ли энтропия, существует ли космическая бесконечность? Здесь есть свои антиномии, своя научная диалектика: например, антиномия объяснения света при помощи потока электронов (корпускулярная теория). Каждая имеет свои трудности: эфира, по-видимому, не существует*; корпускулы сомнительны. Астрономический космос, равно как и атом, равно как и всякая «непроницаемая» масса, состоит в подавляющем количестве из *пустоты*. Материальный мир есть, прежде всего, *пустое пространство*, в котором разбросаны редчайшие и бесконечно малые точки, центры сил.

Подлинная диалектика здесь имеет огромную сферу для размышления. Например, при решении вопроса: сохраняется ли закон причинности в микрофизике (в физике электронов и квант)? Как сохранить закон противоречия перед лицом антиномий новой физики? Держаться ли корпускулярной или динамической теории материи? Для решения этих вопросов бесполезно обращаться к таким «передовым мыслителям», как Маркс и Энгельс. Ленин тоже не поставил ни одного из этих вопросов (его знакомство с революцией современной физики доходит до 1908 года).

Мы не можем здесь пускаться в подробности; скажем только, что «диалектический материализм» не имеет никакой диалектики материи. Много для него мало приятно и мало удобно: так, например, то, что космос состоит преимущественно из пустого пространства, в котором материальные корпускулы составляют редчайшее исключение. *Корпускулярная* теория материи необходимо должна утверждать, что кроме корпускул (маленьких телец) существует еще пустота, где нет *никакой материи*, т. е. существует нечто абсолютно нематериальное. Кто говорит о более или менее *разреженной* материи, тот должен признать реальность пустого пространства.

* Спрашивается: чем будут эти «волны», если эфира не существует? Они получают чисто математическое, идеальное значение. Результат, которого материализм панически боится. И однако он дает точное математическое предвидение.

во первое материи: существует и мыслится пространство без материи, но не существует и не мыслится материя без пространства.

Динамическая теория материи стоит на другой точке зрения. Она давно поняла, что материя не есть косная непроницаемая масса. Ее «непроницаемость» есть сопротивление всякому проникновению, т. е. действие некоторой силы. Современная теория материи подтверждает эту точку зрения, высказанную еще Лейбницем и Кантом, ибо непроницаемость не может объясняться сплошной заполненностью пространства, так как материя есть прежде всего пустота; в эту пустоту не пускает вращение электронов, т. е. движение, сила, отталкивание. Отсюда вывод: *сила, движение, динамизм* составляют сущность материи, а не косная масса. Дело склоняется в сторону столь несимпатичного Ленину энергетизма. Материализм всегда в сущности будет держаться за сплошную непроницаемую массу, будет ли это небесное тело, земной шар или атом; эта масса непрерывно уменьшается и доходит до бесконечно малых «корпускул», электронов и протонов, но она должна оставаться массой.

Для динамической теории всякие «корпускулы» сводятся к центрам сил, к притягиванию и отталкиванию, к положительному и отрицательному заряду. Механика квант благоприятна такой точке зрения, ибо «кванта» есть количество *действия*. Исчезает ли при этом материя? Да, конечно, «материя» обыденного сознания, материя старой физики, материя материалистов исчезает, но объективная реальность, которой Ленин так дорожит, остается; она только не исчерпывается «материей» — ни старой, ни новой.

И не только для других наук, но даже для самой *физики*, изучающей прежде всего материю и только материю, объективная реальность не исчерпывается материей, ибо *пустое пространство* есть точно такая же объективная реальность, как и материя, и притом реальность гораздо более распространенная в космосе, статистически бесконечно чаще встречающаяся, нежели материя, которая есть редкое исключение во вселенной (даже атом есть прежде всего и всего более пустота). Поэтому материалистический догмат Ленина, вполне точно выражающий сущность материализма: «в мире *не существует ничего, кроме материи*»* — абсолютно ложен. Он просто опровергается современной наукой о материи: кроме материи существует пустое пространство, без которого и

вне которого материя не может существовать. Оно объемлет собою и держит в себе материю, притом весьма разреженную, т. е. она встречается в нем весьма редко. Что такое пустое пространство для материализма? Наивным и беспомощным был бы ответ: «пространство есть качество материи», ибо пустое пространство есть то, в чем нет никакой материи, — *никакой* с тех пор, как физика отвергла существование эфира. Пространство не есть качество материи, ибо его можно познавать и измерять, не предполагая никакой материи, как это делает геометрия и математика вообще. Здесь, в современной физике, мы имеем подтверждение общего диалектического закона, что А мыслится и существует только в противопоставлении не-А, а материя только в противопоставлении тому, что *не есть материя*.

Есть еще и другое противопоставление, вне которого материя немыслима — это противопоставление *материи и формы*. С ним мы встретились выше. Оно установлено Аристотелем и в сущности воспринято Гегелем. Без него невозможно то понятие «развития» материи, которое так дорого диамату, ибо развитие есть переход от одной формы материи к другой форме. При этом низшая форма материи составляет материю для высшей формы. Физика изучает самую низшую и простейшую из известных нам форм материи, но при этом мы видим, что она изучает в сущности всегда только формы, так, напр., атом есть определенная форма материи, световой луч есть другая форма и электрон есть тоже форма. Что же касается еще более примитивной, низшей, изначальной материи, то мы ее совершенно не знаем и не понимаем. Так и думал Аристотель. Он называл ее «апэйрон», т. е. «беспредельное» и, следовательно, совершенно неопределенное, а все реально существующее и познаваемое есть нечто определенное. В этом смысле Аристотель стоит гораздо ближе к современной физике, чем материалисты в смысле Маркса, Энгельса и Ленина.

Если мы теперь спросим себя, какая философия материи всего более предвидела развитие современной физики, для какой философии вся эта революция электронов и квант наиболее благоприятна — то придется признать, что она явно неблагоприятна для старого атомизма и наиболее благоприятна для *монад* Лейбница и для *субстанциальных деятелей* Лосского*. Низшие монады Лейбница, из которых состоит «материя», совсем не являются центрами сознания («духами»), как думают про-

фаны, — они являются центрами бессознательно действующих сил, т. е. как раз тем самым, о чем говорит современная физика. Здесь открывается путь для решения психофизической проблемы.

14. ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

Психофизическая проблема или проблема соотношения «тела и души» есть древнейшая, вечная проблема философии и вечный камень преткновения для материализма. Наивный материализм утверждает: души не существует, существует только тело. «Диалектический материализм» утверждает: существует только движение материи, сознание есть форма движения материи.

Древнейшая антиномия *духа и материи* (существует только материя или только дух) решается в сторону материи; одна противоположность сводится к другой. Решение недиалектическое, ибо противоположности не существуют одна без другой: с уничтожением «духа» теряет смысл и «материя».

Далее антиномия эта состоит в том, что противоположности несводимы: материя есть движение в пространстве; сознание, мышление — не есть движение в пространстве (реальная верста не помещается в голове и идея версты не имеет измерения). Антиномия духа и материи, мышления и протяжения была глубоко продумана и формулирована Декартом, Спинозой, Лейбницем (на его знаменитом сравнении мозга с башенными часами, в которые можно войти и посмотреть, что там происходит: мы найдем сложное движение колес, но никогда не найдем ни ощущения, ни мышления)*. В русской философии она была отчетливо формулирована и углублена Лопатиным.

Материализм и здесь не дает никакой диалектики психофизической проблемы: он не понимает и не формулирует антиномии, он не понимает, что здесь, в человеческом существе, соединено чудесным образом несоединимое, соединено то, что Кант называет внешним и внутренним опытом. Материализм говорит: материя и движение есть *все*. Спиритуализм говорит: дух и мышление есть *все*, ибо материя мыслится и содержится в духе, она есть «мое представление».

Вместо того чтобы обострять и углублять противоре-

чие (по завету Сталина), дабы понять глубину проблемы и глубину трудности, диамат замазывает и замалчивает противоречие, или же ссылается на тождество противоположностей. Но мы установили, что эта ссылка никогда не дает решения и что замазывание антиномий есть нарушение диалектического принципа.

Открытия современной физики и открытия современной психологии указывают, однако, новые пути для решения проблемы: электроны и протоны суть, конечно, центры бессознательно действующих сил, электрические заряды как действие отталкивания и притяжения. В свою очередь низшая форма психической жизни есть *бессознательное стремление*, нечто аналогичное простейшей форме физического бытия — *бессознательному движению*. (Существует ведь и психическое и физическое «притягивание и отталкивание».) Как раз такого рода центры сил Лейбниц называет монадами (а Лосский — субстанциальными деятелями). Они действуют изнутри и вовне, суть нечто «в себе» и вне себя. Трудно было признать их одушевленными и приписать им психику, пока под психикой разумели *сознание*. Но когда психология открыла *бессознательное*, дело изменилось. «Монады» суть бессознательные силы и стремления, притягивание и отталкивание. Это как раз и утверждал Лейбниц; он первый угадал существование бессознательного, и современная психология с ее идеей космически-бессознательного (Юнг) дает Лейбницу огромное подтверждение.

Ясно, что нет никакого основания называть эти изначальные единства «материей»: они столь же «психоидны», как и физичны; «материальность» составляет только одну сторону их бытия: их противостояние и соотношение в пространстве (ибо пространство есть противоположение, взаимоисключение и вместе с тем соединение); существует и другая сторона: их «бытие в себе», их «самость», их «самостоятельность»¹⁹.

Такая точка зрения, к которой приводит диалектика психофизической проблемы, исключает материализм, но она исключает одинаково и спиритуализм. Диалектика исключает всякие «измы». Ленин рассуждает так: *или идеализм, или материализм* — они исключают друг друга. Совершенно верно, «измы» все исключают друг друга, но *идея и реальность*, дух и материя не исключают, а *включают* друг друга; выделяются из единого иррационального, объективно-реального бытия. Лосский назы-

вает такую точку зрения «идеал-реализмом»; мы называем ее *диалектической онтологией*^{20*}.

Мы считаем, однако, своим долгом добавить, что решение психофизической проблемы в духе Лейбница и Лосского есть лишь философская *гипотеза*, предчувствие, которое нуждается в подтверждении и углублении. Оно приобретает, правда, новый смысл и значение под влиянием переворота в физике, окончательно устраняющего абсолютно твердые, непроницаемые атомы Ньютона и дающего перевес динамической материи — с одной стороны; и под влиянием открытия бессознательного, как низшей формы психического бытия — с другой стороны; однако только дальнейшая разработка бессознательного может нам показать, насколько глубоко заложено «психоидное» бытие: лежит ли оно везде там, где есть органическая жизнь, или еще глубже, так что можно говорить о *космически-бессознательном*? Во всяком случае между органической жизнью и сознанием (с его «мышлением») лежит еще бессознательное, в котором, как теперь начинает выясняться, скрывается многое такое, что «и не снилось» не только Марксу и Энгельсу, но и настоящим «мудрецам».

Марксизм не может ничего решительно дать для решения психофизической проблемы, ибо он не знает, что такое психическое бытие. Маркс и Энгельс не имеют, собственно, никакой психологии, да ее и не было по-настоящему в их времена. Ленин все время говорит только об «ощущениях» и о мышлении²¹.

Для них нет психологических проблем, нет противоположности сознания и бессознательного, нет коллективно-бессознательного, без которого невозможно понимание массовой психологии. Этот дефект преследует марксизм везде. Он делает его социологию и его философию истории неинтересными, духовно мертвыми. Полнота психического бытия человека обедняется до степени экономического «интереса», к которому все «сводится».

15. АНТИНОМИЯ СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ. ПОНЯТИЕ «СОДЕЙСТВИЯ»

Не эти проблемы являются, однако, испытанием для диалектики марксизма. Ей предстоит встреча с фундаментальным диалектическим противопоставлением:

сущего и должного,
причинности и целесообразности,
необходимости и свободы,
установления факта и оценки факта.

«Диалектика» марксизма поставлена здесь перед самой важной диалектической проблемой: *антиномией свободы и необходимости*, установленной Кантом.

Прежде всего бросается в глаза, что марксизм обращает внимание только на одну сторону противопоставления: он сознает только *тезис* причинной необходимости сущего; он не сознает *антитезиса* свободной целесообразности должного. Для него существует исключительно причинно-детерминированная материальная природа. Только такой натурализм и материализм кажется ему научным. Говорить о свободе выбора, об установлении цели действия, об идее должного, об этическом идеале ему представляется «ненаучным». «Научный» социализм утверждает, что «естественные законы капиталистического производства» проявляются и реализуются с «железной необходимостью»: когда какое-нибудь общество напало на след естественного закона своего развития, оно не в состоянии ни перескочить через естественные формы своего развития, ни отменить их при помощи декрета* (Предисловие к т. I «Капитала»). Человеческая свобода и воля здесь бессильны, следовательно, что-либо отменить или декретировать. «В общественном производстве люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения»... («Диамат», стр. 31, цитата из Маркса)*. «Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» (там же)**. При этом «общественное бытие» не означает ничего «духовного»: оно означает *экономическую структуру*, которая имеет своим последним реальным основанием *материю*, ибо «материя первична» и «все явления в мире представляют различные виды движущейся материи» (там же, стр. 10).

Материализм есть прежде всего *детерминизм*, ибо движение материи строго детерминировано и определяется естественными законами, действующими с «железной необходимостью». Отсюда возможность точного предвидения и предсказания.

Все это мировоззрение хорошо известно философии под именем *натурализма* (для материалистов основным началом является *природа*, а не дух, говорит Энгельс. (См.

«Диамат», стр. 11), всецело покоится на *тезисе* каузальной необходимости сущего, и этим сущим у марксистов будет материя («материя» является субъектом всех изменений). (Маркс. Там же, стр. 11).

Удержаться на этом *тезисе* никакая диалектика не может. В самом деле, если капитализм «необходимо» пролетаризирует и создает пролетарскую массу, которая «необходимо» уничтожает капитализм и обосновывает социализм, который наступает с «железной необходимостью» законов природы — тогда, правда, можно предсказать наступление социализма с точностью солнечного затмения, но, с другой стороны, тогда бессмысленно основывать партию и вести пропаганду, чтобы вызвать это солнечное затмение. Материя движется по своим солнечным законам, независимо от воли людей — тут не о чем хлопотать.

Это затруднение было давным-давно замечено мыслителями более высокой философской культуры. Марксисты делали отчаянные попытки, чтобы из него выпутаться. Такова идея «содействия» (*begünstigung*) природным процессам, таково сравнение с ролью повивальной бабки.

Существует, например, природная необходимость рождения, но этой необходимости можно содействовать, ее можно облегчить; подобно этому можно *содействовать* необходимому наступлению социализма, его *ускорять*, наконец, *осуществлять*.

Расширение совершенно мнимое, ибо спрашивается: все ли в природе строго детерминировано, или не все? В первом случае «содействие» явно бессмысленно. Во втором случае существует не только причинная необходимость, но и некоторая сфера свободы. Только в этом случае «содействие» возможно: оно возможно лишь там, где существует такая «природная необходимость», которая оставляет сферу для вмешательства свободной воли; это «вмешательство» определяется уже не той природной необходимостью, которую оно находит перед собой, которая ему дана, но решением воли, выбором средств, оценкой действия. Действие никогда не *оправдывает* себя причинной необходимостью, ибо причинность индифферентна ко всякой оценке; добро и зло, смысл и бессмыслица одинаково причинно необходимы.

Существует, например, для человека необходимость умереть, но этим нисколько не оправдывается «содействие» его умиранию, его ускорению (убийство и самоубий-

ство). Существует природная необходимость родить — и здесь оправдывается «содействие» врача (кстати, можно спросить: почему одной природной необходимости можно содействовать, а другой нельзя?), и притом остается свободная сфера для выбора хирургического или нехирургического вмешательства, даже иногда выбора между жизнью ребенка или матери.

Идея «содействия» ничему не помогает: по-прежнему природная необходимость и моральная свобода стоят рядом и вместе с тем исключают друг друга.

Одно из двух: *или* существует сплошная детерминация железной необходимостью, и тогда всякое свободное вмешательство (всякое воздействие, содействие и противодействие) исключается — *или* существует сфера свободного вмешательства, и тогда не существует сплошной детерминации.

16. ДЕТЕРМИНАЦИЯ «МОТИВОВ»

Существует, однако, и еще один способ выпутаться из затруднения, он всегда в конце концов применяется *детерминизмом* и часто служит прибежищем для марксистов. Свободное действие, выбор и решение всегда в конце концов могут быть объяснены из какой-либо комбинации *причин*, иначе говоря, генетическое объяснение всегда имеет последнее слово. Сознание свободы, которое есть опытный факт, покоится на том, что мы не видим и не знаем мотивов и причин.

Более глубокое и всестороннее знание причин уничтожает иллюзию свободы (это идея Спинозы).

Если бы этот довод был верен, то мы тем более теряли бы свободу, чем более познавали и схватывали цепи причинностей. А на самом деле происходит как раз обратное: чем более мы познаем и охватываем цепи причинностей, тем более мы получаем возможности властвовать над ними, тем более возрастает и расширяется наша свобода, ибо «сколько кто знает — столько тот может».

Более глубокое знание движущих мотивов, инстинктов и скрытых душевных комплексов, определяющих наши действия и наши решения, вовсе не отнимает у нас свободу, а напротив, возвращает ее. На этом построен психоанализ, который открывает подсознательную обусловленность (генезис), многих поступков, которые мы

считали произвольными, — но при этом вовсе не закрепощает нас этими новыми причинностями, но, напротив, возвращает нам свободу и власть над ними обходным путем.

Наконец, самый марксизм не для того исследует и открывает причинные связи хозяйственных процессов, чтобы установить абсолютную детерминированность и абсолютную независимость человека от хозяйства, а как раз наоборот, чтобы освободить человека от рабства природным силам, чтобы дать ему новую сферу возможностей.

При всяком установлении закономерностей предполагается *свобода овладения* этими закономерностями, иначе установление закономерностей не имеет смысла.

Таков принцип научного знания: *свободе* принадлежит последнее слово; оно никогда не принадлежит генетическому объяснению. Научный «эксперимент» есть свободный акт.

Свобода по-прежнему вынырнула из детерминизма и стоит рядом с «природной необходимостью», и даже над нею. Все попытки марксизма выпутаться из противоречия не удались. И это потому, что он его не силах осознать, или, вернее сказать, старается скрыть от себя.

17. ДВЕ «НЕОБХОДИМОСТИ»

Скрыть это внутреннее неосознанное противоречие помогает отчасти двусмысленность в термине «необходимость», неразличение совершенно различных «необходимостей», и прежде всего необходимости идеальной и реальной, природной и моральной, необходимости *сущего* и необходимости *должного*.

Каузальное обоснование какого-либо факта показывает его *генетическую* необходимость, но ничего не говорит о необходимости логической, этической, эстетической, ничего не говорит об его *оценке*, как должного или недолжного. Смещение *генетического* (т. е. причинного) объяснения с систематической *оценкой*, с моральным и логическим оправданием составляет основной философский дефект марксизма.

Марксизм утверждает: капитализм «необходимо» пролетаризирует, создает массу, «пролетариат», который «необходимо» уничтожает капитализм.

Здесь две необходимости: первая есть необходимость

генетическая, вторая есть необходимость, вытекающая из оценки, необходимость волевого акта: пролетариат *решает* произвести революцию ради идеальной цели коммунизма.

Генетическая (причинная) необходимость никогда не дает *оправдания* тому, что она обосновывает, ибо все одинаково имеет свои необходимые причины: все заблуждения и всяческая неправда²².

Только моральная необходимость должного *оправдывает* то, что ею обосновано. Маркс *оправдывает* социальную революцию, ибо воспринимает ее как должное, а капитализм как недолжное.

Все его сочинения переполнены суждениями о должном и недолжном, иначе говоря, этическими оценками, хотя он отрицает всякую этику во имя «научного» материализма и атеизма. «Научный» материализм и натурализм требовал генетического метода, который, по слову Спинозы, устанавливает неумолимую причинную необходимость «не оплакивая и не осмеивая». Маркс, напротив, непрерывно «оплакивает и осмеивает», точнее сказать изобличает, Маркс изобличает и осуждает *эксплуатацию* как недолжное и требует «экспроприации экспроприаторов» как морально необходимой и правомерной. Весь «Коммунистический манифест» полон этого пафоса морального изобличения и негодования.

При этом в системе Маркса «эксплуатация» является вечным принципом зла, имеющим значение для всех времен и народов, ибо она пронизывает всю историю рабского, феодального и капиталистического хозяйства, а устранение эксплуатации составляет вечный принцип добра, конечную цель коммунизма, движущую историей.

Несмотря на все это, марксизм считает необходимым отрицать всякие истины и вечные принципы — особенно этические — как «метафизику».

Маркс считает неприличным и ненаучным говорить о морали и справедливости: это простительно лишь утопикам. И действительно, если следовать строгому методу точного естествознания, нельзя произносить суждений о должном и недолжном, а придется рассуждать так, как это делал Спиноза: большие государства поглощают малые в силу той же природной необходимости, в силу которой большие рыбы пожирают малых и — можем мы добавить — в силу которой высшие классы эксплуатируют низшие. Ницше считал эксплуатацию биологически необходимой: все животное царство построено на эксплуата-

ции, и человек эксплуатирует и даже пожирает животных. Эксплуатация слабейшего сильнейшим и умнейшим необходима и правомерна. Наука о природе (как, например, дарвинизм) ничего против этого возразить не может.

Уже давно было замечено, что есть два марксизма: один утверждает, что бытие определяет сознание, утверждает полную детерминированность человека, предопределенность социализма в силу «железной» природной необходимости, утверждает социализм как науку («Диамат», стр. 13); это марксизм «Капитала»; другой признает, что сознание определяет бытие, утверждает, что человек может освободиться от экономического рабства и овладеть производительными силами и производственными отношениями, провозглашает социальную революцию как долг и социализм как практическую задачу, — это марксизм «Коммунистического манифеста».

Оба марксизма существуют уже у Маркса. Первый он выдвигал в момент реакции, как утешение: «железная необходимость» все равно в конце концов приведет к социализму, несмотря на неудачу революции; второй он провозглашал в момент революционного подъема, как агитационный призыв к действию.

Однако в смысле мирозерцания доминировал первый марксизм, который именно поэтому назывался «материализмом». Он оставлял в тени, что сознание в свою очередь определяет бытие, и никогда не говорил, что во всяком действии мы исходим из идеи должного и недолжного. Все это в натуралистическом материализме, постоянно сползающем в самый вульгарный механический материализм, конечно, нет места.

Второй, революционно-идеалистический марксизм, не имел под собой никакой философской базы. Революционный идеализм можно обосновать лишь на такой философии свободы, какую давал Кант или Фихте, но отнюдь не на «материализме и натурализме».

18. СВОБОДА КАК ПОЗНАННАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ

Бросим теперь взгляд, как решается эта антиномия у Маркса и Энгельса. Проблему *необходимости и свободы* (следовательно, свободы воли и вменяемости) Энгельс ставит и признает в своем «Анти-Дюринге». Он сознает,

что на этом основном противопоставлении покоится *противоположность царства природной необходимости* («животного царства») — и *царства свободы*, как царства человеческой культуры и цивилизации («Анти-Дюринг», 1932 г., стр. 80—81)*, Маркс тоже отчетливо формулирует эту основную диалектическую противоположность: *царство необходимости* (куда относится даже материальное производство) и *царство свободы* (куда относится развитие человека как самоцели) (Кап., т. III, стр. 591, 592)**.

Ясно, что все это противопоставление ими целиком взято из немецкого идеализма, из Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Оно было обосновано антиномией свободы и необходимости у Канта и составляло *основную тему* немецкой философии вообще.

Как же решается у Маркса и Энгельса эта знаменитая антиномия? С необычайной легкостью и легкомыслием. Вся диалектика великих философов, посвященная этой проблеме, для них прошла незамеченной. Здесь можно употребить любимый термин диамата: *опошление*.

Решение берется якобы от Гегеля. Оно весьма просто: *свобода есть познание необходимости* (непознанная необходимость, «слепая необходимость» есть отсутствие свободы).

Прежде всего, никакая ссылка на Гегеля здесь *недопустима*: «необходимость» у него имеет совсем иное значение, нежели в материализме Маркса и Энгельса. Мы уже говорили о двусмысленности термина *необходимость*: он может означать моральную необходимость и физическую необходимость. «Свобода» означает у Гегеля *автономию* объективного исторического духа, *автономию* разума; автономия разума не есть произвол, но «собственная закономерность», *собственная необходимость*, обращенная к собственной свободе. Познание такой *духовной*, а не природной необходимости есть подлинное освобождение.

Напротив, природная необходимость есть для Гегеля низшая ступень, которая в этой высшей ступени автономного духа («идеи», разума) содержится и «снимается». Гегель дает этим решение антиномии свободы и необходимости вполне в духе всего немецкого идеализма.

Такое решение для марксизма совершенно неприемлемо, ибо оно заставляет принять всю философию духа Гегеля.

«Необходимость», о которой говорит марксизм, вовсе не есть автономия духа, необходимость, обращенная к

свободе; она есть природная, каузальная необходимость. И тогда афоризм о «познанной необходимости» превращается в бессмыслицу.

Прежде всего *познание* совсем не есть действие: познание противопоставляется действию (теоретический разум противопоставляется практическому), и пока мы *познаем* математические законы, физические законы, мы вообще не *действуем*. Но «свобода воли» говорит именно о действии и спрашивает, существует ли возможность свободного действия.

Далее познание законов природной необходимости вовсе не дает еще свободы и власти над ними. «Раз мы узнали этот закон, действующий (как тысячи раз повторял Маркс) независимо от нашей воли и от нашего сознания — мы господа природы» (Ленин. «Мат. и эмпиризм», 155—156)*. Совершенная неправда и недопустимое бахвальство! Мы знаем множество законов с совершенной точностью, которые не дают нам никакого господства и никакой свободы; таковы, например, все астрономические законы, таков закон энтропии, закон старения и умирания.

Как раз теория «отражения» особенно ярко показывает нам нелепость афоризма. Ленин говорит: «господство над природой есть результат объективно верного *отражения* в голове человека явлений и процессов природы» (там же). Но разве зеркало «господствует» над предметами, которые оно отражает? Отражение есть пассивное восприятие, встречающееся при этом всякое изменение в отражаемых предметах. Чтобы зеркало не только отражало, но и господствовало над отражаемыми предметами, его нужно наделить еще одной способностью, а именно *способностью свободы* (таковы монады Лейбница, эти «зеркала вселенной»).

Чтобы человек господствовал над природными необходимостями, недостаточно знания этих необходимостей, его надо наделить еще *способностью свободного действия*.

Таким образом, из «познанной необходимости» никакой свободы не получилось.

Диалектическая беспомощность здесь доходит до своего предела. Бессмыслица афоризма становится очевидной; чтобы вернуть ему какой-либо смысл, его надо исправить так: *познание необходимости есть одно из условий возможности свободы* (незнание необходимости препятствует свободе).

Здесь диамат может обрадоваться; он скажет: «конеч-

но, мы это именно разумели, что *вы* приписали нам бессмыслицу». Однако радость окажется преждевременной. Принятие этого невинного исправления разрушает решение Маркса и Энгельса.

В самом деле, мы установили, что познание необходимости само по себе не есть свобода. К нему должно присоединиться свободное действие, которое *пользуется познанием*, как средством для своих целей. Иначе говоря, мы должны *перейти к свободе* со всеми ее категориями (цель и средство; субъект, ставящий цель и свободно избирающий средства, оценивающий цель и т. д.).

Но именно этот переход остается непонятным; он-то и составляет антиномию свободы и необходимости, которая несколько не решается афоризмом о «познанной необходимости». Решение было иллюзорным. Оно состояло в «сведении» свободы к познанной необходимости, но это сведение не удалось.

19. БЫТИЕ ОПРЕДЕЛЯЕТ СОЗНАНИЕ, ИЛИ СОЗНАНИЕ ОПРЕДЕЛЯЕТ БЫТИЕ?

Посмотрим теперь, что дает катехизис диамата для решения данной антиномии. Выяснить это не так легко, ибо антиномия выражена расплывчато, неостро, недиалектично. Мы, однако, можем принудить диамат, пользуясь его собственными словами, к точной формулировке тезиса и антитезиса:

Тезис детерминизма (материализма): «природа, бытие, материальный мир определяют сознание (духовную жизнь) как нечто вторичное и производное». «Материальная жизнь общества независима от воли людей» («Диамат», стр. 13).

Антитезис свободы (идеализма, мощи идеи): сознание и духовная жизнь (идеи, теории, политика) определяют материальную жизнь общества, организуют, мобилизуют, преобразуют ее. Материальная жизнь общества, таким образом, зависит от воли людей («Диамат», стр. 15).

Или короче — *тезис*: бытие определяет сознание и *антитезис*: сознание определяет бытие.

В чем же состоит решение? Его найти еще труднее. Оно заменяется некоторыми суждениями «здравого смысла», создающими впечатление, что никакого противоречия не существует. Так, прежде всего отрицается односто-

ронний идеализм и материализм. Здравый смысл говорит свое «нет» *утопическому идеализму*, не считающемуся с условиями материальной жизни общества («Диамат», стр. 14), и то же самое «нет» — механическому или «*вульгарному*» материализму, не признающему «мобилизующей, организующей и преобразующей роли идеи» («Диамат», стр. 16), ибо тогда партия была бы не нужна, была бы обречена на «пассивность, на прозябание»²³.

Выражаясь разговорным языком, можно сказать, что отрицается научный фатализм и революционная фантастика.

Но здравый смысл не есть философская диалектика и разговорное успокоение не есть философское решение²⁴. Здравый смысл говорит: и тезис отчасти прав — и антитезис отчасти прав; необходимо сохранить и тезис и антитезис; «генеральная линия» должна идти посередине, не склоняясь ни направо, ни налево.

Но диалектика не признает никаких «отчасти», она мыслит и обостряет тезис и антитезис до конца: тезис утверждает, что «материальная жизнь общества независима от воли людей» («Диамат», стр. 13) — антитезис утверждает, что «материальная жизнь общества зависима от воли людей» («Диамат», стр. 15), или, чтобы выразить антиномию точнее и глубже: *все* сплошь детерминировано, и поэтому *все* есть природная необходимость и материя (тезис) — и *не все* есть природа и материя, существует еще свобода и дух (антитезис).

Никакого *среднего* пути здесь не существует: *или все, или не все*, между ними нет середины. Тезис и антитезис нельзя сохранить вместе, ибо они исключают друг друга; *нельзя* и вместе с тем *необходимо* — вот в чем глубина антиномии.

Не найдем ли мы еще чего-либо в диамате, что давало бы хоть подобие философского решения? Мы должны проследить все возможности его диалектики, ибо здесь она подлежит последнему и решающему испытанию: здесь решается судьба всего материалистического миро-созерцания.

И вот мы находим такую мысль:

Тезис о первичности природного бытия и вторичности сознания, о производности духовной жизни, о причинной обусловленности идей, теорий, взглядов условиями материальной жизни общества говорит только о *происхождении* и возникновении идей, учреждений, но вовсе не об их *значении*; напротив, антитезис имеет в виду *значение*, их

роль в истории, которая признается и поддерживается («Диамат», стр. 15).

Таким образом, тезис говорит о *генезисе* — антитезис говорит о *значении* (gelten). Эта мысль могла привести к важным результатам, но она здесь только брошена и не развита. За ней скрывается классическая критика Штам-млера*, которая здесь как будто принята во внимание: *генетическое* (т. е. причинное) объяснение возникновения какой-либо идеи, теории, какого-либо события в истории *ничего* не говорит нам о его принципиальном значении, о той роли, какую ему предстоит сыграть в истории. Но *«значение»* какой-либо идеи определяется *оценкой* ее истинности и правомерности, ее способностью решить поставленную задачу. Историческая роль идей и актов определяется не причинами и мотивами, смотрящими всегда назад («откуда и почему?»), а целями и идеалами, смотрящими вперед («куда и для чего?»).

Значимость чего-либо (gelten) означает его *ценность* (Wert): через понятие «значения» (gelten) немецкая философия пришла к своей теории ценности (Wert), и здесь диамат столкнулся с понятием ценности, ибо всякое действие может быть оцениваемо и постоянно оценивается.

Этого хода мысли мы, конечно, *не находим* в диамате: *он* не имеет категории *ценности* и боится ее, ибо она приводит к совершенно иному мировоззрению: ценное есть должное, обращенное к свободе, есть цель. А материализм есть детерминизм, изгоняющий свободу и выбор цели («отвергающий, — по выражению Ленина, — вздорную побасенку о свободе воли»)** . С того момента, как сознание начинает оценивать, ставить себе цели и их осуществлять, покидается почва материализма и начинает действовать тезис идеализма: «сознание определяет бытие», дух формирует материю.

Здесь само собой всплывает довольно простое решение, которое действительно как будто присутствует в диамате: нельзя ли сказать, что сначала бытие определяет сознание людей, а затем это сознание в свою очередь начинает определять бытие? Нельзя ли сказать, что духовная жизнь (идеи, теории, взгляды) производна от материальной жизни и ею обусловлена, но затем, в свою очередь, производит обратное действие на общественное бытие и на его материальные условия («Диамат», стр. 13—15)?

Сказать это не значит решить антиномию, ибо такого «сначала» и «потом» не существует: материальные причи-

ны никогда не могут перестать действовать и бытие непрерывно продолжает определять сознание, детерминизм нигде не прекращается; смысл материалистического мировоззрения состоит в том, что бытие *всегда* определяет сознание, а здесь высказывается, что оно лишь *до какого-то момента* определяет сознание, а с какого-то момента, напротив, сознание начинает определять бытие.

Это «всегда» и «не всегда» выражает неразрешенную антиномию. Утверждать, что сначала объект определяет субъект, а затем напротив, субъект начинает определять объект — значит выйти из материализма и перейти к совершенно иному миросозерцанию.

Как раз Шеллинг утверждает, что дух генетически возникает из материальной природы, но затем обратно воздействует на материю и на природу, формирует и творит из нее царство свободы и духовной культуры. Такое миросозерцание лежит в основе гегелевской грандиозной системы философии. С материалистическим монизмом оно явно несовместимо, ибо когда «сознание начинает определять бытие», тогда мы вступаем в сферу духовной жизни, которая выражается при помощи совсем иных категорий, нежели категории материальной природы, изучается совсем иными науками («науками о духе») и требует «философии духа», которую так блестяще развил Гегель.

Вдумаемся, что значит это утверждение: «сознание определяет бытие?» В нем заключены совершенно новые категории, а именно категории: сознательно поставленной *цели*, выбора *средств*, выбора между различными возможностями, а главное — категория *субъекта* сознания, личности, субъекта действия и познания. Все эти категории отсутствовали на ступени физико-химического и даже биологического бытия и тщательно изгонялись из наук о природе, из точного естествознания²⁵.

Природа не действует по целям; субъект, действующий по целям, — уже не есть природа. Значит, *не все* есть природа? Нет, отвечают натурализм и материализм: *все* есть природа.

Антиномия не решена; по-прежнему стоят рядом тезис и антитезис: «бытие определяет сознание» и «сознание определяет бытие» — в их вечном споре, в их несовместимости и в их непонятном совмещении. Но теперь уже исчерпаны все средства диамата. Его «диалектика» не доросла до этой проблемы. И следовательно, его ми-

росозерцание терпит крушение. Оно может стоять твердо лишь до тех пор, пока держится крепко этой знаменитой формулы: не сознание определяет бытие, а бытие определяет сознание.

20. ТРИ СМЫСЛА «БЫТИЯ, ОПРЕДЕЛЯЮЩЕГО СОЗНАНИЕ»

Ввиду того что эта формула является фундаментом «материалистического» мировоззрения, мы должны ее проанализировать. Она имеет *три* различных смысла, которые присутствуют здесь в диамате (там же, стр. 13, 14), все три в спутанном, нерасчлененном виде, без того необходимого противопоставления, которое составляет сущность диалектики.

1) *Метафизический смысл*: «бытие» означает при этом природу, материальный мир, порождающий, производящий из себя психическое бытие, сознание; «дух есть продукт материи, продукт мозга» (там же, стр. 11). Этим высказывается метафизика материализма.

2) *Гносеологический смысл*: «бытие» означает объективную реальность, существующую независимо от сознания, а сознание обозначает отображение этой объективной реальности» (там же, стр. 13). «Бытие» означает познаваемый объект, а «сознание» — познающего субъекта. Здесь нет никакой метафизики, но есть гносеология, сохраняющая свой смысл, за исключением теории «отражения»²⁶.

3) *Социологический смысл*. Он интересует нас здесь преимущественно, ибо два первых были нами диалектически исчерпаны во всем предыдущем изложении. Этот новый смысл «бытия, определяющего сознание», устанавливается одним прилагательным, которое странным образом забывается; у Маркса сказано: «*общественное бытие* (людей) определяет их сознание». Но «общественное бытие людей» уже есть сознательное бытие, ибо оно есть бытие сознательных существ, понимающих друг друга, говорящих друг с другом, обменивающихся продуктами труда, следовательно, взаимодействующих по целям, определяющимся интересами, выбирающих и решающих. Как же такое сознательное взаимодействие может противопоставляться «сознанию»? Ведь оно *уже есть сознание*.

Таким образом, здесь дело идет совсем не о противопоставлении сознательного существа и бессознатель-

ной вещи (внесознательной материи), как это имело место в метафизике материализма; и не о противопоставлении познающего субъекта и познаваемого объекта, как это имело место в гносеологии.

О каком же противопоставлении здесь идет речь? Она может идти только об одном — о противопоставлении:

1) сознательного и целесообразного взаимодействия людей, направленного на удовлетворение материальных потребностей (общественного производства) — с одной стороны;

2) с другой стороны, тоже сознательного и тоже целесообразного взаимодействия, направленного не на добывание материальных благ, а на творчество нематериальных ценностей науки, этики, эстетики, политики.

Первое называется кратко «материальная жизнь общества», второе называется «духовная жизнь общества» («Диамат», стр. 13, 14). Но и то и другое есть *общественная жизнь* (в этом противоположности тождественны), т. е. взаимодействие людей, сознательных существ, действующих и взаимодействующих по целям.

И там и здесь «сознание определяет бытие» — и даже в *производстве* это особенно очевидно: состояние науки определяет технику и изобретение, а последняя определяет продуктивность труда. Труд (особенно творческий) есть вообще преобразование бытия: активность, действующая по целям.

Экономическая деятельность целиком построена на том, что субъект, сознание, как бытие особого рода, определяет и преобразует бытие природы, бытие материи. Ни о каком материалистическом монизме здесь не может быть и речи: природа, материя здесь не является субъектом, но является *объектом воздействия*. А действующим лицом (изобретающим технику, организующим производство и продуцирующим) является субъект сознания, носитель творческого духа, человек, как индивидуальная и коллективная личность.

Поэтому никак нельзя сказать, что «материальная жизнь общества» «существует независимо от воли людей» («Диамат», стр. 13): она представляет собой организованное взаимодействие воли, направленных на материальное производство, и без этих воли просто не существует.

Вот к чему приводит неумолимая диалектика: тезис «общественное бытие определяет сознание» постоянно отождествляется с тезисом «бытие определяет сознание».

На самом деле он означает прямо противоположное: он означает, что «сознание определяет бытие». Он означает отказ от тезиса детерминизма, натурализма и материализма.

21. ЭКОНОМИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

«Экономический материализм» Маркса говорит нам не о материи и не о природе, а об особом направлении жизни общества, об особом направлении общественного сознания.

В философском смысле он может означать прежде всего следующее: примат материальных ценностей над духовными, извращение иерархии ценностей, которое можно выразить, например, следующими словами: «хлебом единым будет жив человек; заботьтесь о том, что вам есть и что вам пить и во что вам одеться, и все прочее приложится вам».

Диамат так выражает значение экономического материализма: «материальная жизнь общества первична», «духовная жизнь — вторична, производна» («Диамат», стр. 13). Материальная жизнь означает экономическую продукцию; но что может означать первичность экономической продукции? Она может означать то, что продукция материальных благ, как *средств существования*, есть неизбежное условие всякой высшей духовной активности. Это несомненно, и в этом никто никогда не сомневался. Не сомневался идеалист Платон в своем коммунизме, не сомневался и идеалист Фихте в своем социализме. Но производство средств существования есть именно производство *средств, а не целей*. Каковы же цели, достижимые при помощи этих средств?

Каков смысл самого существования, смысл жизни? Ведь это не более и не менее как основной философский вопрос — и на него в сущности нет ответа в мирозерцании «экономического материализма». Наилучшим образом организованное *производство материальных благ* не отвечает на этот вопрос, а неизбежность вопроса выражена в латинском афоризме: «Esse oportet ut vivas, sed non vivere ut edas» (нужно есть, чтобы жить, но не жить, чтобы есть). Никто не соглашается жить «хлебом единым». Уже римский пролетариат требует «хлеба и зрелищ».

Человек требует знания, красоты, справедливости,

любви — одним словом, всех ценностей культуры, воздвигаемых на экономическом фундаменте. Что такой фундамент необходим — в этом не сомневается никто. Но ведь не в фундаменте живет человек и не ради фундамента воздвигается здание.

Если даже знаменитое сравнение с *фундаментом и надстройкой* ценно и верно, то оно есть самая яркая иллюстрация, наглядно опровергающая экономический материализм. Пренебрежительное выражение «надстройка» указывает нам на то, что ценности культуры, воздвигаемые на экономическом фундаменте, кажутся в марксизме чем-то само собой разумеющимся, не стоящим особого внимания, вторичным и «производным». На самом же деле «надстройка» означает не более и не менее, как само здание, ради которого и для поддержания которого только и воздвигается фундамент. Смешон будет тот архитектор, который начертит только один фундамент, а затем скажет, что остальное само собой как-то надстроится. Но именно так рассуждает марксизм: план «надстройки» у него отсутствует; иначе говоря, *отсутствует система ценностей*, обнимаемых словом «культура», отсутствует философия культуры и социальная философия.

Необходимо иметь в виду, что «экономический материализм» означает известную установку духа, а вовсе не состояние материи. Хозяйственная деятельность человека есть продукт творческого духа. Орудия производства суть продукты изобретающего духа. Техника насквозь духовна, построена на математике, на науке, на творческом изобретении, на умении. Она и *использует* материю, но не есть материя.

Не трудно принудить диамат к признанию этого положения; там говорится: «люди ведут борьбу с природой и *используют* природу для производства материальных благ» («Диамат», стр. 19). Но «природа», как это твердо выразил Энгельс, есть материя. А люди, как мы можем добавить, обладают сознанием и творческим духом. Таким образом, приведенный тезис означает следующее: дух ведет борьбу с материей и *использует* материю для производства²⁷.

Отсюда вывод: процесс производства нельзя мыслить без противопоставления духа и материи.

То же самое придется сказать о другом факторе производства — о социальной организации. Она еще в большей степени есть продукт творчества духа, нежели тех-

ника. Она создает *взаимодействие активных субъектов сознания*, не выразимое ни в каких категориях права и нравов; например, организация хозяйства выразима в нормах общественной или частной собственности. Нужно ли говорить о том, что творческая деятельность организатора, законодателя, политика не менее «духовна», чем деятельность техника, инженера, ученого?

22. МОРАЛИЗИРУЮЩИЙ ИММОРАЛИЗМ

Значение антиномии свободы и необходимости является очевидным не только в философии, но и в жизни. Требование ее решения отнюдь не является философским недантизмом, ибо философское противоречие скрывает за собой жизненное, социально-психическое противоречие.

Исходить из идеи абсолютной свободы и прийти к абсолютному рабству не есть теперь только философское противоречие (каким оно было для Шигалева в «Бесах»). Мы встречаемся здесь с неким трагизмом в личной и социальной психической установке. Оно составляет самостоятельную проблему.

Русские материалисты, позитивисты и атеисты (в стиле Базарова) еще были порядочными людьми, добрыми «идеалистами» и горели любовью к человечеству. Это про них Вл. Соловьев сказал: «человек произошел от обезьяны, а потому будем любить человека!»* Они не замечали в этом никакого противоречия. Но вот любовь к человечеству начала превращаться в ненависть к живым людям, в требование универсальной гильотины у гуманного Белинского**. Мирозерцание материализма и атеизма несколько этому не препятствовало, ибо оно не знало никаких абсолютных мистических запретов. Великий Инквизитор Достоевского еще говорил о любви к людям, но из этой любви вытекало полное презрение к живой личности и грандиозно организованная инквизиция.

Наконец, Маркс окончательно бросил и возненавидел эту фразеологию гуманности и любви; он не говорит о морали и справедливости, оставаясь верным своему материализму и атеизму. Однако он этой верности не выдерживает и вступает на путь *морализирующего имморализма*. Это одна из самых отвратительных психических установок: Маркс непрерывно морализировал, изобли-

чая и осуждая своих врагов, и вместе с тем сам интриговал, лгал и клеветал (дело с Бакуниным), проявляя последовательный имморализм*.

Марксизм морализирует в своем изобличении «эксплуатации» и вместе с тем имморален в своей социальной и политической практике. Моральный протест появляется, чтобы обосновать и оправдать ненависть, и затем снова исчезает, чтобы не мешать ей действовать.

Почему Маркс не углубил своего понятия «эксплуатации» и не осознал, что оно покоится на признании ценности личности, как самоцели?²⁸

А потому, что идея личности есть идея существенно-христианского происхождения и с нею связана этика любви. Все это было Марксу отвратительно и враждебно. Ему нужна была этика ненависти. Положительные ценности ему были не нужны и опасны: они могли привести к «святыням» и заставить преклониться. Ему необходима была отрицательная ценность для ненависти и отрицания, и он нашел ее в *эксплуатации*.

Отрицательное морализирование совсем не есть выражение любви, оно есть функция ненависти. Мефистофель был величайшим мастером в отыскивании негативных ценностей, в безошибочном угадывании зла он видел свою высокую миссию и в этом смысле был величайшим моралистом, не хуже любого пуританина.

Необычайная зоркость ко злу и стремление все свести к низким мотивам составляет сущность некоторых характеров. Метод сведения (редукции) к низшему одинаково характерен для Маркса и Фрейда, будет ли то сведением к «интересу», или к сексуальному влечению. (На это справедливо указал С. Л. Франк.) Такой метод Шелер назвал «спекуляцией на понижение». Результатом этого метода является вовсе не «сублимация», о которой говорит Фрейд, а, напротив, *профанация* возвышенного, уничтожения чувства благоговения. Психоанализ Фрейда может обратиться в психическую болезнь эротомании (этим, конечно, не отрицаются его научные открытия). Материализм Маркса обращается у него в презрение к людям. Да и почему в самом деле благоговеть перед этими потомками обезьяны? Маркс одинаково ненавидел и презирал буржуазию, как и своих товарищей-социалистов (например, Бакунина, Лассаля и др.). Когда все вокруг него принижалось, он сам возвышался. В этом секрет «спекуляции на понижение».

Почему Маркс держался за свой материализм, ате-

изм, детерминизм и старался не заметить явной несовместимости такого миросозерцания с каким-либо морализированием, в частности с осуждением «эксплуатации»?²⁹ А потому, что атеистический материализм дает полную свободу не стесняться в средствах, когда дело идет о захвате власти, о диктатуре над пролетариатом, которая необходима революционному «вождю». Атеистический материализм дает полную возможность стоять «по ту сторону добра и зла», а это большое преимущество для «профессионального революционера и политика».

Вот психологические причины, почему Маркс не мог осознать этического принципа, лежащего в основе понятия «эксплуатации», почему он не мог осознать знаменитой антиномии, не мог оценить значения антитезиса. Все это было отодвинуто в бессознательное и подавлено. Моральные суждения появлялись в сознании лишь для *осуждения*. Дальше их осознавать было не нужно и опасно. Положительные ценности, как, например, любовь, сотрудничество классов, солидарность, право — были для него не нужны и даже вредны: они ослабляли классовую ненависть.

23. РЕШЕНИЕ АНТИНОМИИ СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ

На нашем диалектическом пути эта антиномия появлялась в различных аспектах:

— «Бытие определяет сознание» — нет, «сознание определяет бытие».

— «Все есть природа, все есть материя» (из природной необходимости нельзя выскочить) — нет, «не есть все природа, не есть все материя, и возможен скачок из царства необходимости в царство свободы».

— «Все определяется причинной необходимостью» — нет, «не все определяется причинной необходимостью, существует еще свободная целесообразность».

— «Нельзя начать причинный ряд, ибо цепь причинности убегает назад в бесконечность» — нет, «можно начать причинный ряд, ибо существует причинность через свободу».

Кант первый формулировал эту антиномию в своей «диалектике». Можно сказать, что без его диалектики свободы и необходимости Фихте, Шеллинг и Гегель были бы невозможны. Они во многом изменили и углубили его

решение, но вся философия XIX и XX веков постоянно возвращалась к этой проблеме: каждый большой философ продолжал диалог с Кантом, даже и не будучи несколько кантианцем. Это Кант ввел настоящую диалектику в новую философию, и он ввел ее своими антиномиями. Они стоят незыблемо, хотя решения даются иные и далеко отходящие от Канта. Третья антиномия Канта, антиномия свободы и необходимости, присутствует при всяком философствовании, присутствует она, как мы показали, даже и в системе марксизма.

Русская философия в период ее расцвета прошла через критическое исследование Канта, Фихте, Гегеля и неокантианцев, впитала в себя лучшие достижения античной диалектики, сохраненные в веках, и наметила такое решение антиномии, которое получило затем подтверждение в западной философии.

Нет возможности здесь показать все достижения науки и философии за сто лет со ссылками на ученых всех стран, пройти весь диалектический путь, приводящий к такому решению, которое стоит на уровне философской культуры, — однако мы считаем необходимым показать позитивный выход из противоречий, наметить итоги вековой работы мысли. Вот эти итоги.

Антиномия свободы и необходимости сама по себе не связана ни с какой определенной системой философии, ни с какой «метафизикой». Она присутствует при всех системах. Величие Канта состоит в том, что он наиболее остро ее поставил, доводя до конца диалектику тезиса и антитезиса. Проблемы Канта бессмертны, но не его решения³⁰.

Настоящее решение антиномии должно быть свободно от всех «измов», одинаково от материализма, как и от субъективного идеализма. Оно не должно даже базироваться на кантовом противопоставлении «явления» и «вещи в себе».

Оно должно быть онтологическим и диалектическим, чтобы лежать в лучших традициях эллинской и русской философии. Ибо прежде всего у эллинов надо учиться диалектике (как указывает само это греческое слово), а затем уже у Канта, Фихте и Гегеля.

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 пере-

рыва 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 детерминировано, только оно *иначе* детерминировано, чем движение в природе. Человек не может ускользнуть от природной детерминации, но он может стоять еще 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) отыскание 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 следствие³¹. 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.

Если бы законы механической причинности, законы тяжести иногда соблюдались, а иногда нарушались природой, человек не мог бы построить дома, ибо он внезапно свалился бы ему на голову. Если бы природа действовала свободно и произвольно, человек окончательно потерял бы свободу действия: он стал бы рабом случая, или же рабом населяющих природу и свободно действующих духов.

Результат ясен: свободная воля, действующая по целям, возможна только в таком мире, который насквозь причинно детерминирован. «Индетерминизм» уничтожил бы свободу действия (парадоксальное следствие диалектики свободы!).

Попытка отстоять свободу действия при помощи какого-либо устранения, ограничения или ослабления причинной необходимости была явно несостоятельна. Напротив, чем более крепка и абсолютна та природная необходимость, которую удалось открыть и установить человеку, тем более обеспечена для него сфера целесообразного действия, сфера свободного творчества.

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.

Статуя сохраняет в себе все свойства *материи* (мрамора или бронзы), пользуясь всеми законами физико-химического бытия, но она сама представляет собой новую

высшую форму бытия, невыводимую из материи. Дом сохраняет и содержит в себе кирпичи со всеми их физико-химическими свойствами, но кирпичи не содержат в себе *дома* и не определяют его архитектуры. Вот почему *дом* есть высшая новая ступень бытия, высшая форма, *выданная* из низшей материи. В свою очередь кирпич *уже* есть *форма*, созданная из *материи*: из глины; он есть *форма* по отношению к глине, но он есть материя, материал по отношению к зданию.

Так Аристотель изображал соотношение ступеней бытия при помощи противопоставления формы и материи. Бытие не однородно, оно представляет собой множество ступеней бытия, причем каждая высшая ступень бытия предполагает и содержит в себе низшую, но не наоборот; это потому так, что каждая высшая ступень есть новая форма бытия, для которой предшествующая ступень служит «материей»³².

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. Антиномии свободы и необходимости нельзя решить, если себе представить две сферы: сферу природы и сферу свободы, как стоящие рядом и борющиеся друг с другом на территории. Свобода и необходимость суть противоположности, но *не взаимно исключают* друг друга, а такие, из которых одна есть *включающая*, а другая *исключаемая*.

Это особое, очень тонкое, диалектическое противопоставление Аристотель выражает через соотношение формы и материи, а Гегель, принципиально следующий здесь за ним, через свое основное диалектическое понятие *Aufheben* (в сущности непере译имое)*. Оно означает вот что: все закономерности низшей ступени бытия *поднимаются* на высшую ступень (*werden aufgehoben*) и сохраняются в ней, как материя сохраняется в новой форме; и вместе с тем эти низшие закономерности как бы растворяются в высших, теряют свое значение, остаются сами собой разумеющимися, *уничтожаются* (*werden aufgehoben*); вернее было бы сказать, в своей новой форме преобразуются до неузнаваемости. Так, мрамор преобразуется в одухотворенную красоту, физическая звуковая волна в симфонию; так, природная необходимость преобразуется в творческую свободу³³.

Это особое соотношение ступеней бытия пронизает

все бытие и создает особую иерархию бытия: биологическое бытие включает и содержит в себе физико-химическое, — но не наоборот; психическое бытие предполагает и в каком-то смысле включает биологическое (организм); наконец, духовное бытие свободной личности, познающей и действующей, предполагает и содержит в себе ее психику и ее телесный организм. Дух вовсе не индифферентен к телесной жизни, хотя функции телесной жизни индифферентны к духу. «Дух» — это вовсе не существо, которое так пугает материалистов, это не дух спиритов и спиритуалистов. Быть может, не существует бесплотного, свободно витающего духа — но бесспорно существует воплощенный дух или одухотворенная плоть. «Дух» означает особую ступень бытия, которая не может отрицаться никаким материализмом, эта ступень имеет свою детерминацию, свою закономерность, выразимую в особых категориях, не встречающихся в природе и в науке о природе.

Бытие свободно действующей и познающей личности мы называем «духовным» бытием, чтобы отличить эту ступень от низших, материальных ступеней бытия. Если материализму больше нравится назвать эту ступень «духовной материей», то можно лишь указать на уродливость такого термина. Но дело не в термине, а в диалектической необходимости признать новую ступень, новую форму бытия, обладающую новыми категориями.

Итак, свободная целесообразность есть новая детерминация бытия, предполагающая и включающая в себя детерминацию *причинной необходимости*³⁴.

Быть может диамату понравится такое решение антиномии? Тем более, что любое «орудие производства», любая машина составляет иллюстрацию к нему: машина есть цепь средств, которыми осуществляется свободно поставленная цель; и вместе с тем машина есть чистейший образец механической причинности. И еще одно затруднение хорошо разрешается: «социализм есть и не есть наука». Теперь эта антиномия разрешается так: социализм не есть наука, а есть этика, поскольку он ставит себе цели и идеалы; но социализм есть наука, или становится «научным», поскольку он ищет средства для осуществления своих целей научным путем, т. е. при помощи изучения причинных связей и «железных законов» экономики (если только таковые существуют).

На первый взгляд кажется, что марксизм мог бы легко принять такое решение антиномии, не связанное ни с какой догматической метафизикой. Однако дело обстоит не так просто: поскольку диамат есть *диалектика*, он может и даже должен принять это решение, но поскольку он есть *материализм*, он не может его принять.

Чтобы это показать, мы должны раскрыть все смысловое содержание этой новой детерминации бытия, которую мы назвали кратко «свободной целесообразностью». Целесообразное действие, прежде всего, ставит себе *цель*, затем обдумывает и отыскивает средства. Цель есть то, чего не существует в настоящем, что предвидится и предвосхищается в будущем. Цель есть то, что реально не существует, но *должно* существовать. Где же существует эта «цель»? Она существует только в *сознании*, только в *субъекте*, она не существует в *объективной реальности*. Обдумывание и изобретение средств существует тоже не иначе, как в сознании, в познающем субъекте. Только когда поставлена цель и найдены средства, когда выполнены эти два *духовных акта* субъекта, наступает третий акт реализации, который можно назвать «воплощением идеи», ее материализацией (идеальный проект дома воплощается в *реальной материи*).

Совершенно ясно, что здесь, в понимании реального действия, нельзя обойтись без противопоставления *идеального* и *реального* бытия, *духовного* и *материального* бытия. Здесь бытие сознания определяет материальное бытие, а не наоборот.

Таким образом, целесообразное действие предполагает «действующее лицо», *субъекта действия*, преобразующего и изменяющего объективную реальность. Категория субъекта, действующего лица, просто не существует, если допустить, что бытие определяет сознание, она не может существовать в последовательном материализме, который есть монический детерминизм.

Итак, сознательная целесообразность требует *категории личности и категории цели* средств. Но этого мало: спрашивается, чем детерминирована цель? Выбор цели не есть нечто случайное, абсолютно неопределенное, хотя он и свободен. Но свобода имеет свою законо-

мерность, отличную от закономерности природы. Существуют необходимые цели, но это другая необходимость, отличная от необходимости природы. Это есть *необходимость должного*, а не сущего*; это необходимость обращения к свободе, ибо только к свободному субъекту может быть обращено должествование: никто не говорит, что огонь «не должен» был сжигать дома, но всякий скажет, что поджигатель «не должен» был сжигать дома.

Свободная личность, действующая по целям, стоит под категорией должного. Но этим детерминация не закончилась: какие же цели определяются как должные? Те, которые признаются *ценными*. В основе каждой постановки цели, каждого действия и решения лежит (сознательно или бессознательно) суждение о *ценности*. Как и всякое суждение, оно может быть ошибочным и субъективным, но может быть истинным и объективным, ибо существуют *истинные и объективные ценности*.

Никакая философия не может этого отрицать, ибо различные системы спорят лишь о том, что именно истинно ценно, а не о том, существует ли ценное, которое всегда предполагается. Наука есть объективная ценность, искусство есть объективная ценность, социальная организация есть объективная ценность, хозяйство и техника суть объективные ценности, личность есть объективная ценность, наконец, жизнь есть объективная ценность (и притом сама жизнь есть сплошная — сознательная или бессознательная — оценка).

Многообразные действия, которые наполняют жизнь личности, не представляют собой бессистемного хаоса, но образуют некоторую систему (всегда несовершенную), некоторый «образ действия»; он определяется *системой ценностей*, которую данная личность признала и усвоила в жизни (это то, что она в конце концов любит и ценит).

Свободная личность, «действующее лицо» истории и личной биографии есть особая категория: это не только сознание цели и мышление средств (этим самым познание причин), это прежде всего познание системы ценностей и энергия воли, направленной на их осуществление. Без этого нет свободной личности. *Личность* есть высшее единство познающего, оценивающего и действующего субъекта.

* Необходимость того, что не существует, но должно было бы существовать.

Сама личность, индивидуальная и соборная, народ, нация (но отнюдь не класс!) есть драгоценнейшее явление культуры.

И каждая нация и каждая культура имеет свою систему ценностей, которую она «культивирует», и свою высшую ценность и «святыню», которую она религиозно почитает.

25. РЕЛИГИЯ АТЕИЗМА

Безрелигиозных культур, в сущности, не существует, как это давно было замечено³⁵. Не существует культур, для которых «нет ничего святого». Атеистическая цивилизация имеет свои ценности и святыни. Проповедники атеистической цивилизации на самом деле являются пророками новой религии: об этом свидетельствует «религия человечества» Фейербаха и Огюста Конта, учеником и последователем которых был Карл Маркс со своей религией Коммунистического Коллектива. Про религию можно сказать: «гони религию в дверь, она войдет в окно»; да, в окно, вместе с воздухом и светом, необходимым для жизни, вместе с бесконечностью, которая открывается нашему взору.

Только жалкая психология английского и французского «просвещения» могла вообразить, что религиозное чувство можно отменить декретами разума. Современная психология со своими открытиями огромных неизведанных областей душевной жизни показывает, что религиозное чувство и религиозный миф, изгнанные из *сознания* и сознательно подавляемые, продолжают жить и действовать в *бессознательном* с тем большей яркостью и фанатизмом. Религиозное чувство всегда имело свои корни в бессознательном, и вот эти корни, не культивируемые больше сознанием, начинают порождать страшные и уродливые атавизмы, или в лучшем случае производить на свет ростки древних изжитых религий.

Атеистическая религия коммунизма имеет своих пророков, отцов церкви, свои иконы, гробницы, мощи, священное писание, догмы, патристику, имеет свои ереси, свою ортодоксию, свой катехизис, свои преследования еретиков, свои покаяния и отречения, наконец, свою прекрасно организованную инквизицию. Эта религия имеет свой избранный народ (пролетариат) и свой мессианский идеал интернационального коммунизма.

Замечательно, что последовательного атеизма, в кон-

це концов, человек не выносит. Отрекаясь от истинного Бога, он непременно «творит себе кумира», воздвигает идола. Человек ищет пред кем преклониться и чему служить, ему нужно истинно-сущее и истинно-ценное, будет ли то пролетариат, бесклассовое общество, коммунизм, нация или проще и нагляднее: самодержец, вождь, которому воздаются божеские почести и воздвигаются статуи. Но если Бог невидим и непостижим, то *идол* виден, понятен, осязаем, — в этом его огромное преимущество для примитивного сознания, и вот атеистический материализм делает важное открытие: идол состоит из *материи*, он есть материя. Материя есть истинно-сущее и истинно-ценное. Она заменяет прежнее божество, она есть подлинный «вседержитель, творец неба и земли», она объемлет и создает все существующее.

Последовательный атеизм не удастся: он переходит в *атеистическую религию*, ибо человек всегда что-либо признает истинно-сущим и истинно-ценным. Он всегда стоит в некотором необходимом отношении к Абсолютному, нечто абсолютизирует и нечто релятивизирует.

Диалектика, пройдя через все ступени и категории бытия и ценности, приводит к абсолютному; в сущности она к нему даже не «приводит», она из него исходит, ибо первый ее вопрос, что такое истинно-сущее, что такое абсолютное?³⁶ В бытии абсолютного или в абсолютном бытии она не сомневается, но сомневается лишь в том и спрашивает о том, что такое это абсолютное бытие. Объект философии, говорит Гегель, есть тот же, как и объект религии — это абсолютное*.

Поэтому всякое отрицание истинного Бога и религии немедленно воздвигает идола или фетиша, а всякое отрицание истинного абсолюта в философии сейчас же абсолютизирует какую-либо подчиненную ступень бытия или подчиненную ценность. Атеистическая религия марксизма есть *фетишизм материи*, пытающийся спрятаться под кровом давно устаревшей науки.

В чем же состоит соблазн религии атеизма? Какова ее скрытая мотивация? Достоевский впервые выразил ее бессознательную диалектику: *все позволено*, но только в том случае, если нет Бога и Отца. С материей можно обращаться как угодно; с духовными императивами, с «заповедями», звучащими свыше, — нельзя. Когда Бог-Отец свергнут, этот требующий, укоряющий и повелевающий Дух, с Его принципами и запретами, тогда природа-мать не страшна, она принуждена повиноваться тому,

~~кто~~ воссел на престоле Отца и объявил себя никому не ~~подчиненным~~. Материя и природа не дает нам никаких императивов, она *ниже* нас и нам подчинена, она есть материал и превращается в орудие производства: мы употребляем ее, как угодно и на что угодно. Если есть только материя, то мы стоим на ее вершине, *над* нами нет ничего и нам *все позволено*.

Если последовательный атеизм невозможен, то «религия атеизма» представляет еще большее противоречие. И ~~однако~~ это противоречие живет и действует. Это есть ~~религия~~ без благоговения, без чувства тайны, без трансцендентного, без иерархии ценностей, без «сердца», без ~~любви~~. Это есть религия ненависти: религиозный фанатизм свержения богов. Она насквозь противоречива: утверждая имморализм, она морализирует; утверждая «*все позволено*»*, она прежде всего запрещает и подавляет.

И здесь Достоевскому принадлежит последнее слово: ~~они~~ «бунтовщики не могут вынести своей свободы и ищут пред кем преклониться»**; и в этом идолопоклонстве ~~перестают~~ быть людьми и становятся пресмыкающимися.

26. ПРИРОДА И ДУХ

Теперь только мы развернули все категории *той* особой ступени бытия, которая кратко обозначена как *целесообразное действие* или свободная целесообразность. Вот эти категории:

1) категория цели и средств (содержащая в себе и «снимающая» категорию причины и следствия);

2) категория субъекта сознания (предвосхищающего цель и обдумывающего средства);

3) категория «ценности», определяющая постановку и избрание целей и развернутая в систему ценностей;

4) категория «святыни», как высшей и абсолютной ценности, дающей направление всему творчеству культуры и смысл всей жизни;

5) категория *свободной личности*, как познающего, оценивающего и действующего субъекта.

Достаточно бросить взгляд на эти категории, которые скрывались за антитезисом свободной целесообразности, чтобы тотчас понять, почему марксизм принужден был всегда оставлять в тени и замалчивать антитезис свободы и класть в основу своего миросозерцания тезис материализма и детерминизма.

Теперь только мы понимаем, что означает антитезис *свободы*, противостоящий тезису природной *необходимости*: он выражает ту высшую форму бытия, ту ступень бытия, которая кратко обозначается как «царство свободы», как сфера духовной культуры.

Система категорий этого бытия, структура этого бытия, предполагает, содержит в себе и объемлет всю структуру природы с ее категориями, как форма объемлет материю. Этим решается знаменитая антиномия свободы и необходимости: антитезис сохраняет и содержит в себе тезис в преобразенной форме. Она решается при помощи «снятия» (*Aufheben*), т. е. сохранения низшей детерминации в высшей (гегеле-аристотелевский диалектический принцип).

Теперь только мы можем взвесить то огромное значение, которое имеет эта антиномия для всякой философии: она есть завершение диалектики и центр всякого мирозерцания. Вот почему мы сделали ее исходным пунктом для критической оценки марксизма: здесь решается его судьба, здесь обнаруживается его диалектическая слабость и беспомощность.

«Самая важная проблема философии, — говорит Энгельс, — это отношение *бытия и сознания, духа и природы*». * Здесь она и решается, ибо только решение антиномии показывает, как возможно совмещение свободного духа и материальной природы, как возможно определение бытия из сознания и через сознание, как возможен, наконец, парадоксальный «прыжок из царства необходимости в царство свободы», который для последовательного материализма и детерминизма вообще невозможен.

Наконец, теперь только мы можем понять, почему такое решение антиномии не может быть принято, заимствовано и усвоено марксизмом*.

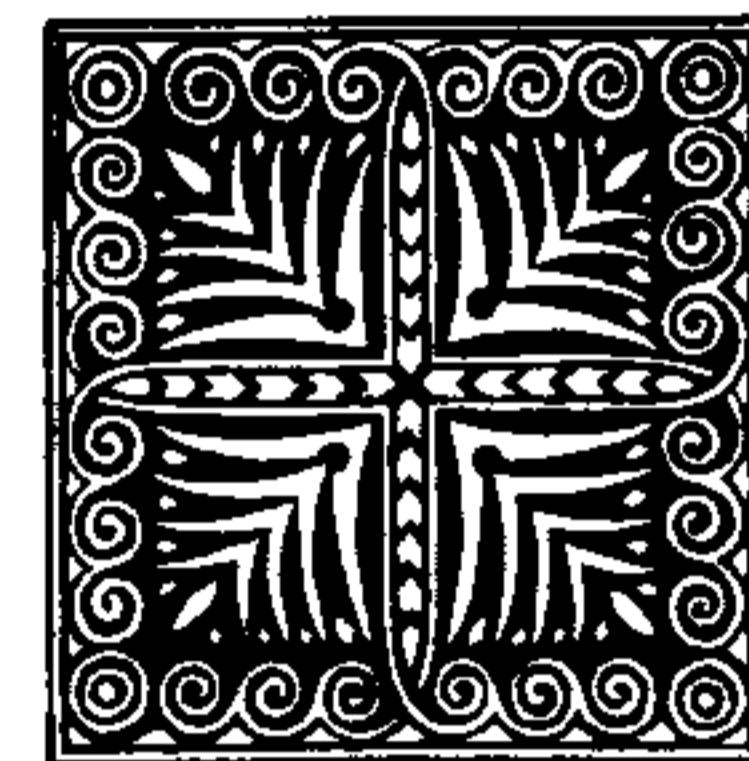
Приняв его, невозможно ни в каком смысле оставаться *материалистом* и тем самым марксистом.

Материализм не может признать самостоятельных проблем *философии духа*, поставленных Гегелем и сохраняющих вечное значение, независимо от всякого гегельянства; материализм не может признать *системы ценностей*, ибо она разоблачает его имморализм и уничтожает его экономизм; поэтому он принужден не подозревать о ее существовании. Материализм не может признать *свободы личности*, как самоценности, ибо это

препятствует обращению с нею как с вещью и не позволяет «выводить ее в расход». Наконец, материализм боится проблемы *абсолютного*, ибо она связана с религиозной проблемой.

«Бога нет и человек произошел от обезьяны — все есть развитие материи»; к этому сводится *вульгарный материализм*. Но и самый «научный» диалектический материализм сохраняет всецело эту точку зрения.

Марксизм остается догматической метафизикой материализма, не сумевшей усмотреть, формулировать и решить основную проблему бытия, проблему духа и материи, природы и свободы, как того требует подлинная диалектика. Словом: *материализм и диалектика две вещи несовместные*.



* Выше поставленный вопрос, стр. 93, 94.

Отдел второй

ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

27. МАТЕРИАЛИСТИЧНА ЛИ ЭКОНОМИКА?



До сих пор мы рассматривали идеологию марксизма в качестве диалектического материализма и пришли к заключению, что это словосочетание бессмысленно, ибо диалектика и материализм — две вещи несовместные. Но диалектический материализм обосновывает *экономический материализм*, а экономический материализм обосновывает *исторический материализм*. Мы должны рассмотреть эти два существенных аспекта марксизма. В них выражается его социология и его философия истории. Научна ли она? Диалектична ли она? Заслуживает ли она названия философии?

И вот мы выставляем следующий тезис: термины «экономического материализма» и «исторического материализма» представляют столь же бессмысленное словосочетание, как и термин «диалектического материализма», ибо *экономика и материализм — две вещи несовместные и история и материализм* точно так же *две вещи несовместные*. Иначе говоря, материализм не может понять и обосновать ни экономики, ни истории; и это по той простой причине, что экономика *насквозь духовна*, техника *насквозь духовна*, труд и творчество *насквозь духовны*, организация труда *насквозь духовна* и, наконец, история — *насквозь духовна*. Вот этот тезис нам предстоит здесь доказать.

Начнем с вопроса о том, как обосновывается материалистическое понимание истории и что означает «истмат»? В силу чего он есть «материализм»? Ответ дается такой: в силу того же знаменитого тезиса «бытие определяет сознание» («Диамат», стр. 13—14). Философская беспомощность этого тезиса и смешение различных смыслов, в нем заключенных, было нами выяснено раньше

(см. глава 20, стр. 79). За этим противопоставлением «бытия и сознания» скрывается противопоставление материи духа, субъекта и объекта познания, субъекта и объекта действия и, наконец, материальной и духовной жизни общества. Все эти противопоставления нагромождены здесь без всякого строгого различия для того, чтобы обосновать материализм истории («Диамат», стр. 13—14).

Если бы «бытие» означало здесь только «природу, материальный мир, материю», то еще можно было бы говорить о материализме, но «бытие» означает здесь совсем другое: оно означает «*общественное бытие*», т. е. бытие сознательных существ, сознательно действующих во имя целей и сознательно организованных. Это уже не природа и не материя; это дух, ведущий борьбу с природой и использующий материю. «Общественное бытие» есть не что иное, как бытие общественного сознания, бытие коллективного духа, определяющего условия своего собственного существования (ср. гл. 20). О каком же «материализме» здесь может идти речь? Отнюдь не о материализме метафизическом, или механическом, или психологическом (с его наивно-механической теорией «отражения»), а исключительно о материализме практическом и экономическом, о направленности общественного интереса, общественного сознания, общественного творчества на производство материальных благ.

Под «общественным бытием» марксизм всегда понимает, прежде всего, «материальную жизнь общества», а под материальной жизнью общества он понимает процесс производства и распределения, экономический процесс. Но экономический процесс есть *труд* и творчество, и притом коллективно организованный труд. Труд и творчество по существу *духовны*, ибо ставят себе в сознании цели, ищут и изобретают в мысли и воображении средства и затем *из сознания* определяют и преобразуют материальное пространственно-временное бытие. Труд и творчество есть действие, исходящее из субъекта и изменяющее объект.

Кто отрицает возможность такой *инициативы*, такого первенства духовного субъекта и желает все сводить к действиям и движениям материального объекта, тот должен отрицать «передовую», т. е. ведущую инициативную роль идей, должен отрицать их «величайшее организующее, мобилизующее и преобразующее значение» («Диамат», стр. 15). Этого диамат не может и не хочет, он

принужден признать, что «материальная жизнь» *лишь ставит задачи*, а решаются эти задачи только идеями и теориями и политической волею, т. е. «духовной жизнью общества» (там же, стр. 15—16). Таким образом, «материальная жизнь общества» становится здесь не субъектом, а объектом воздействия. И если материализм состоит в том, что «бытие определяет сознание», то теперь диамату приходится прямо и открыто признать на этих страницах, что в конце концов все же *сознание определяет бытие*.

Поэтому совершенно неверно, будто «материальная жизнь общества (т. е. производственные отношения) существует независимо от воли людей» (там же, стр. 13), напротив, она всецело состоит из волеизъявлений, из целевых действий, и весь смысл социализма состоит в том, чтобы эту материальную жизнь всецело подчинить организующей воле, «организующей, мобилизующей и преобразующей идее» (там же, стр. 15).

Неверно поэтому, что духовная жизнь общества есть *отражение* объективной реальности, т. е. материальной жизни общества; неверно, что идеи, теории, политические убеждения лишь отражают общественное бытие (там же, стр. 13—14). Напротив, они *отрицают* это бытие, требуют другого бытия, революционно борются с бытием и преобразуют его. Если производственный процесс есть прежде всего «борьба с природой» (там же, стр. 19), борьба с косной материей, то о каком «отражении» здесь может идти речь? «Отражать» — не значит бороться и преобразовать материю. Вся философская беспомощность теории «отражения» здесь выступает во всей своей наивной непродуманности. Уже для теории познания, как мы показали выше, она была непригодна (см. гл. 12). Познание не есть «отражение», и общество, как об этом часто напоминает Маркс, совсем не есть то, что оно о себе думает и высказывает, социальное сознание всего менее верно отражает то, что скрывается в его подлинном бытии.

Но главное, здесь дело идет не о познании, а о труде и творчестве, о производственном процессе. Разве общество только созерцает и познает свою собственную историческую жизнь? Маркс говорит: «философы занимались только тем, что различным образом объясняли мир, но для нас важно его непрерывно *изменять*». Каутский говорит: «материалистическое понимание истории не только учит нас всего лучше понимать прошедшую ис-

торию, но также учит нас *делать* предстоящую историю» (Die materialistische Geschichtsauff., II Bd., s. 845).

Теория «отражения» здесь приплетена весьма некстати. Исторический материализм всего менее склонен преобразить человеческое общество в историка, созерцающего и изучающего свою историю. Нет, человек творит свою историю, или, как говорит Маркс, он является одновременно автором и актером той драмы, которая называется историей («Нищета философии», стр. 97)*.

28. ИСТОРИЯ КАК ДУХОВНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Вопрос, который был нами поставлен, гласит так: возможно ли материалистическое понимание истории? Совместима ли история с материализмом? И мы установили, что ни один из тезисов материалистического мирозерцания, которые здесь нагромождены для обоснования истмата («Диамат», стр. 13—14), его не обосновывают: ни теория «отражения», ни тезис «бытия определяющего сознание», ни, наконец, первичность природы, материального мира и вторичность, производность сознания, мышления. Последний тезис непригоден вот почему: допустим, что материальная природа существует раньше сознания, что психическое бытие как-то «развивается» из природы и в этом случае производство (хотя мы совершенно не знаем, как оно производится материальным бытием); но исторический материализм вовсе не занимается материей и природой до появления сознания и человека на земле и не занимается тем, как материя произвела сознание³⁷, он имеет дело с *историей человечества*, уже одаренного сознанием и сознательно подчиняющего себе природу и материю в процессе труда и творчества³⁸.

Такое творческое самоопределяющееся человечество истмат вовсе не хочет сводить (редуцировать) к чистой природе и материи; истмат не может быть натурализмом и материализмом, наоборот, если он признает «организующую и преобразующую роль идеи», он обязан отстранить всякий метафизический и «вульгарный материализм» (что он и делает на стр. 16 «Диамата»).

Необходимо понять, что *бытие*, которое создается и познается историей, не есть бытие простой природы или материи, не есть бытие объектов, а есть *общественное*

бытие, т. е. бытие творчески действующих и творчески организованных субъектов, и только таким бытием интересуется исторический материализм Маркса.

В этом смысле он называет свое миросозерцание «реальным гуманизмом». Что означает это выражение? Оно означает, что для Маркса подлинной реальностью и подлинной ценностью является человеческий коллектив (или коммуна), творчески-прогрессивно самоорганизующийся и самосозидающийся при помощи подчинения себе и использования всех сил природы.

«Реальный гуманизм» означает то превращение Абсолютного Духа Гегеля в «действительного человека на основе природы», которое Фейербах считал своим основным философским делом и своим радикальным исправлением Гегеля и которое от него воспринял Маркс. Но «дух» остался духом, ибо действительный человек, борющийся с природой и подчиняющий себе материю и свое собственное тело, сознательно самоопределяющийся по целям и делающий сам свою историю — существенно духовен, ибо «духом» мы называем, прежде всего *самосознание, самосозидание и самоопределение*.

Что же здесь остается от «материализма»? Остается всего только напоминание, что действительно человек связан с природой, что реальный дух существует не иначе, как на основе природы: тезис, который целиком признается и обосновывается в идеалистических системах Шеллинга и Гегеля. Все же это напоминание имеет свой смысл: оно устраняет отрешенный идеализм и отвлеченный метафизический спиритуализм, сводящий всего человека к единой и единственной субстанции духа (аналогично тому, как материализм сводит его к единой и единственной субстанции материи).

Человеческая личность и человеческое общество есть дух, но не только дух: «изначальное проклятие духа, — говорит Маркс, — состоит в том, чтобы быть связанным материей». Это значит, что «не существует свободно витающего духа», как говорит современный философ Н. Гартман, не существует отрешенного духа. Но связанность духа материей не абсолютна: существует освобождение духа посредством подчинения себе материи, посредством формирования материи, посредством «борьбы

* Здесь прямо дано основное противопоставление «духа» и «материи» точно так же, как в словах о «борьбе с природой» дано основное противопоставление «природы» и «свободы».

с природой и использования природы» («Диамат», стр. 19). В этом марксизм не сомневается. «Изначальное проклятие» материального рабства устраняется *творчеством духа*: наукой, техникой, искусством, организацией, политикой. Не существует отрешенного духа, но существует воплощенный дух. Духовная личность, индивидуальная и коллективная, содержит в себе все низшие и подчиненные ступени бытия: физико-химического, органического и психического; дух «снимает» их в себе (Sie werden aufgehoben). Это важнейшее понятие «снятия» (Aufheben) в диалектике Гегеля марксизм не в состоянии был по-настоящему заметить и оценить, но только оно дает возможность правильно мыслить соотношение духа и материи (см. выше, гл. 24).

История духовна, ибо она «снимает» в себе природу. История насквозь духовна, ибо она есть самосозидание и самоопределение человека: «люди сами делают свою историю, — говорит Маркс, — но они делают ее не из произвольно выбранных, а из непосредственно найденных и ранее данных обстоятельств» («18-е Брюмера», стр. 7)*. Это значит, что дух человека есть творчество, но он творит не из ничего, но всегда из какого-то не им созданного, но ему данного материала. Сказать, что человек сам является автором и актером своей собственной исторической драмы (Маркс) — значит признать, что история есть духовное творчество. Странно встретить у Маркса это замечательное сравнение, принадлежащее Плотину, и следовательно, взятое из прямо противоположного всякому материализму миросозерцания.

29. ОБЩЕСТВЕННОЕ ПРОИЗВОДСТВО ДУХОВНО

Мы видели, что чем более исторический материализм диалектически продумывается и развертывает свои категории, тем более он освобождается от материализма и *одоухотворяется* («идеализируется»). Диалектика неумолимо обнаруживает, что история и материализм — две вещи несовместные: отпадает материализм метафизический, отпадает материализм механический и вульгарный, отпадает натурализм и детерминизм (как мы это видели при решении антиномии свободы и необходимости (см. гл. 23)). Что же остается? Остается еще одна возможность говорить об «экономическом материализме», как об осо-

бой направленности социального труда и творчества. Остается еще возможность сказать, что социальная жизнь в своем развитии и в своей истории всецело определяется «производительными силами» и «производственными отношениями». Такая точка зрения могла бы быть названа «экономизмом» в том смысле, что она сводит всю социальную жизнь к производству материальных благ как к основной социальной функции, от которой зависят все остальные функции общества. Однако еще большой вопрос: можно ли такой экономизм (если бы даже он был верен) назвать «материализмом».

Для решения необходимо раскрыть содержание основных факторов экономического процесса, так называемых «производительных сил и производственных отношений». Производительные силы означают прежде всего *орудия производства*, «умение производить эти орудия и умение пользоваться этими орудиями» («Диамат», стр. 19). Выше нами было установлено (гл. 21, стр. 80), что орудия производства являются первым продуктом и первым проявлением изобретающего духа. И чем более они усложняются и совершенствуются, тем более духовное творчество выступает на первый план. Современная техника насквозь духовна; она построена на математике, на науке, на ее новейших открытиях, на полете творческого воображения. Наиболее абстрактные и наиболее духовные открытия Ньютона и Лейбница в области математики, открытие дифференциальных исчислений, произвели полный переворот в прикладной механике и в технике.

«Орудие производства» есть изобретение, открытие, творческий акт человека и прежде всего, как и всякое творчество, духовный акт, качественно отличный от всякого физического усилия, от всякой простой затраты мускульной и нервной энергии. Орудия производства не суть порождения природы; животные не имеют орудий производства. Это есть отличие человека: человек есть существо, изобретающее орудия (*homo faber*). И это изобретение, и открытие нового и прежде не бывшего есть акт индивидуального творчества, а не массового труда. «Трудящиеся массы» никогда никаких научных и технических открытий не делали, но они пользуются этими открытиями и без них пребывали бы в состоянии варварства и не имели бы цивилизации и культуры. Таким образом, ссылка на орудия производства не только не включает в себе никакого «материализма», но, напротив, есть самое сильное свидетельство творческой энергии духа. «Умение про-

изводить и умение пользоваться», о котором говорит диамат, есть особая духовная установка человека, а отнюдь не природное телесное его свойство.

Миф о Прометее, который «похищает огонь с неба», дает людям цивилизацию и выводит их из пещерной жизни — символически изображает изобретение как духовный акт, как внезапное озарение свыше.

Энгельс говорит: «На пороге человеческой истории стоит открытие превращения механического движения в теплоту: добывание огня трением; в конце этого развития стоит открытие превращения теплоты в механическое движение: паровая машина*». При этом Энгельс признает, что огонь с неба, добытый Прометеем, превосходит паровую машину по своему освобождающему человеческому значению. «Это открытие впервые дает человеку господство над силой природы и благодаря этому окончательно отрывает его от животного царства» (Энгельс. «Анти-Дюринг», 1932 г., стр. 80—81)**.

Таким образом, вся история становится историей открытий, историей творческих актов духа, «окончательно отрывающих человека от животного царства», т. е. противопоставляющих его *природе и материи* как свободное и духовное существо, господствующее над этими низшими и ему подчиненными ступенями бытия.

Если мы теперь перейдем к другому фактору производства, к «производственным отношениям», то и здесь увидим проявление творчества и изобретения. В самом деле, производственные отношения означают «отношения людей друг к другу в процессе производства», ибо «производство есть всегда и при всех условиях *общественное* производство» («Диамат», стр. 19). Иначе говоря, производственные отношения означают социальную *организацию*, и она, как нами было указано (гл. 22), в еще большей степени есть продукт творчества духа, нежели техника. Всякая организация требует организаторов и вождей. Здесь более, чем где-либо, необходима личная творческая инициатива и изобретение. Ведь «производственные отношения», по мысли Маркса, определяют всю социальную жизнь и охватывают в конце концов все разнообразное взаимодействие людей. Здесь решается вопрос не о том, каковы орудия производства (какова техника), а о том, «в чем владении находятся средства производства»... «в чем распоряжении находятся средства производства»... («Диамат», стр. 23), иначе говоря, решается вопрос о правовой, политической и экономичес-

кой организации всего общества. Кто-то должен распоряжаться всей этой массой природных и технических сил, всей этой массой народного труда, ибо нет организации без организаторов, *нет массы без руководителей*. Руководители и организаторы одинаково необходимы в сфере чисто экономической и технической, как и в сфере политической, правовой и идеологически-культурной. Ясно, конечно, что творческая деятельность организатора, законодателя, политика не менее «духовна», чем деятельность техника, инженера, ученого. Маркс говорит, что общественная работа широкого масштаба требует управления (дирекции), которое создает гармонию индивидуальных деятельностей: «единичный скрипач управляет сам собой, но оркестр нуждается в дирижере» («Капитал», том I, стр. 295)*. Это сравнение с музыкальным творчеством и управлением всего ярче показывает духовную активность организатора.

Мы видим, таким образом, что *экономизм*, сводящий социальную жизнь к производительным силам и производственным отношениям, отнюдь не есть тем самым материализм. Научно и технически организованный процесс производства, как мы видели, создается и управляется творческим духом человека. Процесс труда и творчества относится не к царству природы, не к царству материи, а к сфере свободы, к сфере духа и культуры. Техника и экономика насквозь духовны. Только активность духа здесь направлена на производство материальных благ. Дух сам создает тот экономический фундамент, который ему необходим и на котором он воздвигает свою духовную жизнь и творчество; он заботится не о материи, а о самом себе, о собственном «состоянии духа». Посредством своей техники и экономики, посредством своего труда и творчества он созидает и освобождает самого себя; а в *самосозидании и самоосвобождении* заключается сущность духа, сущность «самости», сущность самосознания.

Вдумаемся глубже в содержание того, что обнимается этим выражением «производительные силы» и «производственные отношения». Это вся техника и, следовательно, вся наука, без которой техника невозможна; это всяческое «умение», все технические навыки, вся интеллигентность, все прирожденные таланты и способности без которых нет человеческого труда и творчества. Все народное образование и воспитание, вся техника медицины и гигиены относится к производительным силам, ибо

она определяет интенсивность и квалификацию труда. Наконец, все формы организации, все формы сотрудничества и сотворчества относятся сюда же (под именем производственных отношений), и они устанавливают «что кому принадлежит, что находится в чьем владении и распоряжении», они определяют, кто имеет право организовывать, распоряжаться и повелевать и кто обязан повиноваться и подчиняться и до каких пределов. Иначе говоря, «производственные отношения» обнимают не только организацию хозяйства, но также организацию права и государства, организацию собственности и власти.

«Общественное производство своей жизни», о котором говорит так называемая «гениальная» формулировка существа исторического материализма, данная Марксом («Диамат», стр. 31, 32), объемлет, в сущности, всю сферу жизненной активности, всю ту сферу, которую Маркс и Энгельс ясно и определенно противопоставляют сфере природы, царству природной необходимости (животному царству). Эту высшую сферу они называют царством свободы, царством человеческой культуры и цивилизации. (См. выше, гл. 18.) Современная философия называет эту высшую ступень бытия сферой «духа и культуры», утверждая, что всякая культура духовна. Мы уже видели, что техника и экономика всецело относятся к сфере культуры и цивилизации, сфере духа. То, что Маркс называет общественным бытием, обнимает всю структуру общества: экономическую, юридическую и политическую, весь фундамент и всю надстройку. Все здание насквозь духовно, ибо оно есть *созидание*, и притом *самосозидание*.

30. ЧТО ТАКОЕ ДУХ?

Материалист может, однако, спросить нас: почему вы все это называете «духом»? Можно сомневаться в существовании какого-то «духа». Нужно еще доказать существование духа. На это мы должны ответить, что «духом» мы называем не какое-то иллюзорное нереальное существо вроде привидения, в которое можно верить или не верить. Духом мы называем ту несомненную высшую ступень бытия, которая определяет всю жизнь человека, которая его наиболее интересует и, в частности, наиболее интересует нас. Со времени Гегеля, этого первого философа культуры, эту ступень называют «духом» и те науки,

которые ее изучают, «науками о духе». Маркс и Энгельс прекрасно сознавали, что человеческая культура и цивилизация составляют особую ступень бытия и даже называли ее *царством свободы*. Это царство свободы и есть царство духа; и его категории были нами и раскрыты при решении антиномии свободы и необходимости. О «духе» можно говорить именно там, где можно говорить о «свободе», о действии по целям, о самоопределении. Основные категории свободы, которые были нами намечены при решении антиномии свободы и необходимости, являются основными категориями духа, ибо дух есть свобода и свобода есть дух, тогда как материя и природа есть необходимость и строгая детерминированность.

Термин «духа» необходим, чтобы наметить ту особую ступень, тот особый аспект бытия, который Декарт называет «мышлением», который Кант называет «внутренним опытом» и который резко и определенно противопоставляется другой стороне бытия, обычно называемой «материей», субстанцией протяженной (Декарт) или внешним опытом (Кант). У Маркса и Энгельса это фундаментальное противопоставление выражается в разговорных, двусмысленных и нефилософских терминах «сознания и бытия». Однако без терминов свободы и «духа» они, как мы увидим, обойтись не смогут. Основное и строгое противопоставление Декарта и Канта обосновано и оправдано тем, что внутренний и внешний мир представляют собой две системы категорий, не сводимых одна к другой. Внешний пространственный мир объемлет собой физико-химическое бытие и органическое бытие со всеми его категориями. Внутренний, непространственный мир объемлет бытие психическое и духовное. Духовное бытие самостоятельно потому, что имеет свои собственные категории, не встречающиеся в материально-пространственном бытии (ни в физике, ни в биологии). Эти категории постоянно появлялись пред нами, когда мы говорили о творчестве, о свободе, о *духе*. Такова категория субъекта сознания и действия, категории цели и средства, оценки и долженствования, наконец, права и морали (см. выше, гл. 24). Самостоятельная ступень бытия, называемая «духом», совершенно несомненна и подтверждается самостоятельным существованием особой группы наук, противопоставляемых естествознанию и называемых *науками о духе*. Таковы социология, юриспруденция, науки о языке, философия и, наконец, *история*. Этих наук не существовало бы вовсе, если бы вся сфера

бытия исчерпывалась одним пространственным миром, одними органическими процессами, т. е. одной материей. Тогда существовало бы только естествознание и все другие науки могли бы быть сведены к «природной необходимости», к механической причинности.

Как назвать эту высшую самостоятельную сферу бытия — это вопрос второстепенный, вопрос терминологии. Основное и всем знакомое противопоставление *материи* и *духа* представляется для этого наиболее удобным. Без термина и понятия «духа» ни Маркс, ни Энгельс, ни современный диамат не могут обойтись. Маркс говорит, как мы указывали, об *изначальном проклятии духа*, связанного материей, причем это проклятие преодолевается тем, что дух подчиняет себе материю. Настоящий смысл материального производства и для Маркса заключается в том, чтобы освободить духовное развитие от царства необходимости и открыть перед ним «истинное царство свободы как самоцель» (Маркс. «Капитал», том III (2), стр. 355. Ср. том I, стр. 493, 476)*. Без противопоставления бытия и сознания, *материальной и духовной жизни общества* не может обойтись и диамат при своем определении исторического материализма («Диамат», стр. 16—17). Духовная жизнь общества столь же реальна, как и материальная жизнь, и никакого лучшего термина для ее обозначения, кроме «духа», диамат не находит. Он только утверждает вторичность этой духовной жизни по отношению к материальной жизни общества. Мы доказали, однако, что «материальная общественная жизнь», означающая у Маркса производство, т. е. труд и творчество, — насквозь духовна, подчинена духу, ибо входит в сферу цивилизации и культуры, где «дух» является первичной основой.

Может показаться странным, что техника и материальная продукция входит в сферу внутреннего опыта и мышления. Но совершенно ясно, что современная техника является целиком продуктом математического мышления и творческой, изобретающей конструкции. И если машина занимает место в пространстве, то ее целью и смыслом является удовлетворение наших потребностей, наше собственное «состояние духа», наше самосознание и самочувствие.

Мы приходим к тому самому выводу, который уже несколько раз напрашивался: исторический материализм совсем не «материалистичен». Он может означать лишь «экономическую» установку духа или признание, что про-

изводство материальных благ «определяет в конечном счете физиономию общества, его идеи, взгляды, политические учреждения» («Диамат», стр. 17). О материализме здесь можно говорить в совсем особом «духовном» смысле слова: в смысле духовного интереса и духовной активности, направленной на максимальную продукцию, на техническую изобретательность, на индустрию. Скупость или жажда стяжания может, например, быть направлена на материальные блага, но она не перестает быть духовной установкой, состоянием духа.

Капитализм и индустриализм не существовали бы, если бы не было инстинкта власти и присвоения. Отнятие прибавочной ценности, составляющей сущность капитализма, есть особая форма власти и присвоения. При этом инстинкт обогащения в капитализме не есть индивидуальная скупость и жадность, но есть психологическая основа общественного механизма («Капитал», Hamb., 1922, т. I, стр. 558)*. Историческая форма общества имеет своей основой «экономический инстинкт» и представляет собою «мощный рычаг для освобождения этого инстинкта» (там же, стр. 688)**. Утверждая это, Маркс остается учеником классической экономии и ее психологии «интереса». Без психологической основы производственного процесса он обойтись не может. «Экономизм» Маркса, поскольку он применяется к истории, выражает экономический дух эпохи. Поэтому исторически правильно говорить о капиталистическом духе, или точнее об индустриальном духе нашей эпохи³⁹.

«Мировая история» есть для Маркса «не что иное, как создание человека при помощи человеческого труда», и социализм окончательно завершает такое самосоздание (Маркс—Энгельс (нем. издание), Москва, т. 3, стр. 125). Но самосознание и *самосозидание* есть как раз сущность духа и свободы. Неумолимая диалектика приводит философию истории Маркса к ее первоисточнику, к основным категориям свободы, культуры и духа, выработанным немецким идеализмом.

31. ОБЪЯСНЕНИЕ СНИЗУ И ОБЪЯСНЕНИЕ СВЕРХУ

«Вульгарный материализм» принципиально устранен, но вульгарный материализм постоянно возвращается (см. выше, гл. 11, стр. 44, 45). Мы видели, что Маркс

постоянно возвращается к вульгарно-материалистическому пониманию производительной силы человека: он определяет ее как «способность человека посредством активности его мускулов при контроле мозга воздействовать на природу». Эта способность осуществляет «обмен веществ между человеком и внечеловеческой природой» («Капитал», т. I, стр. 472)*.

Совершенно аналогично при обосновании свободы и творчества Маркс и Энгельс постоянно возвращались к детерминизму и натурализму. Неспособность решить антиномию свободы и необходимости стоит рядом с неспособностью решить антиномию материи и духа. В сущности мы имеем здесь одну и ту же антиномию «материальной необходимости» и «духовной свободы». Основные категории свободы, которые были нами установлены, являются вместе с тем основными категориями духа, ибо *дух есть свободное самоопределение по целям*.

Всякий материализм вульгарен (см. выше, гл. 11, стр. 44), и устранение его «вульгарности» ведет к устранению самого материализма. К этому приводит неумолимая диалектика. Недостаточно, однако, указать ошибку противника. Для ее искоренения необходимо еще указать мотивы ошибки: почему Маркс не соглашается на это устранение? Почему материализм и детерминизм постоянно возвращаются? На то есть две причины: во-первых, желание устранить отрешенный идеализм (см. выше, гл. 28) и, во-вторых, присутствие низших ступеней бытия, физико-химической и органической материи, в «духе» и культуре, *снятие* этих ступеней, вбираемых в себя, преобразуемых, но вечно присутствующих на высшей ступени духовного творчества, цивилизации и культуры.

Всякий «идеализм» в понимании истории кажется Марксу некоторым идеалистическим прекраснодушием, неспособностью видеть нашу реальную связанность с природными условиями. Следующие слова из «Немецкой идеологии» всего ярче выражают эти соображения Маркса: «Превращение истории во всемирную историю не является каким-то простым абстрактным влиянием «самосознания», Мирового Духа или какого-либо иного метафизического призрака, а вполне материальным эмпирически констатируемым делом, доказательство которого дает всякий индивид в своем повседневном поведении, в своей еде и питье, в своем одеянии и т. д.»**. Соображения вполне правильные, но из них нисколько не вытекает отрицания духовного бытия, ибо если не существует от-

решенного духа, зато существует дух, воплощенный в цивилизации и культуре, в труде и творчестве.

Этим устраняется первое соображение, первый мотив против идеализма. Второе соображение покоится на непонимании «снятия» (Aufheben) как диалектического момента у Гегеля: в «снятии» низшие ступени органической и неорганической материи не уничтожаются, но сохраняются в цивилизации и культуре. Этим самым все упреки в отрешенном идеализме к Гегелю совершенно неприменимы. Но это постоянное сохранение и присутствие низших ступеней бытия вводит в искушение и соблазняет принять их за единственное основание и единственную сущность, к которой можно «свести» всякое бытие. Но именно в этом «сведении» к низшим ступеням бытия, в этом объяснении «снизу» в противоположность идеалистическому объяснению «сверху» заключается сущность подлинного материализма.

Не трудно показать принципиальную невозможность такого сведения (редукции), такого объяснения высших ступеней бытия из низших, духовной мотивации из материальных причин. Сократ в одном из своих диалогов приводит такой пример: некто спрашивает, почему Сократ здесь сидит и разговаривает*, а ему отвечают: потому что его кости и мускулы особым образом согнуты и сжаты и потому что по закону тяжести он покоится на неподвижном сиденье. И далее, он спрашивает: почему Сократ теперь встал и пошел? И ему отвечают: потому что мускулы ног задвигались и тело пришло в движение под влиянием нервных токов. Ответ верен, но совершенно лишен смысла.

Предположим, что некто спрашивает своего друга: что в сущности представляет собою твоя жена? А тот отвечает: она представляет собою не что иное, как совокупность атомов, или молекул, или даже живых клеток. Такой ответ тоже верен, но тоже вполне бессмыслен. И он не станет более осмысленным, если этот друг захочет быть психологом или экономическим материалистом и ответит: она есть не что иное, как *libido sexualis*, как совокупность условных рефлексов или еще — экономический интерес, классовое самосознание.

Замечательно то, что все эти ответы совершенно верны и вполне научны, но вместе с тем совершенно бессмысленны, ибо *смысл* живой личности, понимание мотивов ее действий, объяснение ее характера лежит как раз не в этих ступенях бытия; объяснение снизу здесь совер-

шенно непригодно; здесь необходимо объяснение сверху, из высших ступеней бытия, из идеи свободного самоопределения, свободной личности.

Смысл музыкального произведения, музыкальной закономерности никаким образом не может быть выведен из колебания воздуха или из механических движений ударного инструмента (рояля). Присутствие всех этих низших закономерностей само собою разумеется, но именно потому оно ничего не дает нам для уразумения высших закономерностей, о которых только и идет вопрос.

Философия Гегеля представляет собою как раз такое объяснение всего бытия из высшей закономерности (духа), какое противоположно объяснению всего бытия из низшей закономерности (материи); это последнее пытался осуществить Маркс. Мы видели, что оно ему никаким образом не удавалось и он принужден был отступить по всей линии пред диалектикой своего учителя (ср. выше, стр. 45, 90, 91). Преимущество объяснения сверху, из Абсолютного Духа, какое мы встречаем у Гегеля, состоит в том, что Дух уже содержит в себе и «снимает» все низшие категории природы и обнимает, таким образом, всю конкретную целостность бытия. Напротив, материя с ее низшими каузальными закономерностями движения ни в каком случае всей полноты бытия охватить и понять не может. Философия Гегеля никак не стоит на голове, как думал Маркс*, но, напротив, твердыми ногами стоит на земле, а голова ее возвышается до пределов всеобъемлющего космоса и видит правильное соотношение низшего и высшего. Как раз марксизм ставит человека вверх ногами, засовывает его голову в землю, постоянно утверждая, что голова лишь отражает низшие закономерности материи и природы. Не Гегеля, а свою собственную философию Маркс поставил вверх ногами и в этом усмотрел свою главную заслугу и оригинальность, но удержаться в этом неестественном положении ни минуты не мог и, желая рассуждать научно, постоянно возвращался назад к Гегелю и к немецкой философии.

Преимущество «объективного идеализма» Гегеля в понимании культуры и истории, в понимании человека с его хозяйством, техникой, правом, государством, искусством и религией настолько очевидно, что об этом не может быть спора в современной социальной философии и философии истории.

Заслуги Гегеля и немецкого идеализма в анализе основных категорий духовной культуры, личности и свободы совершенно несомненны. Однако это не делает нас гегельянцами: существует один пункт, в котором весь этот классический идеализм остается принципиально неправым: низшие ступени подчинены высшим, но не всецело. Дух не имеет абсолютного господства над подчиненной ему материей. Его «снятие», формирование, одухотворение, его поднятие низших ступеней на высшие — не абсолютно: низшие закономерности продолжают действовать самостоятельно, далеко не всегда подчиняясь высшим и на каждом шагу их нарушая. Так, инстинкты, страсти, бессознательное влечение далеко не всегда подчиняются разумному сознанию, духовным суждениям оценки, основным целям духовной культуры. Индивидуальные и классовые интересы далеко не всегда подчиняются «передовым идеям», высшим идеалам социальной политики и справедливости. Такое соотношение мы встречаем на всех ступенях бытия: бессознательная жизнь души далеко не всегда подчиняется сознанию; органические процессы в существе человека далеко не всегда подчиняются его разумным желаниям и гигиеническим велениям. Наконец, даже в пределах организма низшие функции часто ведут самостоятельное существование, нарушая подчинение высшим функциям и вступая с ними в конфликт. Даже физико-химические процессы, так прекрасно использованные организмом во всех его биологических функциях, далеко не всегда остаются послушными. Напротив, они ведут свое автономное существование совершенно индифферентно к задачам и целям органической жизни, а потому часто игрою своих случайных сил угрожают органической жизни, ее отравляют и разрушают.

Такое соотношение ступеней мы встречаем во всех сферах бытия: высшая ступень постоянно борется с низшей. Человек постоянно борется с природой и даже со своей собственной природой. Всюду и везде в соотношении ступеней существует *иррациональное*, существует досадное неподчинение низших ступеней высшим, существует сфера «случая», и вся культура и цивилизация есть в сущности борьба с автономной игрой природных сил, со случаем. Этот иррационализм в общей структуре бытия

был непонят и недооценен Гегелем: не в том ошибка идеализма, что он не видит того, что материя есть первое условие всякого духовного творчества; его ошибка состоит в том, что он не видит иррационального сопротивления материи, которое Платон считал источником зла.

Для Гегеля дух всецело «снимает» материю, т. е. вбирает ее в себя, всецело преобразует и формирует, всецело одухотворяет. Таким образом, последней реальностью остается Абсолютный Дух, мировой разум, полная рационализация всего существующего («все действительное — разумно и все разумное действительно»)*. Что касается всего того, что иррационально и случайно, то оно не существенно, не стоит внимания или, в конце концов, в силу «лукавства разума» (*List der Vernunft*) ему же принуждено служить и подчиняться**.

Это «лукавство разума», выражающее собою своеобразный оптимизм Гегеля и его уверенность, что Провидение в конце концов умеет использовать для себя все случайные индивидуальные своекорыстные и греховные побуждения человека, имеет своим антиподом пессимизм Маркса и скептицизм современной психологии бессознательного, который «лукавству мирового разума» противопоставляет аналогичное и конкурирующее с ним *лукавство инстинктов* и бессознательных влечений. Если первое состоит в том, что игра личных целей и стремлений, сама того не подозревая, осуществляет в истории народов высшие цели мирового разума, то второе состоит в том, что инстинкты, влечения и интересы с поразительным лукавством и лицемерием умеют прикрываться высшими духовными целями, велениями разума, императивами морали.

Здесь существует любопытная аналогия между стремлением Маркса открывать во всякой «идеологии» своекорыстный классовый интерес — и методом современной психологии бессознательного; последняя тоже утверждает, что сознательные идеи часто скрывают за собою и маскируют подсознательные влечения и инстинкты, в которых человек не хочет себе сознаться. Если следовать этому методу заподозривания и разоблачения скрытых мотивов, нетрудно открыть, что за диалектикой «отрицания отрицания» скрывается риторика «экспроприации экспроприаторов», а за этой последней скрывается «грабь награбленное»***, иначе говоря, атавистический массовый инстинкт грабежа и убийства. Современный психоанализ легко может показать, какие индивидуальные и массовые

комплексы скрываются за этой революционно-пролетарской идеологией: это, прежде всего, комплекс неполноценности (*Minderwertigkeitskomplex*), жажда отомщения и жажда власти. («Кто был ничем, тот станет всем!»)*

Маркс, однако, никогда не применяет этого метода к самому себе и своей идеологии. Он релятивизирует и заподозривает все «идеологии», за исключением своей собственной (подобно тому, как он прилагал моральное суждение и осуждение ко всем, кроме самого себя). Пролетарская идеология объявляется единственно истинной и абсолютной. На ней диалектика материализма кончается, «отрицание» умолкает и насильственно подавляется, история мысли останавливается. Однако последовательная диалектика должна была бы признать относительность пролетарской идеологии: вся она имеет значение лишь как выражение интересов одного класса в одну историческую (капиталистическую) эпоху. С уничтожением капитализма и, следовательно, пролетарского класса, вся его идеология и весь марксизм должны потерять ценность и значение и из этого отрицания должна родиться какая-то другая, совершенно новая идеология. Если идеологией пролетариата был материализм, то этой новой идеологией должно быть отрицание материализма.

Подлинная диалектика вскрывает здесь одно из фундаментальных противоречий марксизма, которое можно формулировать так:

— или все «идеологии» суть лишь замаскированные интересы, идея абсолютной правды и справедливости есть фикция — и тогда идеология марксизма не объективная истина, а лишь преходящее выражение интересов одного класса в одну историческую эпоху;

— или же напротив: марксизм есть объективная истина, пролетариат не просто защищает свои интересы (как то делает буржуазная и всякая иная идеология), но осуществляет идею *правды и справедливости* в истории — и тогда эта идея правды и справедливости не есть фикция, тогда идея движет историей и тогда прав Гегель в своем «объективном идеализме».

Отрицание вечных истин, вечных принципов правды и справедливости, о котором так яростно кричит марксизм, в конце концов не удается: оно уничтожает само себя. Несмотря на свой имморализм, Маркс непрерывно морализирует (см. выше, гл. 22, стр. 83) и в своих моральных суждениях и осуждениях признает и утверждает еди-

ный абсолютный принцип этики, притом годный «для всех времен и народов» — это принцип отрицания *эксплуатации*: эксплуатация есть зло всегда и везде, в рабочем, в феодальном и, наконец, в капиталистическом; ее противоположность — свободное взаимодействие без угнетения — есть искомое добро везде и всегда. Эта идея дает смысл борьбе классов, это она дает *правду* одному классу перед другим, дает свою санкцию пролетариату, как избранному народу (в абсолютной правоте которого Маркс никогда не сомневался), это она ведет к мессианскому идеалу всемирного коммунизма, это она движет историей.

«Абсолютная идея» Гегеля торжествует — его диалектика сильнее. «История есть прогресс в сознании свободы». Против этого афоризма Гегеля Маркс ничего не может сказать. История есть проявление *творческого духа*. История и материализм — две вещи несовместные.

Все попытки исправить Гегеля, повернуть его вверх ногами, использовать его диалектику для целей «материализма» кончаются у Маркса самой позорной неудачей. Всякая «академия марксизма», способная к настоящей диалектике, непременно придет назад к Гегелю или, вернее сказать, вперед к Гегелю и к его философии духа. Маркс и Энгельс исправляют и извращают у Гегеля то, что как раз является верным и ценным: его философию духа, как основу понимания культуры и истории.

Недостаточность и ущербность системы Гегеля состоит, как мы видели, в его абсолютном рационализме и интеллектуализме, в том, что он признает всесилость «сознания», понятия, идеи. Эпоха Гегеля не подозревала о существовании *бессознательного* в психологии и игнорировала *иррациональное* в знании, бытии и творчестве. Этого недостатка ни Маркс, ни Энгельс заметить не могли, ибо сами были интеллектуалистами и рационалистами, считали материю абсолютно познаваемой и верили во всемогущество науки.

Современная философия ставит огромную проблему иррационального и бессознательного, которая уводит нас от метафизической системы абсолютного Духа Гегеля, но она несколько не уничтожает иерархической системы ступеней бытия, не уничтожает понятия «снятия» и не уничтожает высшего и доминирующего положения *Духа*, который предполагает и в каком-то смысле содержит в себе все ступени бытия (в своем познании, в своей онтологи-

ческой обусловленности и в своем действии). Пусть дух не всесилен, но он все же доминирует и подчиняет себе психику, органическую и неорганическую природу, ибо если бы он не доминировал и не формировал материю, то его бы просто не существовало: не существовало бы техники, цивилизации, хозяйства, права, науки, культуры, вообще творчества. То же самое соображение имеет место по отношению ко всем другим ступеням бытия: если бы организм совсем не умел вбирать в себя («снимать») и использовать неорганическую материю, то организм вообще бы не существовал, а существовала бы одна неорганическая материя⁴⁰.

Если современная аналитическая психология показывает, что бессознательное не всегда подчиняется сознанию, то это делается не для того, чтобы дискредитировать сознание и отказаться от его доминирующей роли, но, наоборот, для того, чтобы посредством научного проникновения в ранее неведомую область дать сознанию большую сферу свободы и власти. Бессознательное действительно обладает огромной властью в индивидуальной и массовой психологии, властью, о которой мы раньше не подозревали, оно даже часто подчиняет себе сознание, прикрывается его «идеологией», пользуется его диалектикой. И все же как раз открытие бессознательного составляет величайшее завоевание духа, ибо он освобождается при помощи понимания своей зависимости, своей подчиненности «автономным комплексам», которую он ранее не признавал. Аналитическая психология есть своеобразная *психотехника*, научное открытие и техническое изобретение творческого духа.

Аналогично этому, разоблачение «идеологий» у Маркса и сведение их к замаскированным интересам отнюдь не означает дискредитирования объективно верных *идей*, не означает релятивизма, сводящего все идеи к материальным интересам. Наоборот, оно означает противопоставление «идеологий», выражающих корыстные интересы одного класса, и «идей», выражающих идеал бесклассового общества и осуждающих эксплуатацию. Только последние получают название «*передовых*» и противопоставляются «вульгарному материализму» («Диамат», стр. 16).

Однако что означает «вперед» и что означает «назад»? Для этого надо дать направление. И направление дается идеей, выражающей конечную цель бесклассового коммунистического общества. Признание такой *ведущей идеи*

устраняет всякий «вульгарный материализм» и восстанавливает признание творческого духа как единства познания и воли.

33. ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭКОНОМИЗМ

Выставленный нами тезис мы можем считать доказанным: материализм не может понять и обосновать ни экономики, ни истории. Экономика и материализм — две вещи несовместные; история и материализм — две вещи несовместные (см. выше, гл. 27).

Окончательное изгнание вульгарного материализма из истории и социологии завершается тогда, когда мы убеждаемся, что производственный процесс есть торжество духа над материальной природой, что хозяйство всецело входит в сферу цивилизации и культуры, в сферу духа.

Теперь спрашивается: что остается в марксизме, в его философии истории и социологии после изгнания материализма? Остается утверждение преимущественной направленности духа, т. е. общественного интереса, общественного сознания, общественного творчества на производство материальных благ; остается основной тезис, что в сфере цивилизации и культуры хозяйству принадлежит доминирующая и определяющая роль, что среди всех видов человеческой активности хозяйственная активность занимает центральное место. Такую точку зрения можно назвать *экономизмом*, но отнюдь не материализмом. Марксизм, принужденный отказаться от вульгарного материализма, приходит к *историческому экономизму*. Такой термин верно выражает его вынужденное отступление.

Культура и цивилизация объемлет всю систему человеческого труда и творчества, всю систему различных форм активности. Сюда относится активность техническая, научная, экономическая, политическая, художественная и, наконец, религиозно-этическая. Все эти различно направленные активности не стоят рядом индифферентно, но взаимно обуславливают друг друга, представляют собою *систему* взаимодействия. И вот, исторический экономизм утверждает, что экономический процесс есть как бы перводвигатель, определяющий и обуславливающий все виды активности и, следовательно, всю историческую судьбу общества («способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще») («Диамат», стр. 32. Цитата из Маркса)*.

Но какого рода эта обусловленность? Обусловленность причинной необходимости или свободной целесообразности? Обусловленность определяющего и достаточного основания или лишь одного из условий возможности (*conditio sine qua non*)? На это нет точного философского ответа. Сказано только «определяет, обуславливает», является фундаментом, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка (там же, стр. 32), является «силой, определяющей физиономию общества» (там же, стр. 17—19).

Посмотрим, что можно извлечь из этих неясных, неточных и ненаучных ответов. Может ли производственный процесс определять *физиономию общества* (его идеи, взгляды, политические учреждения)? Рабовладельческое хозяйство одинаково существовало в Греции, Риме, Египте, Иудее, Вавилоне, даже в Америке нового времени и в других странах, оно одинаково занималось земледелием и скотоводством и пользовалось почти теми же орудиями до изобретения современных машин. Можно ли из этой однородности рабовладельческого хозяйства вывести и понять бесконечное многообразие древних культур и эпох, с их идеями, верованиями, учреждениями?

Если бы хозяйство определяло *физиономию* культур и эпох, то всякая история сводилась бы к истории хозяйства, и история религии, права, науки, искусства, философии была бы просто не нужна. Мертвая скука такой истории, которая повествовала бы нам о том, что сначала было рабовладельческое, а потом феодальное и, наконец, капиталистическое хозяйство, что люди сначала пользовались каменными орудиями, а потом железными, и, наконец, паром и электричеством, делала бы такое повествование о народах и эпохах никому не интересным в силу его *безличности*, бессодержательности.

Вся полнота жизни исчезает из такой «экономической» узости кругозора: исчезает любовь, семья, власть, исчезают завоеватели и покорители государств, подвиги героев, преступления, исчезает трагическое и комическое, исчезает случай, судьба, индивидуальность, исчезают философы, пророки, полководцы, поэты, все те, которые презирали всяческую экономику; исчезает все возвышенное, потрясающее и изумляющее в истории, и вместе со всем этим исчезают *физиономия* и дух времени и народов, составляющие подлинное содержание истории. Остается «история производителей материальных благ, *история трудящихся масс*» («Диамат», стр. 21). С точки зрения

строгого марксизма остается лишь описывать орудия производства, определяющие их жизнь: сначала они пахали сохой и плугом, а потом трактором, сначала они были рабами, потом крепостными, потом ремесленниками, потом пролетариатом.

Физиономия человека дается целостным впечатлением *всех* черт его лица, а никак не одной какой-либо черты. Характеристика личности, характеристика народа объемлет всю систему разнообразно дифференцированной человеческой активности, а не одну какую-либо ее функцию. Можно ли определить существо личности из того, как и чем она добывает средства существования? Это имеет значение, но чем больше личность, тем меньше это значит. Можно ли понять личность Христа из того, что он был плотником? Личность ап. Павла из того, что он делал палатки? Личность Якова Беме из того, что он был сапожником? Личность Платона из того, что он был рабовладельцем? Личность Пушкина из того, что он был помещиком? Личность Энгельса из того, что он был капиталистом?

Точно так же великую культуру Египта с его астрономией и религией нельзя понять из разливов Нила и земледелия илотов, как это хотел Маркс. Сказать, что фараоны и жрецы существовали рабским трудом, что их храмы и пирамиды обусловлены «орудиями производства» — значит сказать нечто верное, но лишенное всякого смысла, как не отвечающее на вопрос. Вопрос идет о смысле этих пирамид, о разгадке сфинкса египетской культуры, о том, что выражает собою всеобъемлющий египетский *стиль* жизни в отличие от греческого и римского. Ибо «*le style c'est l'homme*»*, стиль — это человек, стиль — это народ. Вот в чем состоит задача историка: показать всеобъемлющую форму всех видов труда и творчества народа во всех ее завершенных воплощениях и незавершенных заданиях и устремлениях. Ее нельзя свести к одной низшей функции материального производства.

Нельзя свести богатство конкретной действительности к одному из условий его возможности. Сказать, что игра Листа *обусловлена* беглостью его пальцев и наличием инструмента — не значит определить музыкальную физиономию Листа. Сказать, что построение дома *обусловлено* производством кирпичей — не значит понять архитектуру дома и его стиль. Сказать, что производство материальных благ есть *conditio sine qua non* (отрицательное

условие) всякой культуры и цивилизации — значит сказать нечто само собою разумеющееся, но к этому отрицательному условию должно прибавиться множество положительных условий, множество других творческих активностей, без которых нет никакой культуры и цивилизации, без которых невозможно даже само производство (таковы наука, право, власть, искусство, религия).

Мы уже несколько раз показывали несостоятельность метода «сведения» к низшему (объяснение через «не что иное» по такой схеме: «не что иное, как движение мозга», «не что иное, как атомы», «не что иное, как борьба за существование», «не что иное, как классовый интерес»... и т. п.). Гораздо совершеннее метод *возведения* к высшему: физиономия личности постигается не из того, каковы ее *средства* существования, а из того, каковы ее *цели* существования. Личность Пушкина постигается из того, во что он верил, в чем он видел смысл жизни, что он ценил, кого он любил и кого ненавидел и, главное, каково было его творчество, в котором отражался его духовный лик.

Тем же самым путем постигается «физиономия» народа: из его верований, из его святынь, из его познаний, из его мудрости, из его вкуса к красоте, из его нрава, из его организации власти и подчинения и, наконец, из его хозяйства. Только вся эта система как органическое целое составляет *духовный лик* культурной нации. Через «не что иное» здесь ничего не объяснишь. Можно ли об этом целом сказать: «не что иное, как экономический процесс»? Нет, как раз *все иное*, что стоит выше экономического процесса, что дает ему смысл и ценность, составляет сущность целого, которое содержит в себе и этот экономический процесс, как низшее условие возможности.

34. ИСТОРИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ

Марксизм может, однако, возразить, что он не отрицает всей этой высшей сферы духовной культуры, он не отрицает, что существует не только «материальная жизнь общества» (которая, как мы видели, означает процесс производства), но еще и «духовная жизнь общества» («Диамат», стр. 17). Он утверждает только, что экономическое производство *первично*, а духовная жизнь *вторична*. Но что означает эта «первичность» и «вторичность»? Можно ли сказать, что кирпичи первичны, а строитель вторичен? или что инструмент первичен, а музыкант вто-

ричен? Или вообще, что «орудия производства» первичны, а тот, кто их изобретает и ими пользуется, вторичен?

Здесь видна вся неясность в понятиях «первичности», «обусловленности» и «определения» (см. выше, гл. 33). Условие возможности не есть достаточное основание, не есть производящая причина: кирпичи не производят дома, инструмент не создает музыки. Категория причины и следствия здесь недостаточна; здесь для понимания совершающегося необходима категория цели и средств. Инструмент есть средство, музыка есть цель; техника и экономика есть средство, вся система духовной культуры есть цель.

И только дух, только субъект воли и знания ставит себе цели и выбирает и изобретает средства (см. выше, гл. 24). Он сам *первое* всех своих целей и средств. Духовная личность (коллективная и индивидуальная) есть действующее лицо истории, она *первое* всех своих отдельных функций. Это «дух», субъект превращает материю в «материал», делает ее средством для своих целей. Это дух, субъект ставит вопрос: с чего начать? И он может начать с низшего, с отыскания материалов и изготовления орудий, нисколько не становясь «материалистом» и не теряя из виду своих высших духовных целей.

Так, Платон говорит, что для создания государства нужны, *во-первых*, ремесленники и земледельцы («поильцы и кормильцы» общества)*, иными словами, нужно экономическое производство. Признает ли он «экономический фундамент» общества? Да, при всем своем «идеализме» вполне признает, но *первое* всякого фундамента будет желание строить, будет сам строитель и идея целого здания, ради которого возводится фундамент. *Первое* всякого производства будет сам производитель, который не исчерпывается одним производством, но требует развития и применения всех своих духовных активностей, требует участия во всей системе цивилизации и культуры.

Производитель («трудящийся») как раз наиболее страдает от того, что одним производством исчерпывается вся его жизнь. Трудящийся производит *средства* к жизни, но *цель* от него ускользает (*Vitam propter vivendi perdere causam* — Ювенал)**, и он спрашивает себя: ради чего я в конце концов тружусь? В этом чувстве заключается уже принципиальное неприятие *экономизма*, принципиальное отрицание того, что экономический процесс производства составляет главную ценность и сущность жизни.

Но этого сам Маркс не решается утверждать. Он

принужден признать, что «царство свободы... лежит по природе вещей по ту сторону настоящего материального производства». Как бы ни был усовершенствован и рационально организован процесс общественного производства, продолжает Маркс (а эта организация производства есть уже некоторая свобода, освобождающая от слепой силы природы в этой области), однако это все еще царство необходимости: «По ту сторону этого царства начинается то развитие сил человека, которое имеет значение *самоцели*, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести только на царстве необходимости, как на своем базисе» («Капитал», том III (2), стр. 355. Ср. том I, стр. 493, 476)*.

Эти слова важны для нас потому, что в них заключается невольное признание *идеалистического* принципа культуры и истории. Маркс принужден здесь мыслить и выражаться в терминах и категориях немецкого идеализма. Фихте, Шеллинг и Гегель могли бы подписаться под каждым словом. Всякий материализм и всякий экономизм оставлены: дело идет об «освобождении духа от изначального проклятия связанности материей» (Маркс), дело идет о том, что лежит «по ту сторону материалистического производства», а там лежит *свободная личность как самоцель* с ее идеалом, ибо она выражает высшую ценность и цель жизни, по отношению к которой экономическое производство низводится на ступень подчиненного средства, на ступень первого духовного шага к овладению слепой силой природы.

35. ЗАВИСИМОСТЬ ЭКОНОМИКИ ОТ ПРАВА, ИСКУССТВА, РЕЛИГИИ

Все же этот «первый шаг» остается первым. Только на *базисе общественного производства* может расцвести царство свободы, царство культуры и духа. Образ «фундамента и надстройки» постоянно возвращается в марксизме. И здесь он призывается на помощь, чтобы наглядно изобразить тот способ, каким хозяйство «определяет и обуславливает» духовную жизнь, духовную культуру (см. выше, гл. 33).

Мы уже видели при решении антиномии свободы и необходимости, что этот образ сам по себе отнюдь не служит к доказательству экономического материализма; напротив, он выявляет духовное творчество строителя и

характеризует особую духовную установку (см. выше, гл. 21, 22). Теперь нам предстоит показать, что не только материализм, но и экономизм, как духовная установка, как особое направление творчества, не может быть признан основой, базисом всей системы культуры.

Так мы говорили, что если даже образ фундамента и надстройки признать верным и ценным, то из него вытекает обратное тому, что хотел доказать марксизм. Поэтому мы сами часто пользовались этим образом против марксизма. В дальнейшем диалектическое развитие не допускает этого. Мы утверждаем, что образ фундамента и надстройки вообще не пригоден для понимания культуры, как системы многообразных активностей, для понимания того места, какое экономическая активность занимает в этой системе.

В самом деле, что содержит в себе экономический *фундамент*? Он означает общественное производство и содержит в себе технику и социальную организацию (орудия производства и производственные отношения). («Диамат», стр. 19).

А что содержит в себе *надстройка*? Она означает право и политику, «социальный, политический и духовный процессы жизни вообще» (там же, стр. 32) и в качестве таких духовных процессов, конечно, прежде всего, науку, философию и религию.

Но техника целиком покоится на науке, на всей системе наук; техника есть технология, т. е. особая наука, связанная с другими. *Техника построена при помощи науки*. С другой стороны, социальная организация определяется тем, «в чьем владении находятся средства производства» (там же, стр. 23). Социальная организация невозможна без организующей власти и регулирующих норм. *Социальная организация построена при помощи права и государства*.

Но наука, право, политика относятся к надстройке, а общественное производство (техника и организация) к фундаменту. Выходит, что надстройка строит фундамент. Все отношение можно опрокинуть, сказав, что наука и власть обосновывают технику и организацию и тогда надстройка делается фундаментом, а фундамент надстройкой. На самом же деле, истина состоит в том, что не существует никакого фундамента и никакой надстройки, а существует *взаимодействие и взаимозависимость* различных функций труда и творчества, интегрально входящих в единую всеобъемлющую систему

культуры. Одинаково верно сказать: наука, политика и духовная жизнь обусловлены уровнем техники и организации хозяйства; и обратно: техника и организация хозяйства обусловлены уровнем науки, действующим правом, направлением политики.

Чем больше мы вглядываемся во все то, что содержится в так называемом «экономическом фундаменте» у Маркса, тем более расширяется это содержание. В конце концов оно объемлет всю сферу труда и творчества, все, что Маркс называет «общественным производством своей жизни» (см. выше, гл. 29). Все формы человеческой активности здесь присутствуют, взаимодействуют и обуславливают друг друга: физический труд, духовное творчество, наука, техника, право, политика, искусство и, наконец, религия. Никакой изолированной экономики не существует: в экономическом процессе присутствуют и действуют все другие формы творческой активности.

Это очень легко показать по отношению к правовому урегулированию, которое везде присутствует в каждом экономическом явлении. Штаммлер впервые указал, что нет ни одного экономического понятия, которое не содержало бы в себе юридической категории: так, например, «капитал» предполагает право собственности, «товар» предполагает куплю-продажу, «зарплата» предполагает рабочий договор, «прибавочная ценность» предполагает договор и собственность, и, наконец, вся структура правовых и хозяйственных отношений предполагает право властвования и обязанность подчинения. Таким образом, можно сказать, что право пронизывает, формирует и обосновывает всю экономическую жизнь.

Существуют отрасли производства, которые целиком определяются и обуславливаются тем, что происходит в науке и философии, в сфере идейных исканий. Достаточно подумать о производстве книгопечатания: появление новых книг, журналов, газет целиком определяется появлением новых идей и духовных течений. От силы и влиятельности этих идей зависит тираж печати и самая форма продукции. Взаимодействие активности здесь выступает особенно ясно: сила идеи определяет продукцию печати, и, с другой стороны, продукция печати служит распространению идей. Следует, однако, пожалуй, отдать преимущество идейному импульсу и сказать, что огромный тираж «Коммунистического манифеста» вызван успехом коммунистической идеи, а не наоборот.

Совершенно так же нетрудно показать, что прозаичес-

кая область экономики проникнута активностью искусства, его новыми исканиями, его суждениями о вкусе. Достаточно подумать о *стиле* мебели, домашней утвари, одежде, о стиле домов, о модах, рекламах, картинах и украшениях, разбросанных повсюду и проникающих почти во все виды производства.

Наконец, религиозно-этические мотивы точно так же определяют направление общественного производства. Оно определяется потребностями и желаниями человека. Но какие потребности заслуживают удовлетворения и внимания и какие должны быть всячески подавляемы — это решается прежде всего религиозно-этическим идеалом: он определяет, допустима ли роскошь или необходима строгая аскеза. Спартанская, средневеково-монашеская и, наконец, пуританская духовная установка совершенно меняет характер продукции, и не только черная одежда монахов определяется религиозными мотивами, но и черный цвет официального мужского костюма ведет свое происхождение от аскетического идеала пуританской Англии.

Макс Вебер в своих классических трудах по религиозной социологии* показал, какое огромное значение имела этика и религия аскетического протестантизма для развития капитализма. В Англии и в Америке, в этих странах наиболее развитого капитализма, основным движущим нервом этого последнего является вовсе не жажда стяжания и не мотив эцикурейского благосостояния, а исключительно особая религиозно-этическая установка, особое понятие долга, к которому призван человек в силу своей профессии, в силу свыше предопределенного места, которое он занимает в обществе. Так, предприниматель обязан увеличивать свой капитал и расширять свое предприятие вовсе не в силу корыстных целей, а в силу абсолютного профессионального долга. Только такая «мирская» аскеза могла дать такую концентрацию энергии, которая с религиозным рвением создавала мощный американский и английский капитализм. Квакеры и меннониты были известны своим богатством**.

Вся мировая история показывает нам определяющее влияние религии и этики на всю сферу производства: вся мощная техника античного и средневекового строительства подчинена религии (храмы, гробницы, пирамиды), она совсем не «экономична» и не экономна, но аскетична, духовна и полна жертвенности. Тысячелетний уровень техники и хозяйства в древних цивилизациях Китая и

Индии можно понять только из религиозно-этической установки этих культур. Только этико-религиозный «фундамент» может объяснить, почему в этих странах не существовало «надстройки» *индустриализма*: признание внешнего мира иллюзорным обосновывало этику отрешенного идеализма и аскетизма в Индии; пассивно-созерцательная установка духа в даосизме отрицала европейский пафос строительства цивилизации. Иной смысл жизни создавал иную культуру: «не стоит научно познавать этот иллюзорный мир и технически строить новые иллюзии цивилизации». Когда радикальный буддизм распространился в Индии, в некоторых местностях совершенно прекратилось земледелие в силу того, что распаивание земли убивает множество живущих там существ (червей, личинок, насекомых и пр.), а такое убийство религиозно недопустимо в силу закона сострадания. Отношение даосизма к технике лучше всего характеризуется следующим символическим рассказом: некто видит крестьянина, черпающего воду простым ведром из колодца, и спрашивает его, почему он не устроит насоса для сокращения своего труда; но крестьянин отвечает: я и сам знаю, что существует такая машина, но стыжусь ею пользоваться; мудрецы сказали нам: кто пользуется машиной, у того становится машинное сердце и тот сам превращается в машину. Трудно лучше выразить иное понимание высшего смысла культуры, прямо противоположное всякому европейскому и американскому индустриализму.

Нечто аналогичное мы имеем в западноевропейской средневековой культуре: она не обладала точным естественным, машинной техникой и индустрией единственно потому, что не признавала эти области познания и земного устройства абсолютно ценными (своеобразное презрение к технике и экономике было и у рыцарей, и у монахов). Не потому средневековая культура молилась и искала спасения души, что не имела индустрии, а потому не имела индустрии, что всецело была занята спасением души. Огромная умственная и волевая энергия была направлена совершенно в другую сторону — в сторону мистики, теологии, аскетизма, религиозного искусства, религиозной организации жизни и религиозных войн. Достаточно взглянуть на систему средневековой культуры с ее папской властью, монашескими и рыцарскими орденами, чтобы тотчас признать, что религия здесь вовсе не была «надстройкой», но, напротив, сама строила все и

была архитектурой всего здания. Своими готическими острями она указывала на то, что ее можно понять только сверху, а никак не снизу.

Аналогично Крещение Руси со всеми его последствиями трудно объяснить экономическими причинами. Киевский и московский периоды русской истории определяются преимущественно религиозной идеологией во всех областях культуры. Главный трудовой класс — крестьяне — получает свое наименование от христианской религии.

36. ВЛАСТЬ РЕЛИГИИ И ИДЕИ В ИСТОРИИ

Собственно все философы атеизма — и Лукреций Кар, и Фейербах, и Маркс — признавали, что доселе всегда и везде религия была ведущей силой культуры и истории: это *она* говорила, что делать, что строить, к чему стремиться, как себя вести. Поэтому она никак не была «надстройкой», но, напротив, сама строила все и была архитектором всего здания культуры. Безрелигиозных культур до сих пор не было. Маркс утверждал только, что отныне должна начаться безрелигиозная цивилизация.

Вражда к религии Маркса и Ленина есть как раз признание исторического суверенитета, исторической власти религии: эта власть должна быть свергнута; отныне должна начаться новая эра суверенитета хозяйства, техники, индустрии. Таким образом, совершенно неверно, что суверенитет хозяйства есть закон истории, что он существовал везде и всегда; если бы это было так, то что означал бы экономизм, что означал бы «воинствующий материализм», с кем бы он воевал? Со своим собственным фундаментом, вечность и незыблемость которого он утвердил?

Невозможно также отрицать значение идей в истории, поскольку они способны организовать и вести за собою массу (как это признается диалектом). Два грандиозных примера показывают нам полную несостоятельность и непригодность исторического экономизма для их понимания: это чудо Америки и чудо русской социальной революции. Русская революция произошла совсем не там, где она должна была произойти: не в стране развитого капитализма и многочисленного пролетариата, а в стране земледельческой, неиндустриальной, с подавляющим большинством крестьянского населения.

Русская революция противоречит всем установленным Марксом законам необходимого развития капитализма и необходимого перехода централизованного капитала и мощной индустрии в руки огромной пролетаризованной массы индустриальных рабочих. Русская революция целиком строилась на *идеологическом фундаменте*, заложенном русской радикальной интеллигенцией, теоретиками-марксистами и профессиональными революционерами, которые нисколько не считались с законами экономического развития и решили перескочить через необходимость развитой индустрии и пролетаризованного крестьянства. Не идеи подчинялись здесь экономической действительности и отражали ее, а, напротив, экономическая действительность была сломлена и перестроена по требованию коммунистической идеологии, принуждена была отражать коммунистическую идею*.

Чудо Америки является прямо противоположным: мы имеем поразительный факт отсутствия революционных социалистических партий в стране высокоразвитого и концентрированного капитализма с многочисленным рабочим классом (марксистские авторы без всякого успеха трудились над этой проблемой). Основная причина чисто психологическая и идеологическая: американский капитализм возник в особой этической и религиозной атмосфере, которая санкционирует капиталистическую прибыль («профит») как законную награду за личные способности и усилия, посланную свыше. Каждый пролетарий гораздо больше интересуется в США тем, как бы самому стать капиталистом, нежели тем, как свергнуть капитализм. К этому присоединяется еще уважение к ручному труду, унаследованное от предков-пионеров, единственной аристократии страны, и вытекающее отсюда отсутствие всякого комплекса неполноценности.

Религиозные и идеологические функции духа имеют свое собственное автономное развитие, которое, как мы видели, изменяет структуру общества и, следовательно, структуру хозяйства. Вся история свидетельствует о та-

* Все эти удивительные явления и затруднения истмат не пытается отрицать, но с необыкновенной простотой думает объяснить их обратным воздействием идей на экономический фундамент. Однако такое обратное воздействие, как мы уже выяснили, является для последовательного материализма совершенно необъяснимым и прямо противоречит основному тезису Маркса, что организация производства и экономический фундамент однозначны и всецело определяют идеологию общества.

кой автономии идей: если идеология социализма есть выражение интересов рабочего класса и если она соответствует известному экономическому состоянию общества (а именно капитализму) и, следовательно, состоянию техники и производства, то как объяснить то, что социалистические системы существовали при отсутствии пролетариата, капитализма, при совершенно других «производительных силах», одним словом, совершенно независимо от «экономического фундамента»?

В этом смысле настоящим чудом является система Платона, которая как образец коммунизма осталась в сущности незыблемой, явилась образцом непрерывного подражания, к которому коммунизм современный не прибавил ничего принципиально нового. Коммунизм Платона столь же идеалистичен, как и социализм Фихте. Это не мешает ему принимать во внимание материальные интересы хозяйства, но он подчиняет их суверенитету этической идеи.

Коммунистическая идея Платона обогнала экономическое развитие своего времени на двадцать три века, указав ему на бесконечно далекую идеальную цель. Как могла существовать идеология, принципиально отрицавшая рабство (как это делали греческие софисты) как раз в то время, когда хозяйственная необходимость рабства была очевидна (напр., Аристотелю)*? И при этом рабство отрицалось вовсе не рабами, а как раз свободными и привилегированными философами. Подобно этому в России дворяне желали и требовали освобождения крестьян, что явно не соответствовало их «интересам».

Быть может такие мыслители-идеалисты непролетарского происхождения суть редкие исключения? Как раз наоборот: они являются правилом. Идеология социализма нисколько не является продуктом пролетариата: Маркс происходил из зажиточной буржуазии, Энгельс был капиталистом, Сен-Симон — аристократом, Платон был царского рода, Ленин — дворянином. Одним словом, если бы к занятиям социологией и философией допускались только лица «пролетарского происхождения», то мы не имели бы ни социализма, ни марксизма. Он был выработан интеллигенцией, т. е. представителями интеллектуальной культуры. Психология инстинкта приобретения или классового интереса ничего здесь не может объяснить. Мотив, явно противоположный как личному интересу, так и интересу своего класса, определяет возникновение этих двух идей.

37. БЕССОЗНАТЕЛЬНЫЕ ВЛЕЧЕНИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ФУНКЦИЯ ДУХА

Марксизм делает попытку подорвать самостоятельное значение религиозных, этических и философских идей указанием на скрытые стремления, на неосознанные интересы, которые стоят за ними. Здесь лежит точка соприкосновения с современной психологией бессознательного, об открытиях которой Маркс и Энгельс конечно ничего не подозревали.* Маркс стоит на точке зрения примитивной психологии «экономического интереса», усвоенной классической экономией английского капитализма. Может ли современная психология утверждать, что все идеи, стремления и верования можно свести к бессознательному «экономическому интересу»? Такое утверждение было бы смехотворным. Совсем иные содержания открываются при помощи анализа бессознательной сферы: основными инстинктами признаются, с одной стороны, сексуальное влечение (*libido*) Фрейда, с другой стороны — воля к власти Адлера. То и другое может действовать наперекор всякому личному самосохранению и всякому экономическому интересу. Мы не можем здесь коснуться подробнее результатов современной аналитической психологии. Скажем только, что она открывает (в исследованиях Юнга)* гораздо большее богатство сил и стремлений, действующих в бессознательном, нежели то, которое было указано Фрейдом и Адлером.

Содержание бессознательного и особенно коллективно-бессознательного угадывается при помощи непрерывной активности фантазии, этой основной психической активности, действующей во всех сферах творчества: в искусстве, в науке, в технике и, наконец, в мифотворчестве. Мифы и символы великих религий являются средством распознавания комплексов коллективно-бессознательного. И вот, мы должны признать, что существует особый изначальный религиозный инстинкт, который можно открыть в бессознательном и который отличается от всех других инстинктов и стремлений. Он превращается затем в сознательную направленность духа, которую можно назвать стремлением к абсолютному. Мысль Фейербаха, что в религиозной жизни происходит проекция человеческой фантазии, совершенно верна. Верно и то, что фантазия проецирует все то желанное и ценное, чего нам не

* Ибо эти открытия были сделаны значительно позже.

хватает в этом мире и что является образом, компенсирующим нашу земную юдоль⁴¹.

Но из этого нисколько не вытекает обесценение религиозной функции, как то думают ученые атеисты. Совершенно верно, что христианская религия (как и всякая великая религия) есть утверждение *абсолютно желанного*, которое обнимает всю сферу ценностей: истину, добро, красоту, торжество правды и справедливости во всем мире, гармонию космоса. В этой сфере ценного и желанного экономический интерес занимает весьма скромное и подчиненное место «хлеба насущного», которым одним не может быть жив человек.

Всю систему ценностей религиозное стремление воспринимает как нечто *абсолютное*. В абсолютизации заключается сущность религиозного импульса. Это он превращает табу, фетиша, идола в нечто абсолютное. Это он в конце концов приводит к истинно-сущему и истинно-ценному как к подлинному Абсолюту. Связь с абсолютным составляет неотъемлемую сущность человеческого духа, присутствующую везде и всегда. Связь с абсолютным не только мыслится, но и переживается в чувстве святого, священного, возвышенного, ибо высшая ценность, охватывающая всю систему ценностей, переживается как *святыня*. Такая святыня существует и в марксизме, и в позитивизме (как было нами показано выше, см. гл. 25). Существует «пролетарский миф» как особая абсолютизация того, что пролетариат должен признавать высшим смыслом жизни. Конечно, и Маркс, и Энгельс имели свой смысл жизни, свой революционный миф, свой Абсолют. Психологическая разница состояла в том, что истинная религия выражается в стремлении к возвышенному, к «сублимации», а у Маркса мы находим обратное влечение к *профанации*. Однако марксизм допускает профанировать только христианскую религию; напротив, профанация «пролетарского мифа» преследуется инквизиционным террором. По самому существу своему религиозная функция занимает особое место среди всех сознательных и бессознательных функций души и духа: как стремление к абсолютному она есть стремление к целостному, завершенному, всеобъемлющему, к тому, что существует и должно существовать «в конце концов». Именно она есть требование единого *миросозерцания*, к которому приводит религия и философия. Миф и символ есть первое древнейшее выражение единого смысла жизни, единого бытия, быть может, не выразимого во всех доступных

нам рациональных понятиях, и потому трансцендентного и, однако, всегда предполагаемого во всех наших исканиях и стремлениях.

Отсюда следует, что никакое «сведение» религиозного инстинкта к отдельным стремлениям и функциям души, сознательным и бессознательным, принципиально невозможно, ибо это означало бы сведение целого к части, системы сил к отдельной действующей силе.

38. СИСТЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ВСЕХ ФУНКЦИЙ ДУХА

Всякая история есть история культуры и цивилизации как единой системы различных функций духа и различных направлений активности. Эта система объемлет технику, экономику, право, политику, искусство, науку, философию и религию. Все эти функции находятся в состоянии взаимодействия, они взаимно обуславливают друг друга. Выражаясь языком Канта, можно сказать, что систему культуры нельзя понять при помощи категории *односторонней причинности*, ее можно понять только при помощи категории *взаимодействия*. Каждая из этих функций имеет в истории свое собственное автономное развитие: существует движение науки, развитие искусства, изменение политики и хозяйства. История народа необходимо обнимает все эти функции творчества в их взаимодействии. История одной экономики никак не может являться историей вообще. Исторический экономизм Маркса, конечно, не исчерпывает историю одной экономикой, но он делает движение хозяйства тем, что в науке называется *независимой переменной*.

Это значит, что от изменения формы хозяйства зависит изменение всех других форм и направлений культурного творчества; но само это изменение хозяйства несколько не зависит от них и в этом смысле является «независимой переменной». Такая точка зрения превращает экономику в одностороннюю причину всех функций культуры. Вот в чем состоит основная идея экономизма, наглядно выражаемая этим не совсем подходящим образом «фундамента и надстройки». Мы показали во всем предыдущем невозможность такого понимания культуры. Например, зависимость науки от техники и хозяйства существует. Но совершенно так же существует зависимость техники и хозяйства от науки. Зависимость произ-

водства от организации права и власти совершенно очевидна; но вместе с тем существует, конечно, и обратная зависимость формы права и власти от формы техники и производства. Эта последняя зависимость несколько не нарушает автономной сферы правового и политического творчества, она состоит только в том, что искусство организации *принимает во внимание* существующее состояние «производительных сил», и не больше. Совершенно аналогично религия несомненно воздействует на структуру права и государства, на организацию общества и, следовательно, хозяйства, но именно поэтому существует и обратное воздействие, ибо религия и ее идеология необходимо *принимает во внимание* существование права, государства и хозяйства. Такая «зависимость» религии от подчиненных функций культуры несколько не нарушает ее автономного положения: архитектор зависит от материала, материал обуславливает его творчество; музыкант зависит от инструмента, но из этого совершенно не следует, что материал и инструмент, функция каменщика и скрипичного мастера устраняет независимость и автономию архитектурного и музыкального творчества.

У Маркса мы встречаем далее попытку сузить и уточнить ту *независимую переменную*, которая определяет все историческое развитие и всю «физиономию» культуры: «с изменением и развитием *орудий производства...*» и в зависимости от них «изменяются производственные отношения людей» («Диалектика», стр. 21), иначе говоря, изменяется вся юридическая организация общества и прежде всего отношения собственности. Таким образом, орудия производства являются тем «революционным элементом», который изменяет структуру общества. «Сначала» изменяется техника, а за нею все производство и вся культура. Техника делается, таким образом, той *независимой переменной*, от которой зависят все изменения истории. «Экономика», в качестве независимой переменной, представляла то неудобство, что она включала в себя всю юридическую структуру общества, а с нею и всю ее культуру. Поэтому «экономизм» сводится теперь у Маркса к «технизму», или, точнее, к *технократии*.

На этих основаниях Маркс устанавливает исторический закон неизбежных столкновений «производительных сил» с «производственными отношениями», т. е. технических открытий с формами права и государства. Социальная революция обязана своим существованием техни-

ческой революции (см. знаменитую цитату из Маркса «Диамат», стр. 32). Вся история сводится, таким образом, к развитию технократии, к истории орудий производства.

Уродливость такого мирозерцания ясна сама собой. Техника не может быть «независимой переменной» в системе культуры уже просто потому, что здесь независимой переменной принципиально не существует: система есть взаимозависимость функций, органическое взаимодействие. Зависимость *технических открытий* от других культурных функций легко показать.

Прежде всего техника, как мы неоднократно указывали, зависит всецело от науки, от всех «революций», которые происходят в мышлении и познании. Далее, она зависит от того, на что направлен духовный интерес данной эпохи. Техника создает телескоп, строит музыкальный инструмент, изобретает книгопечатание, изобретает кинематограф. Техника может служить самым различным и притом совсем не «материальным» интересам духа. Она всегда *служит* чему-то и потому никогда не бывает независимой. Ей всегда дается направление духовной установкой сознания и воли. Не потому человек стал возделывать землю, что изобрел плуг; а потому он изобрел плуг, что он захотел возделывать землю. Не потому народы стали воевать, что они изобрели мечи, а потому они изобрели орудия войны, что хотели воевать. Война существовала и до железных орудий и существует независимо от всяких орудий, как комбативный инстинкт, как стремление к борьбе, к победе и к покорению. Техника взрывчатых веществ, прежде всего, обусловлена военным интересом; нормальный интерес к производству экономических благ вызвал бы совсем иные изобретения.

Можно ли свести смену исторических эпох к техническим революциям? Грандиозное крушение античного мира и переход к христианской эре не сопровождался и не был вызван никакими изобретениями новых орудий производства. Способ производства оставался тем же самым. Конец средневековья не был совсем обусловлен какой-либо новой техникой производства. Он был вызван угашением аскетического духа, поворотом духовного интереса к познанию бесконечного космоса, к свободному античному искусству, духовным рождением своеобразной индивидуальности, не связанной никакими коллективами. Открытия эпохи Возрождения вовсе не были направлены на новую технику производства.

То же можно сказать и о французской революции: она

не была обусловлена никаким техническим переворотом. Техника оставалась той же самой, как и при королях. Представим себе, что Сократ каким-то чудом перенесся бы в Лондон или Париж XVIII века. Какие технические изобретения могли бы его поразить? Он нашел бы то же самое мореплавание на парусах, ту же самую езду на лошадях и «колесницах», то же самое освещение при помощи ламп, наконец, тот же самый ткацкий станок и те же самые ремесла. Некоторую разницу он мог бы найти лишь в формах права и государства, которые его, однако, нисколько бы не изумили, ибо с монархией и народоправством он был отлично знаком. Чтобы вести свои диалоги в гостиных Лондона или Парижа, ему пришлось бы, однако, познакомиться с христианской религией и с историей философии. Таким образом, за двадцать с лишком веков в технике не произошло никаких грандиозных революций, а лишь небольшие усовершенствования и, однако, произошли огромные исторические сдвиги, катастрофы, смены царств и уничтожение народов. Вся эта бурная и трагическая история двадцати веков, конечно, не может быть сведена к этим незначительным усовершенствованиям орудий производства.

Настоящая техническая революция произошла в истории собственно только один раз, на рубеже XIX и XX столетий: здесь появилось электричество, двигатель внутреннего сгорания, телефон, телеграф, радио, кинематограф и авиация, наконец, сложная медицинская техника и гигиена. В таком мире Сократ был бы поражен и даже, пожалуй, растерян. Однако он тотчас понял бы, что имеет дело с огромным творческим завоеванием человеческого духа, преодолевшего косность материи. Он понял бы также, что огромное научное творчество предшествует этому перевороту.

Мы вступаем в новую эру индустриализма и присутствуем при некоторой новой духовной установке человека, вызвавшей этот индустриализм.

Сократ, конечно, заинтересовался бы прежде всего этой новой духовной установкой, он спросил бы по своему всегдашнему методу о смысле, о конечной цели всех этих завоеваний разума, о *том, ради чего* все это делается (этим он в свою очередь поставил бы в тупик многих «технократов» и безудержных поклонников индустриализации).

И вот тут стало бы сразу ясно, что техника сама по себе ни в коем случае не может «определить физиономию

общества», выразить характер общественного строя («Диамат», стр. 19), предопределить направление других автономных функций духа.

Техника всегда *служит* чему-либо, она есть совокупность средств, а не система целей. И вот, одна и та же техника, одно и то же орудие может служить прямо противоположным целям и стремлениям: авиация, например, может быть удобством и радостью или же проклятием для человека; радио может быть сообщением ценных сведений или распространением вульгарной лжи и вредной пропаганды; кинематограф может быть популяризацией искусства и художественным воспитанием масс или, напротив, вести к падению и опошлению искусства и народов; медицинская техника может быть средством спасения жизни или демоническим орудием МВД—МГБ. Существует европейско-американская индустрия комфорта и улучшения жизни, но существует также всемирная военная индустрия убийства, опирающаяся на ту же самую технологию.

Техника не определяет физиономию культуры, ибо уровень техники не говорит о том, что культивируется при помощи данной техники; не решается даже вопрос о том, созидает ли данная техника систему культуры или разрушает. А это — центральный вопрос для истории, которая исследует судьбы человечества, судьбы культур. И ответить на этот вопрос можно только, увидав место техники во всей системе данной культуры, во всей иерархии ценностей.

Вопрос решается не тем, как техника воздействует на высшие функции духа, а тем, как и в какую сторону высшая этико-религиозная функция духа направляет технику. Без рассмотрения этого вопроса невозможно изобразить быт и судьбу народов. Невозможно даже решить вопрос о прогрессе и о развитии, ибо прогресс технической цивилизации может сопровождаться регрессом и падением душевно-духовной культуры, иначе говоря, потерей способности этического суждения, потерей чувства ценного и неценного, исчезновением того, что можно назвать «культурой сердца»; и тогда может наступить не только разрушение всей системы культуры, но и простое уничтожение жизни в силу мощного прогресса индустрии, получившей такое направление, которое подрывает жизненные силы человека или даже прямо направлено на убийство.

«Техницизм» и технократия представляют не только

теоретическую ошибку в понимании философии истории, но и неправильное этическое суждение, извращение иерархии ценностей, угрожающее всему человечеству в эпоху *индустриализма*.

Сказать, что техника есть независимая переменная во всей системе различных функций общества, — значит сказать, что техническая цивилизация определяет культуру; а это означает, что машина определяет человека, а не человек машину («бытие определяет сознание»); отсюда результат: человек начинает служить машине, а не машина человеку. Индустрия поглощает и подавляет все другие духовные функции человека — в этом подлинный трагизм эпохи индустриализма, который только углубляется в безудержной, бесправной, безжалостной и безличной *индустриализации* коммунизма.

Система культуры представляет собой систему взаимодействия и взаимопроникновения всех функций труда и творчества как индивидуального, так и массового. Изменение и развитие каждой зависит от изменения и развития всех, поэтому здесь не может быть «независимой переменной». Эта система есть органическое целое, имеющее то сходство с живым организмом, что последний тоже является неразрывным взаимодействием всех функций жизни: ни дыхание, ни кровообращение, ни пищеварение, ни нервный процесс не могут рассматриваться в жизни организма в качестве определяющей всю его жизнь «независимой переменной». Это выразил еще Менений Агриппа в своей знаменитой басне, обращенной к римскому пролетариату: общественный организм не может жить без желудка и без его «кормильцев и поильцев», но и эти последние погибают, отказываясь служить желудку и отрываясь от организма^{42*}.

Диалектика *органического* целого, охватывающего все функции цивилизации и культуры, есть особая диалектика сложной системы взаимодействия противоположностей. Это есть диалектика в силу того, что она исходит из единства противоположностей и устанавливает их связь. Она прежде всего исходит из той идеи, что целое (в сфере органической, душевной и духовной) первее своих частей; противоположности выделяются, дифференцируются, из некоторого общего лона, в котором они совпадают. Развитие культуры, развитие общества есть непрерывная дифференциация и интеграция, она выражается в разделении труда, в расчленении и противопоставлении различно направленных функций культурного творчества. Изна-

чальным единством, в котором совпадают все функции культуры, является *миф*: он есть одновременно знание о мире, знание о добре и зле, история, художественное творчество и, наконец, религия. Из мифа выделяются отдельные функции духа. Но их общий корень всегда сохраняется. Каждая культура имеет свой миф, свой «символ веры», который выражает начало и конец всякого культурного целого. «Символ» как раз означает соединение, совмещение противоположностей, причем такое, которое в своем конкретном многообразии не может быть выражено в точных рациональных понятиях, диалектика этих понятий убегает в бесконечность.

Гегель имел свою диалектику культуры, так же как и Платон, но Маркс и Энгельс в этом смысле совершенно недиалектичны; они вместе с тем и несовременны, ибо проблема культуры, как целостной системы, составляет основную проблему современной философии*. Маркс чувствовал, однако, что в этой области дело обстоит не совсем благополучно; он сознавал, что противопоставление фундамента и надстройки в конце концов не может обосновать соотношение трех основных ступеней культуры, которые он различал, а именно технико-хозяйственной, государственно-правовой и чисто духовной (религиозной, художественной и философской). Упрощенная схема трех этажей представляется явно непригодной, ибо этажи проницают и созидают друг друга. В чрезвычайно важной программе работы, которую Маркс намечает во введении к «Критике политической экономии», он напоминает самому себе, что ни в коем случае не должна быть забыта диалектика понятий производительных сил и производственных отношений, диалектика, определяющая их границы и их реальное различие («Критика политической экономии», LV, XLVII)**.

39. МАРКС КАК ИСТОРИК

Мы видели, таким образом, непригодность «экономизма» и «технизма» для понимания целостной культуры, для ее исторической характеристики. Если уж искать независимую переменную для характеристики культуры, то ее скорее можно найти в организации права

* О. Шпенглер говорит: «Вот в чем состоит задача XX столетия: выявить структуру исторических организмов»*.

и государства, в формах властвования или, быть может, в этико-религиозной установке. В самом деле, если мы возьмем всю историю, как она была доселе кем-либо или когда-либо написана, то мы увидим, что она была, прежде всего, историей завоеваний и покорений, историей создания и разрушения царств, историей борьбы за власть внутри этих царств.

Это в сущности принужден признать и марксизм: классовая борьба есть борьба за власть, борьба между «подчиненными и господствующими» (цитата из Энгельса, «Диамат», стр. 28). И она, по утверждению «Коммунистического манифеста», составляет единственную тему истории. В своей статье о Марксе, написанной в 1878 году, Энгельс еще раз это выражает со всей ясностью: вся история человечества как борьба классов есть «разнообразная и сложная политическая борьба, речь идет всегда об общественном и политическом господстве... о сохранении господства... о достижении господства...»*.

Рабовладельчество, феодализм, либерально-буржуазный строй, диктатура пролетариата — все это формы господства и формы правопорядка. Что осталось бы от истории, если бы из нее выбросить войны, революции, смену правопорядка и законов, возникновение и гибель государств?

Когда Маркс сам пускается в историю и хочет дать картину конкретных событий, он изображает сложную политическую борьбу Наполеона III («18-е Брюмера Луи Бонапарта»). Работа, которую Энгельс считает гениальной, изображает все перипетии его прихода к власти, изображает, кто, как и над кем властвует и кто и кому готов подчиняться.

Желая показать «физиономию» Франции, Маркс вовсе не описывает ее хозяйства и еще менее ее технику, он обращает внимание, прежде всего, на «ее колоссальную бюрократическую и военную организацию, ее тяжеловесный и искусственный государственный механизм, с полумиллионной армией чиновников и полумиллионной армией солдат» (Карл Маркс. Собрание исторических работ, 1906 год, «18-е Брюмера Луи Бонапарта», стр. 254—255). От «экономизма» Маркса остается всего только упоминание о классах, но и то главную роль играет класс крестьян, который, по Марксу, не есть настоящий класс; и бюрократия и войско, которые совсем не являются экономическим классом, но представляют собой «искусственную касту», созданную вла-

стью (таким образом, власть может даже создать новый класс).

Однако эта *власть*, в изображении Карла Маркса, вовсе не считает себя связанной интересами какого-либо класса; наоборот, она пользуется, когда ей это нужно, то одним, то другим классом и, наконец, создает сама искусственный класс, военно-бюрократический аппарат, на который и опирается (стр. 262). «При Луи Филиппе власть была орудием господствующего класса... при втором Бонапарте государство становится самодовлеющим... и государственная машина укрепляет свою *независимость от буржуазного общества*» (стр. 254—255). И наконец, что самое замечательное, наперекор всякой классовой природе власти — все, вслед за буржуазией, «жаждут освободиться от собственного политического господства» (стр. 237—238), и «все классы одинаково бессильны и одинаково безгласно преклоняют колена перед прикладом» (стр. 253).

Таковы исторические перипетии этого «перекочевавшего из-за границы искателя приключений» (точнее сказать: искателя власти), создавшего свой аппарат, свою искусственную касту, свою государственную машину, «независимую от буржуазного общества», не зависящую ни от каких классов, ибо они зависят от нее.

Маркс явно недооценивает макиавеллизма своего героя, когда все объясняет тем, что он был «поднят на щит пьяными солдатами, которых он купил водкой и сосисками» (стр. 254-255)*. То же самое можно сказать о позднейших римских империях, и не так просто иметь за собой легионы, это классическое орудие самодовлеющей власти.

Обратившись к настоящей истории, Маркс тотчас встретился с живым конкретным примером, прямо опровергающим его классовую теорию власти: французское государство, оказывается, не было орудием господствующего класса, не зависело от буржуазного общества, было *самодовлеющим* и притом признавалось *всеми классами!*

Кроме того, все исследование является наилучшим подтверждением того, что автономная функция власти составляет основное содержание истории. От «экономического материализма» здесь остались только «водка и сосиски»*. Чего мы, однако, совсем не встречаем в этом

труде Маркса — это сведения исторических событий к техницизму и технократии.

40. ВЛАСТИ И ПРАВО В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

Политическая жизнь народов, изменение форм власти и права несомненно стоит в центре исторического интереса, однако и оно не является независимой переменной истории, и оно обусловлено наличием других функций духа.

С самого начала своего развития власть и закон обоснованы религиозно и этически (это никем теперь не оспаривается. См. классическое исследование Фюстель-де-Куланжа «Античное государство»), и это обоснование в принципе никогда не прекращается. Появление атеизма и имморализма ничего не изменяет, ибо атеизм есть религия с отрицательным знаком (аналогично появляется мораль с отрицательным знаком). На месте старой религии появляется новая религия: такова религия человечества Фейербаха и О. Конта, таковы новые «мифы XX века». При этом всякий миф имеет свою систему ценностей и свою «святыню» (см. выше, гл. 25, стр. 96, 97 и еще стр. 151—153). Всякая культура имеет свою «ведущую систему» идей, стремлений и верований.

Невозможно отрицать, что власть и право всегда стоят перед судом *правды и справедливости*; но идея правды и справедливости есть основная религиозно-этическая идея⁴³. Организация власти и права обусловлена сверху — религией и этикой, — но она обусловлена и снизу материальными потребностями человека, природой его органической и психологической жизни. С этой стороны существует, конечно, зависимость от форм труда и творчества и, следовательно, от *уровня техники*; но какого рода эта зависимость — этого марксизм выяснить и понять не сумел.

Он вызвал наивное представление об односторонней *причинной* зависимости: техника делается причиной культуры, ее реальным основанием. Он вызвал лженаучное представление о *функциональной* зависимости: техника делается независимой переменной всех функций культуры⁴⁴. Наивное и ненаучное упрощение состоит уже в том, что на место системы *взаимодействия всех функций* ставится одностороннее *воздействие одной*. Даже простой механизм (например, атом) не может быть понят

* Плохое понимание французского вкуса!

таким методом, ибо механизм есть система взаимодействия; тем более живой организм и еще более социальная организация.

Хозяйство, право, государство есть социальная организация, поэтому система взаимодействия, но не взаимодействия сил (как механизм) и не взаимодействия реакций (как организм), а совсем особого взаимодействия автономных зависимых и вместе с тем, свободных функций свободных существ. Сходство с организмом состоит в том, что и здесь мы имеем реакцию, т. е. ответ на воздействие, но только реакцию сознательно решающую и выбирающую.

Может ли «вопрос» быть назван «причиной» ответа? В разговорном, наивном смысле — да; но в научном смысле — нет, ибо здесь нет закономерной связи, нет функциональной зависимости; реакцию нельзя строго предвидеть: на вопрос можно вовсе не ответить, можно ответить «да» или «нет», можно ответить разное. Может ли «задача» быть названа «причиной» решения? Еще менее, ибо решение есть сложная творческая реакция, которая может решить или не решить и решить разными способами (например, «разрубить гордиев узел»). И вот, вся социальная организация, все культурное общение людей, больше того — вся внутренняя организация личности в ее динамике состоит из таких вопросов и ответов, из таких задач и решений, из таких взаимных творческих реакций.

41. ФУНКЦИИ КУЛЬТУРЫ КАК АВТОНОМНЫЕ РЕШЕНИЯ ЗАДАЧ

Существует, конечно, воздействие одного субъекта на другого, одной духовной функции на другую, но это воздействие принципиально отличается от всякого физического воздействия одного тела на другое, одной силы на другую. Фихте предложил для обозначения такого «духовного» воздействия термин «Aufforderung» (можно перевести: «призыв» — в смысле «призыва реагировать», «приглашения к ответному действию», «приглашения к взаимодействию»), а для физического воздействия он сохранил термин «Anstoß», т. е. толчок⁴⁵. Материализм всегда будет склонен переносить физическую естественнонаучную категорию причинности (или функциональной зависимости) на духовное взаимодействие (понимать

«призыв» как «толчок»). От вульгарного «механизма» он никогда избавиться не может⁴⁶. Приглашение к ответному действию («призыв») составляет сущность социального взаимодействия; оно может быть безмолвным и бессознательным; мы можем иногда видеть, как два человека беспомощно толкуются на улице, не будучи в состоянии разойтись при встрече, не будучи в состоянии решить простейшую задачу, кому идти направо и кому налево. Обычно подобные задачи решаются мгновенно, и решаются гораздо более сложные и опасные, которые грозят катастрофой. Вся социальная жизнь состоит из таких задач, из вопросов и ответов.

И в личной жизни человека, и в индивидуальной душе существует такое «толчение на месте», такое искание выхода, такая диалектика вопросов и ответов, существует, наконец, и творческое решение жизненных задач. Все функции души и духа творчески реагируют друг на друга, вступают в конфликты и разрешают их⁴⁷.

Совершенно так же относятся друг к другу *основные функции культуры*: их воздействие друг на друга никогда не есть «толчок», т. е. механически причинная необходимость, но всегда есть «призыв» к творческой реакции (Aufforderung). Если этика и религия воздействует на власть и право (на политику), то это воздействие есть «призыв» к священной Правде и Справедливости, есть задача, поставленная законодателю и политику: согласовать организующую функцию власти и права высшими религиозно-этическими стремлениями. Никакой функциональной зависимости здесь не существует, ибо задача может быть решена в различном и противоположном смысле: на «призыв» к высшей Правде политик может ответить смиренным признанием, своеволием, презрением или притворством и лицемерием. Аналогичная задача существует и для религии и этики: как отнестись к культурной функции власти и права? И здесь решения бесконечно разнообразны: от религиозного анархизма и непротивления до религиозного обоснования власти («нести власти, аще не от Бога»)*. Разнообразны они и в принципе, и в изменчивых исторических условиях.

Таков метод, по которому создается система взаимодействия всех функций культуры. Но вернемся к той, которая стоит в центре внимания марксизма. Если техника воздействует на организацию хозяйства и тем самым на власть и право, то и здесь, конечно, мы имеем не «толчок», исходящий от орудий производства, но «при-

зыв» к разрешению некоторой автономной задачи, которую может разрешить только право⁴⁸.

Если техника изобретает и усовершенствует орудия производства, то организация хозяйства и права решает вопрос о том, кто и как сотрудничает в использовании этих орудий производства, «кто владеет и кто распоряжается орудиями производства» («Диамат», стр. 23), и никакая технология на это ответить не может. Совершенно так же никакие технические открытия не могут ответить на вопрос, как распределить произведенные и перепроизведенные продукты. Из техники нельзя вывести организацию хозяйства и права и к технике нельзя ее свести. В этом состоит ошибка техницизма. Обе функции культуры — техническая и правоорганизующая — автономны. Но каждая нуждается в другой, стоит с нею во взаимодействии, обращается к ней с «призывом». Существует своеобразная диалектика культуры, диалектика «зависимости независимых» функций. Ее нетрудно показать на примере.

Положим, изобретается ряд машин, увеличивающих в огромной степени продуктивность производства, — получается *перепроизводство и безработица*. Техника имеет свои собственные автономные принципы оценки и совершенства: она стремится к увеличению продукции и к уменьшению количества труда. С точки зрения техники перепроизводство и безработица — суть доказательства величайшей *удачи и достижения*. Напротив, с точки зрения хозяйства и права — это *неудача и несчастье*. Ибо принцип оценки организованного сотрудничества совсем другой: он требует справедливого и целесообразного распределения труда и продуктов труда.

Отсюда вытекает важнейший вывод: усовершенствование машин совсем не означает тем самым усовершенствования социальной организации. Здесь нет никакой функциональной зависимости, никакого причинного воздействия.

«Воздействие» существует, но совсем другое: автономная задача, разрешенная техникой, «призывает» на помощь право для решения другой автономной задачи, неразрешимой для техники, но такой, без решения которой все технические удаchi и разрешения теряют смысл. «Воздействие» техники на правоорганизацию есть *Aufforderung*, призыв, или живой *вопрос*: как быть с этими перепроизведенными продуктами и с этим более ненужным трудом?

Диамат принужден признать правильность этой диалектики: «материальная жизнь общества» (а она означает «изменение и развитие орудий производства») «*ставит новые задачи*», но решаются эти задачи организующими идеями, «новыми политическими взглядами и новыми политическими учреждениями», и без них разрешение этих задач *невозможно* («Диамат», стр. 15, 21)*.

Это значит: разрешение задач дается правом, властью и ее руководящими идеями. Но тому, кто способен решить задачу, принадлежит и последнее *решающее слово*. Оно принадлежит «совсем не орудиям производства», а политическим идеям и политическим учреждениям, т. е. правоорганизации общества. Основная идея марксизма состоит в том, что правоорганизация общества *предопределена* существующими орудиями производства, т. е. уровнем техники. Это означало бы, что решение технической задачи предопределяет решение юридической и политической задачи.

На самом же деле это совершенно не так: современный *индустриализм* с его перепроизводством и безработицей вызвал совершенно различную и даже противоположную реакцию власти и права в различных странах. На грандиозный технический переворот XIX и XX вв. организация хозяйства и права ответила автономно, самовластно и повсюду своеобразно; она ответила консервативно, эволюционно и революционно сохранением либеральной демократии и капитализма, эволюцией социал-демократических рабочих партий и союзов и революцией коммунизма, национал-социализма и фашизма. Все по-своему решали задачу безработицы и перепроизводства⁴⁹.

Ясно, что здесь нет никакой функциональной зависимости от техники, никакой однозначной предопределенности, а есть индивидуально-разнообразное творческое решение поставленной задачи, которое еще продолжается.

Замечательно при этом, что власть и право отвечают на состояние орудий производства совсем не так, как это полагается по Марксу. Мы уже упоминали о величайшей странности истории: там, где *индустриализм* всего мощнее (в Англии и Америке), он социальной революции не вызывает; а там, где индустриализм почти не существует, где господствует патриархальное крестьянское хозяйство,

* Курсив «Диамата».

происходит «пролетарская» революция. Идеология социализма завоевывает власть, и власть начинает проводить *индустриализацию*. В истории СССР независимой переменной является *власть с ее идеологией*, а вовсе не техника: когда власть изменилась — изменяется и техника.

Итак, не существует никакой причинной или функциональной зависимости форм организации от развития техники. Зависимость рабства от мечей, феодализма от ручной мельницы и капитализма от паровой мельницы («Диамат», стр. 28) представляет собою наивное и тенденциозное опoшление истории*.

42. ВЫНУЖДЕННЫЕ ПРИЗНАНИЯ МАРКСА И ЭНГЕЛЬСА

Неужели, однако, Маркс и Энгельс могли не заметить чудовищной односторонности такого понимания истории, которое объясняет все события, все судьбы культурных систем из одной независимой переменной, из развития орудий производства? Мы показали, как отпадает материализм, экономизм и техницизм в силу диалектики взаимодействия всех функций субъекта культуры. Можно ли диалектически принудить марксизм к признанию правильности наших выводов, к признанию безвыходных для него затруднений? До известной степени — да; по крайней мере Маркс и Энгельс чувствовали эти затруднения.

Легче всего принудить к отказу от *материализма*. Если бы «материальные производительные силы» означали орудия производства, машины, силы природы, сырье, одним словом вещи, материю, то мы имели бы действительный материализм. Но это категорически отвергается Марксом: производительные силы — это труд и творчество людей, это работа трудового класса («из всех инструментов производства наибольшая производительная сила есть сам революционный класс». «Нищета философии», стр. 163)*. Труд и творчество Маркс называет *самосозиданием*, самовыявлением личности («Selbstbetätigung der Individuen**», «Немецкая идеология» (немецк. издание, стр. 291). «Развитие производительных сил» означает «развитие сил самих индивидуумов», или «про-

* Кстати говоря, ручная мельница существовала и при рабстве, до всякого феодализма; и капитал существовал до паровой мельницы. Ибо только «капиталист» мог построить паровую мельницу.

грессирующий характер самосозидания» («fortgeschrittene Art Selbstdetätigung. Там же). Но самосозидание, как нами было уже выяснено, и есть как раз сущность «духа», сущность субъекта воли и знания, создающего свою судьбу посредством власти над природой и материей⁵⁰.

Определяющая роль принадлежит вовсе не орудиям и не машинам; они есть нечто «производное», ибо производятся творческим духом; определяющим и первичным является «умение производить эти орудия и умение пользоваться этими орудиями» («Диамат», стр. 19). Это умение есть духовный дар, отличающий человека от животного.

Вслед за материализмом, как было нами показано, отпадает «экономизм». И с этим Марксу придется согласиться, ибо если экономика состоит прежде всего из «производственных отношений», то она тем самым состоит из правоотношений. «Существующие производственные отношения, — говорит Маркс, — на юридическом языке означают отношения собственности» (цитата. «Диамат», стр. 32)*. (Produktionsverhältnisse als Rechtsverhältnisse римское гражданское право лежит в основе современного производства... «Критика политической экономии». Предисловие). Во всем этом выражено полное признание правоты Штаммлера: право есть организующая форма экономического процесса, ибо без права и власти нет организации, нет, следовательно, и никакого общественного хозяйства (*ubi societas, ibi jus*)**. Вот почему в основе всякого экономического понятия лежит юридическое понятие (см. выше, гл. 35).

В силу этого, как мы видели, право и государство вовсе не «возвышается» над хозяйством, но целиком содержит его в себе. Образ фундамента и надстройки явно непригоден. Штаммлер заменяет его соотношением формы и материала: право *формирует* взаимодействие людей. И Маркс вынужден признать его правоту и прибегнуть к понятию формы: право есть «форма взаимодействия», *Verkehrsform*, и в истории мы видим развивающийся ряд таких форм (*Verkehrsformen*) («Немецкая идеология», стр. 291)***.

Но что же составляет материю этой формы, что формируется, что организуется при помощи форм? Конечно, действия людей, а не вещей. Право не формирует «орудий производства». Право превращает *труд в сотрудничество*. При этом оно должно иметь в виду *все виды* труда и творчества, вовсе не только материальный труд; поэтому выражение Маркса «Selbstbetätigung der

Individuen» («самосозидание индивидуумов») лучше выражает всестороннюю и многообразную духовную активность личностей, нежели двусмысленное выражение «производительные силы».

Эта автономная самодеятельность индивидуумов имеет свое развитие и усовершенствование, свои открытия и изобретения, свою прогрессирующую технику. С другой стороны, с изменением труда должны измениться и формы сотрудничества, формы правоорганизации. Но эти две сферы развиваются непропорционально; отсюда происходят конфликты, противоречия между *техникой и правом**, которые кончаются «взрывом» (eclat) и далее новой ступенью развития.

Здесь мы встречаемся с некоторым важным социально-историческим наблюдением Маркса, которому придается огромное значение и которое возводится в закон (он был нами формулирован выше; см. гл. 38).

Для нас важно прежде всего отметить, что этот конфликт *техники и права* мыслится Марксом не иначе, как в тех же самых штаммлеровских категориях формы и материи: материя, подвижная и развивающаяся, разбивает и взрывает форму права — неподвижную и окаменевшую (точнее: отстающую в своем развитии); старая форма взаимоотношений (Verkehrsform) становится оковами (Fesseln) для прогрессирующей самодеятельности (fortgeschrittene Selbstbetätigung), на ее место должна вступить новая форма, которая в свою очередь становится «оковами» и затем заменяется опять другою. («Немецкая идеология», стр. 291, 293, 295 и след. То же повторяется и в «Капитале» и в «Теории прибавочной ценности».)

Штаммлеровское противопоставление формы и материи дает возможность установить три положения, уничтожающих экономический материализм:

1) материя, которая здесь формируется, вовсе не «материальна»: она состоит из развивающихся активностей человека, из Selbstbetätigung;

2) самодеятельность человека, которую право превращает во взаимодействие людей, объемлет все функции духа, а вове не одну только технику и экономику;

3) формирующая деятельность права и власти несет ответственность за все исторические конфликты и разрешения, ибо это создает справедливое или несправед-

ливое, гармоническое или конфликтное взаимодействие людей — она, а не сама техника.

Приняв штаммлеровское противопоставление формы и материи, Маркс в сущности должен принять все три положения. Но что тогда остается от марксизма? Остается только одно: попробовать утвердить *технизм* (т. е. признавать техническое творчество и умение за единственную определяющую функцию духа).

К этому Маркс и приходит: диспропорциональность в развитии *техники и права* составляет основное содержание истории, ведет к конфликтам и заканчивается революциями, причем сама диспропорциональность принимает формы различных коллизий: «противоречия классов, противоречия сознания, борьба идей, политическая борьба и проч». Все коллизии (Totalität von Kollisionen) сводятся к *этой одной* и суть только ее вторичные сопровождения (Nebengestalten). Ни одно из этих второстепенных явлений (Nebengestalten) нельзя взять за «базис революции» — такая точка зрения была бы умственной ограниченностью (bornierter Gesichtspunkt) и иллюзией. Все коллизии истории сводятся, по Марксу, к противоречию между производительными силами и формой взаимоотношений (Verkehrsform) («Немецкая идеология», стр. 283). А инициатива всех изменений и всех «революций» исходит от производительных сил, т. е. от уровня техники. Она и делается *независимой переменной*. Опять мы встречаемся с уродливой идеей «сведения». Спрашивается: какие технические открытия обосновывают борьбу Сократа с софистами или стоиков с эпикурейцами? Борьбу пап с императорами, крестоносцев с мусульманами, Рима с Византией, ариан или монофизитов с католиками? Неужели возможно серьезно утверждать, что душевные конфликты, противоречия сознания (например, «не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» или «Zwei Seelen wohnen, ach in meiner Brust»... или «страдания молодого Вертера»)* могут быть сведены к открытию новых орудий производства?

Неужели Маркс не замечал всех этих уродливых нелепостей? Этого нельзя сказать. Сведение всех сложных конфликтов и пертурбаций истории и всех ее разнообразных событий к одной независимой переменной простого и непрерывного *технического прогресса* вызывает в самом Марксе серьезные сомнения: он недоволен «диалектикой понятий производительных сил и производственных отношений» (в противоположность наивному само-

Или на обычном языке марксизма: между «производительными силами» и «производительными отношениями».

довольству брошюры «О диалектическом и историческом материализме!»), иначе говоря, самым главным: выяснением взаимоотношения техники и права.

Он сам признает следующие затруднения: развитие материальной продукции и технический прогресс совершенно не соответствуют развитию других отраслей культуры, например, развитию *искусства*. Особенно Греция удивляла Маркса: как возможно такое непревзойденное искусство и такая грандиозная философия при такой примитивной технике и экономике? Странность представляет также соотношение Соединенных Штатов и Европы в смысле образования и культуры («das Bildungsverhältnis der Vereinigten Staaten zu Europa»). Ясно, что Маркс хочет сказать: высокая техническая цивилизация несколько не соответствует здесь уровню духовной культуры и общего образования. Наконец, настоящее затруднение (*der eigentlich schwierige Punkt*) состоит в том, что остается непонятным неравное развитие права, например, отношение римского гражданского права к современному экономическому производству. В самом деле, при всех изменениях хозяйства и техники в их движении от рабства к феодализму и к современному капитализму основы «реципированного» и сохраненного римского права оставались незыблемыми (от древнего Рима эпохи республики до кодекса Наполеона и до современного права). Странный факт: надстройка осталась при полном разрушении и изменении фундамента! Независимая переменная ничего не изменила! Причина не оказала никакого воздействия на следствие! («Критика политической экономии». X, VII. немецк. изд. Штуттгарт, 1919 г.).

Маркс, конечно, не мог не чувствовать и того, что замеченная им «диспропорциональность» в развитии техники и права и существование конфликтов между ними начисто уничтожает его любимую идею *строгой зависимости и соответствия* между развитием техники и права (см. «Диамат», стр. 21, 23—24)⁵¹.

Результат, к которому приводит неумолимая диалектика, состоит в следующем: технический прогресс, развитие «орудий производства» несколько не вызывает само по себе прогресса и развития в других сферах культуры (в области права, политики, этики, искусства, философии, религии).

Этим самым техника перестает быть *независимой переменной и техницизм* как метод понимания истории теряет значение.

Что же остается от марксизма с отпаданием материализма, экономизма и техницизма? От марксизма ничего не остается. Но материя, экономика и техника остаются на своем месте; однако именно только *на своем*, без права захватывать не принадлежащую им сферу культуры. Исчезают только «измы», постоянно уничтожаемые подлинной диалектикой; конкретное бытие от этого ничего не теряет, ибо оно только искажалось и обеднялось этими «измами». Всякий «изм» есть крайнее преувеличение одной стороны, одного момента в системе бытия при невнимании, при игнорировании значения других моментов.

В этом отношении мы имеем следующее замечательное признание Энгельса: «мы с Марксом виновны в преувеличении экономической стороны вопроса, но у нас не было случая отдавать должное другим моментам, имеющим значение»* (Письмо № 19 от 1. 10. 1895 г., «Der sozialistische Akademiker»)*.

В этом невольном и неожиданном признании заключено полное осуждение марксизма. Если развернуть все содержание, скрытое в этих немногих словах, то мы получим здесь пройденный нами критический анализ «исторического материализма».

43. МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ И ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ОШИБКИ МАРКСИЗМА

В заключение пройденного пути отдадим себе отчет, насколько наша критическая задача решена. Что нужно для полной диалектической победы над противником? Во-первых, нужно доказать и осветить его ошибку; во-вторых, нужно добиться признания этой ошибки; но еще, в-третьих, нужно показать методологический и психологический корень этой ошибки. В нашем случае его найти нетрудно.

Утверждается, что хозяйство есть *причина* или достаточное основание всех явлений культуры. Мы доказали, что никакой причинной, функциональной зависимости здесь не существует. Однако на чем покоится убедительность и популярность этого ложного положения? Они покоятся на следующем вполне правильном утвержде-

* См. об этом признании подробнее в статье Б. Морозова «Поздние раскаяния Фр. Энгельса».

нии: *без хозяйства нет никакой культуры*, хозяйство есть условие возможности культуры. Это значит: без А нет g; но без В, С, D, E, F — тоже нет g. Вся совокупность условий возможности должна быть налицо, чтобы получилась реальность g. Кроме хозяйства необходимы: наука, техника, искусство, право, государство, мораль, религия, — только тогда мы имеем то реальное целое, которое называется культурой. И это реальное целое не есть дополнительный причинный ряд, но есть система взаимодействия свободных духовных функций. Ошибка, признанная Энгельсом, состоит в том, что выхвачен один момент А, при отсутствии должного понимания других моментов В, С, D, E, F, имеющих решающее значение. Методически это означает: принятие одного из условий возможности за достаточное основание.

Психологически эта ошибка легко объяснима и притом весьма распространена. Каждый исследователь и мыслитель, которому открывается новый закон или новая категория бытия, имеет неискоренимое стремление объяснить из этого открытия *все бытие*. Таковую тенденцию к абсолютизации отдельных моментов, присутствующих в общей системе бытия, мы встречаем на каждом шагу в истории философии и науки. Пифагор открывает математическую категорию числа и решает, что *все есть число*. Демокрит открывает атомы и утверждает, что весь мир и все сущее состоит из атомов. Ряд ученых открывает законы движения материи и решает, что все есть материя и движение. Фихте открывает категорию субъекта (Я) в познании и действии — и утверждает, что *все есть Я*, все объекты создаются творческим воображением субъекта. Примеры можно продолжить до бесконечности. В XIX и XX вв. открываются законы органического бытия, и ряд мыслителей и философов заявляет, что мир, человек, общество, государство, культура есть *организм*. Конец XIX века дает расцвет психологии, как опытной науки, и тотчас появляется *психологизм*, объясняющий познание, этику, право, религию, историю при помощи психологических законов. Эдуард фон Гартман заметил значение бессознательного и сделал бессознательное основой всего бытия. Современный фрейдизм имеет большие научные открытия, но, отправляясь от этих открытий, он строит всю психологию *пансексуализма*, приводящую иногда к настоящей одержимости.

Ту же самую ошибку мы встречаем у Маркса и Энгельса: Маркс заметил зависимость духовных функций от

функций хозяйства, зависимость, которая часто игнорировалась ложным спиритуализмом*, и тотчас провозгласил хозяйство единственным достаточным основанием культуры и истории.

Такое стремление к упрощенному монизму мы встречаем повсюду; но если у действительных мыслителей оно всегда соединено с тонкой и сложной работой мысли (иногда искусственной и вымученной), стремящейся все конкретное богатство бытия свести к одной излюбленной категории, — то у полуинтеллигентных рассуждателей, нуждающихся в «простом и общедоступном» мирозерцании, это упрощение ведет к неспособности видеть сложность и богатство бытия, к обеднению и «опошлению» сознания.

Пределом такого опошления является *пролетарское мирозерцание* марксизма. Бедность и скуку своей односложной догмы оно стремится скрыть в многотомных и многомиллионных изданиях, требующих от обывателя только одного: не думать, ибо за него уже подумали.

Но если диалектика истории обещает нам уничтожить классы, то она должна уничтожить и «пролетариат», а с ним и пролетарское сознание, и пролетарское мирозерцание.

Ни один человек не захочет вечно оставаться «пролетарием», ибо пролетарий есть тот, у которого отнимается «прибавочная ценность», у кого отнимается свобода труда и творчества.

Точно так же ни один пролетарий, почувствовавший себя человеком, не захочет оставаться «марксистом», ибо марксист есть тот, у кого отнимается высшая ценность (и не «прибавочная», а основная), ценность свободной и творческой мысли, ценность истинной диалектики, могущей сказать «да», но могущей сказать и великое «нет»!

Марксизм есть инквизиционная догма, преследующая «еретиков» огнем и мечом; она будет уничтожена творческой и революционной диалектикой.

44. ЗАКОН СОЦИАЛЬНОЙ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ

Система культуры есть творческое взаимодействие ее автономных функций, непрерывно созидających и изменя-

* Но никак не истинным конкретным «идеализмом» Платона.

ющих всю систему как целое. Культура есть органическое целое; аналогия с *организмом* состоит в том, что последний тоже представляет собой систему взаимодействия автономных органов и их функций (интегрально-дифференциальную систему), однако важнейшее различие состоит в том, что организм есть продукт природного развития, а *организация культуры* есть создание свободного творчества (см. выше, гл. 38). В основе этого различия лежит существенное противопоставление природной необходимости и духовной свободы, давно философски установленное и признанное даже марксизмом.

Мы выяснили, что реакция одной культурной функции на деятельность другой не есть природный рефлекс, а есть сознательно-творческий ответ, всегда в конце концов имеющий в виду всю систему как целое (см. гл. 41). Своеобразная структура такой системы взаимодействия сразу станет наглядной, если мы примем во внимание, что каждая автономная функция культуры выполняется особой группой людей, особым «классом» или особым сословием: так, *хозяйственная* функция выполняется рабочими, инженерами, предпринимателями и финансистами; *государственно-правовая* функция выполняется правящей бюрократией и профессиональными политиками; *научно-идеологическая* функция выполняется учеными, философами, писателями, журналистами. Функция искусства и функция религиозно-этическая точно так же имеют своих представителей в лице особых социальных групп.

Таким образом, взаимодействие культурных функций становится взаимодействием людей, взаимодействием социальных групп (будут ли это «классы» или сословия). Такое взаимодействие не может быть понято из механических воздействий (подобных «толчкам»), — оно состоит из сознательных и целесообразных действий свободных лиц, принимающих друг друга во внимание и стремящихся привести к согласию разнообразие социальных функций.

Дифференциация основных функций субъекта обосновывает дифференциацию общества и противопоставление классов и сословий. Обычно говорят здесь о «разделении труда», но разделение труда в тесном смысле слова имеет место в хозяйственно-технической сфере производства; мы же имеем в виду дифференциацию всех направлений творчества: как хозяйственно-технического, так и властно-правового и духовно-идеологического. Эти функции заложены в существе человека, в индивидуальной и на-

родной личности, в субъективном и объективном духе, ибо каждый человек в каком-то смысле, во-первых, хозяйствует, во-вторых, властвует и организует, и в-третьих, мыслит и верит — совершенно *так же* весь народ и все общество.

Платону принадлежит открытие и формулировка этого социально-психологического закона; три класса обосновывают всякую культуру: 1) философы (т. е. идеологи и ученые), 2) правители, 3) ремесленники и земледельцы. Они соответствуют трем направлениям душевно-духовной активности человека.

Мы встречаем такую структуру на протяжении самых различных периодов истории и у самых различных народов. Возьмем древнейшую культуру Индии, и мы найдем три основных касты: 1) брахманов (теологов, философов и религиозно-этических учителей), 2) кшатриев (воинов и правителей) и 3) вайшия (представителей хозяйства: купцов, ремесленников и земледельцев). Ту же самую схему мы встречаем в древнем Египте и в европейской средневековой культуре: 1) духовенство как носитель философии и науки, 2) феодальная власть и 3) ремесленники и крестьяне.

Для марксистов эта схема будет убедительна уже тем одним, что она признана и подтверждена самим Марксом; и он различает три функции культуры: технико-хозяйственную, государственно-правовую и чисто духовную (религиозную, художественную и философскую). И в этом он прав; не прав только, как мы видели, в своей аналогии «фундамента и надстройки» (см. выше, гл. 39).

Наконец, современный коммунизм целиком подтверждает схему коммунистического государства, данную Платоном, и его принцип социальной дифференциации. Советское государство состоит из трех классов: 1) идеологи и философы марксизма (со своими социально заказанными писателями, артистами и пропагандистами)*, 2) правящий аппарат и советская бюрократия, 3) трудящиеся массы рабочих и крестьян.

В этом необходимом расчленении социального целого, соответствующем расчленению духовных функций, есть нечто *вечное и неизменное*. Один из современных философов культуры справедливо замечает, что это древ-

* Их можно назвать миссионерами без рясы, «попами без рясы», или, еще хуже, *инквизиторами* без рясы.

нейшее прозрение в области философии культуры остается незыблемым, его можно *лишь улучшать в деталях*⁵².

Улучшение может состоять лишь в дальнейшей дифференциации внутри каждого основного класса. Так, класс ведущей интеллигенции («философы» у Платона) включает в себя ученых, философов, представителей религии, представителей искусства, в настоящем смысле слова носителей духа, носителей идей, тех, кто создан «не для корысти, не для битв», в отличие от двух других классов общества. Конечно, в противоположность всякому коммунизму, этот класс должен оставаться совершенно свободным от идеологического принуждения, которое фактически никогда всецело не удается — даже в советском государстве: советская интеллигенция в значительном числе признает догму лишь внешне и на словах.

Класс правителей включает в себя военную силу, на которую в конце концов опирается всякая власть, включает полицию, администрацию, законодательные учреждения, суд и обширную бюрократию.

Наконец, хозяйственный класс (у Платона «кормильцы и поильцы» государства) включает в себя не только рабочих и земледельцев, но и предпринимателей, вождей производства, купцов, технологов-инженеров, техников, представителей финансового капитала⁵³.

Мы видим, что при всякой дифференциации классов и сословий сохраняется основная схема Платона: *учители, властители и питатели*. (Lehrstand, Wehrstand und Nährstand). Ее неизменность обоснована *антропологически* (в новом современно-философском смысле этого термина, о котором марксизм, конечно, не имеет понятия); она покоится на следующих неизменных влечениях человека: воля к мудрости и познанию; воля к власти; воля к удовлетворению материальных потребностей. Им соответствуют эти три типа характеров и три рода социального служения⁵⁴.

45. ИДЕАЛ БЕСКЛАССОВОГО ОБЩЕСТВА

Такова диалектика культурного целого, таков закон социально-психологической дифференциации. Отсутствие этой диалектики у Маркса и Энгельса ведет к следующим ошибкам. Прежде всего выявляется абсурдность идеала «бесклассового общества». Бесклассовое обще-

ство обозначало бы недифференцированную массу людей. Такое общество никогда не существовало, не может существовать и не может являться идеалом. Всякое органическое развитие, всякое создание организации, всякое техническое и художественное творчество есть процесс дифференциации и интеграции, создание целого из расчлененных и противопоставленных частей, интегрально-дифференцированного целого*.

Первобытное общество имеет свою примитивную дифференциацию (волхвы, вожди и воины, трудящаяся масса), из которой может развиваться культура при дальнейшей дифференциации и интеграции функции⁵⁵.

Совершенство органической жизни, совершенство техники, совершенство культуры определяется наибольшей дифференциацией и наибольшей интеграцией функций (по Лейбницу, принцип совершенства есть принцип наибольшего единства, наибольшего многообразия). В силу этого прекращение дифференциации не есть идеал, но, напротив, смешение, разложение, смерть, прекращение органической и культурной жизни. Превращение общества в недифференцированную массу людей, не знающую разделения труда и расчленения духовных функций и призваний, означало бы смерть культуры⁵⁶.

Этого Маркс, конечно, не мог хотеть. Что-то другое скрывается за этим неудачным выражением «бесклассового общества», а именно вот что: *общество без классовой борьбы*. Все недоразумение состояло в том, что уничтожение классовой борьбы Маркс не мыслил иначе, как посредством уничтожения классов. На самом деле, однако, классы и сословия могут и должны оставаться, а борьба между ними может и должна прекратиться, ибо существует не только борьба классов, но и *гармоническое сотрудничество классов*. Тезису «Коммунистического манифеста»: «вся история есть история борьбы классов»* — можно противопоставить антитезис: «вся история есть история сотрудничества классов». Оба истинны⁵⁷, но антитезис перевешивает в своей истинности и в своей ценности, ибо только при взаимно-восполняющем разделении труда, при «сотрудничестве» возможно производить и создавать что-либо; если вся энергия направлена на взаимную борьбу, то всякое производство прекращается, происходит «забастовка» (см. выше, гл. 3).

* Таков закон диалектики, закон противопоставления и связывания противоположностей.

46. ИСТОРИЯ КАК БОРЬБА КЛАССОВ И СОТРУДНИЧЕСТВО КЛАССОВ

У Маркса «общество без классовой борьбы» просто отождествляется с «бесклассовым обществом». Проистекает это из его непродуманного и просто ложного понимания *класса*. Нигде не высказано прямо, но всюду подразумевается, что «класс» есть социальная группа, не только противостоящая, но и противоречащая другим социальным группам. Класс существует в силу антагонизма с другим классом. Существуют только эксплуатирующие и эксплуатируемые классы⁵⁸.

Классы определяются противоположностью интересов или конфликтом интересов. В этом тезисе (в этом «или») как раз и лежит основная диалектическая ошибка: противоположность совсем не есть непременно конфликт или противоречие. Существует *гармония противоположностей* (см. выше, гл. 2, стр. 18), существует сотрудничество классов, солидарность классов, и только благодаря этой последней общество живет и развивается. Всякая организация есть гармоническое сотрудничество, всякое разделение труда есть взаимное восполнение различных и противоположных функций.

Но это не значит, что эта гармония абсолютна, что достигнуто когда-либо устойчивое равновесие: нет, мы имеем диалектический процесс, постоянное нарушение и восстановление гармонии противоположностей, постоянную борьбу гармонии с хаосом. Гармония расчлененного целого всегда несовершенна, в ней всегда присутствует диссонанс, противоречие, но оно может разрешаться, гармония может восстанавливаться и даже может создаваться новое, более совершенное сочетание элементов. Таков процесс органической жизни, процесс производства и творчества, процесс истории. Пока организм живет, он непрерывно восстанавливает нарушенную гармонию своих функций, своих конфликтов с миром, со средой; пока организация общества существует, она преодолевает сама свою дезорганизацию, свою внутреннюю борьбу.

Этим разрешается антиномия «борьбы классов» и «сотрудничества классов». В истории народов присутствует *то и другое*, однако с перевесом сотрудничества и гармонии история есть сотрудничество классов и сословий, периодически нарушаемое скрытыми или явными конфликтами и постоянно преодолевающее эти конфликты посредством найденных разрешений; иначе говоря:

гармоническое взаимодействие, всегда несовершенное, но всегда совершенствующееся, причем принципом совершенства будет гармония дифференцированных функций культуры, гармония дифференцированных классов и сословий.

Кто говорит, что существо класса определяется его антагонизмом к другим классам, тот последовательно должен сказать, что существо члена семьи определяется его враждою к другим членам семьи, что существо инструмента в оркестре определяется его диссонансом с другими инструментами. Сказать, что для уничтожения классовой борьбы нужно уничтожить классы — значит сказать, что для уничтожения семейных недоразумений нужно уничтожить членов семьи; или для создания «симфонии» — уничтожить различие инструментов в оркестре.

47. НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ДВУХКЛАССОВОЙ СХЕМЫ «БУРЖУАЗИИ» И «ПРОЛЕТАРИАТА»

Маркс и Энгельс совершенно не понимали закона социальной дифференциации и интеграции*, и это потому, что они никогда не исходили из *целого* народной культуры и духа, а всегда из *части*, из интересов пролетариата. Целое культурного народа для них *распадалось* на враждебные части, тогда как оно никогда не «распадается», пока живет и существует, ибо его распадание означает смерть. Они, кроме того, никогда не обзревали этого целого и не понимали его смысла, ибо, по слову Энгельса, не уделяли «должного места другим моментам», кроме экономических.

В силу своего «экономизма» они интересуются только одним сословием: хозяйственным, а два других фундаментальных члена общества (идеологи и правители) для них как бы не существуют. Вся борьба классов происходит у них в пределах одного только хозяйственного класса, производящего материальные блага; к нему относятся и «буржуазия», и «пролетариат». Как будто история исчерпывается борьбою и судьбою этих двух классов? Как будто другие два сословия не могут бороться, доминировать, побеждать?

Борьба духовной и светской власти в средние века

* которому можно было научиться хотя бы у Спенсера.

представляла собой такую борьбу двух высших сословий, которая определяла всецело историю этой эпохи, совершенно не экономической по своему духу. В древнем Риме ведущая роль всецело принадлежала классу правителей, военно-политическому классу, а не идеологам и не хозяйственникам. Только капитализм XIX века выдвинул хозяйственный класс на первый план, но его доминация никогда не была полной (подобно авторитету духовенства или власти военно-политического сословия в прошлом) и теперь во всех тоталитарных режимах явно прекращается и переходит к классу правителей.

Таким образом, из трех функций культуры, представленных тремя сословиями, марксизм выхватывает только одну, и из этой одной берет только два «класса», которыми она вовсе не исчерпывается. В силу этого «исторический материализм» не дает никакой конкретной живой истории, которая всегда есть история культурного целого и взаимодействия его функций. Целое здесь подменяется частью, и притом зависимой и подчиненной частью. Но и эта часть — хозяйство — представляет собою дифференцированное целое, совершенно не сводимое к двум классам — «буржуазии» и «пролетариату».

Закон социальной дифференциации применяется и здесь, и он совершенно не останавливается на этом грубоагитационном противопоставлении капиталиста и пролетария. Хозяйство и производство покоятся на *законе разделения труда*. «В основе деления на классы, — говорит Энгельс, — лежит закон разделения труда»^{59*}. Современный индустриализм целиком покоится на сложном разделении труда, а коммунизм есть прежде всего «индустриализация». Нигде и никогда еще не существовало общественного производства без разделения труда. И нигде и никогда «разделение труда» нельзя было свести к двум противоположным функциям, в данном случае к «буржуазии» и «пролетариату».

Если «буржуазия» означает хозяина предприятия, а «пролетариат» наемного работника, то существует огромная, подавляющая часть общества, не принадлежащая ни к тем, ни к другим: таковы прежде всего *крестьяне*, огромный производительный класс, с которым Маркс решительно не знал как поступить (не знал даже, назвать ли его классом или нет); таковы далее ученые технологи, инженеры, директора предприятий (интересы которых отнюдь не совпадают ни с «капиталистами», ни с «пролетариатом»).

Если «буржуазия» означает капиталистов и собственников орудий производства, то и здесь не существует никакого единого класса, объединенного общим интересом. Представители финансового капитала прямо противоположны по своим интересам и по своей психологии предпринимателям и хозяевам фабрик и заводов; мы имеем здесь две противоположных хозяйственных функции. Функцию накопления, боящуюся риска, и функцию производственных затрат, требующую риска⁶⁰.

Землевладельцы, представители земельной ренты, образуют, наконец, особый класс, интересы которого противоположны двум другим классам. Поэтому их никак нельзя назвать «буржуазией», или «капиталистами». И Маркс принужден был в III томе своего «Капитала» выделить их в особый класс, нарушив этим свою схему двух враждующих классов: «буржуазии» и «пролетариата».

Слово «буржуазия» теряет всякое научное значение и возвращается к своему первоначальному смыслу: «горожане», те, кто носит воротнички и манжеты в противоположность блузам и рубашкам, богатые в противоположность бедным. «Пролетариат» тоже теряет значение, если он объемлет не только фабричных рабочих, но и всех получающих вознаграждение за труд, ибо тогда к «пролетариату» относятся все эти «горожане» в воротничках и манжетах: директора предприятий, инженеры, техники, приказчики, конторщики и пр., интересы которых не солидарны ни с капиталистами, ни с рабочими в блузах.

Двухклассовая схема «буржуазии и пролетариата» совершенно не соответствует тому сложному разделению труда, которое дифференцирует сословие хозяйственных производителей. Это разделение труда одинаково необходимо как в капитализме, так и во всяком социализме. Устранение противоположности «буржуазии и пролетариата» в опыте коммунизма вовсе не устраняет социальной дифференциации и не ведет к «бесклассовому обществу». К удивлению, мы видим то же самое разделение труда и узнаем ту же самую дифференциацию: директоров предприятий, инженеров, техников, приказчиков, конторщиков, квалифицированных и неквалифицированных рабочих, даже представителей финансового капитала и банков.

Если нам скажут, что здесь все другое, ибо нет отнятия *прибавочной ценности* и, следовательно, нет противопоставления отнимающих и тех, у кого отнимают, то и

это будет полной неправдой, ибо без удержания прибавочной ценности невозможно накопление капитала, а без накопления капитала невозможен индустриализм и индустриализация, невозможна вообще никакая цивилизация и культура. Отнятие прибавочной ценности производится здесь «аппаратом», т. е. правительством, по его усмотрению, ибо это правительство является вместе с тем монопольным трестом, присвоившим весь капитал страны.

48. ПРАВЯЩИЙ КЛАСС

Основной недостаток классовой теории Маркса лежит, однако, еще глубже: он рассматривает, как мы видели, только один класс общества — хозяйственный. Два других основных сословия, без которых невозможно никакое культурное общество, отсутствуют у Маркса совершенно. Таким является прежде всего *правлящий класс*, выполняющий существенную и не сводимую ни к каким другим функцию властвования и правоорганизации.

Существует огромный специальный персонал, управляющий государственной машиной; он осуществляет те функции власти, которые никогда не выполняются и не могут выполняться ни «капиталистами» (например, предпринимателями, банкирами, коммерсантами, владельцами имений и проч.), ни «пролетариатом». Никогда не управляет «весь народ» и никогда не управляет «пролетариат». Фикция диктатуры пролетариата (ленинская кухарка, управляющая государством) — абсурдна: «диктатура» означает власть *одного* диктатора, а не миллиона диктаторов. Пролетариат есть объект, а не субъект диктатуры.

Управляет и властвует всегда *правлящий отбор*, т. е. меньшинство — даже внутри демократии, даже внутри партии. Этот отбор определяется особым образованием, особыми склонностями характера, особым призванием. Властвующий класс требует особой специализации и обычно формируется из интеллектуальных профессий (журналистов, адвокатов, ученых). Аппарат государства всегда во власти *интеллигенции*.

Марксизм не понимает класса правящей интеллигенции, ибо он признает интерес приобретателя, жажду стяжания единственным коренным инстинктом человека. В силу этого он дробит этот класс между буржуазией и пролетариатом. Но это совершенно неверно: мы имеем

самостоятельный класс, который выполняет самостоятельную функцию духа, функцию культуры.

Сказать, что этот класс объединен интересом «прибыли» или «заработной платы», значит совершенно не понимать его психологии. Он объединен *«волей к власти»* — куда более могучим и объединяющим мотивом, нежели интерес приобретения.

Замечательно, что нигде *правлящий класс* интеллигенции не выступает с такой очевидностью, как в советском аппарате, в его происхождении из «компартии» и в ее происхождении из революционной интеллигенции. Едва ли кто будет утверждать, что в России марксистскую партию большевиков создал пролетариат! Здесь же, на примере русской интеллигенции, всего ярче выступает психологическая неверность теории «классового интереса». Незаинтересованность революционной интеллигенции, ее бескорыстие и жертвенность были прямо баснословны. Прибылью и зарплатой ее нельзя объединить; она хочет одного: *вести и руководить* — сначала во имя высокого и бесконечно далекого идеала, а затем, когда «идеалисты» (как во всех революциях) были выведены в расход, во имя древней, неискоренимой и всепоглощающей «воли к власти».

Как раз в коммунизме доминирующее место занимает вовсе не хозяйственный класс производителей, а политический класс правителей (аппарат), который подчиняет себе и подавляет два других класса. Проблема массы и правящего класса является центральной социологической и исторической проблемой, а вовсе не преходящая и уже потерявшая интерес проблема пролетариата и буржуазии. Как раз в коммунизме мы наблюдаем не уничтожение классов, а, напротив, крайний антагонизм классов и прежде всего *аппарата и массы, властвующих и подвластных*. Эти классы всегда существовали и, вероятно, будут существовать. Но та форма властвования, какую изобрел коммунизм, а за ним нацизм, форма вождизма и тоталитаризма есть огромный шаг назад. Ее существование есть позор для современного человечества, и ее уничтожение есть категорический императив.

49. ДУХОВНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ КЛАСС

Перейдем теперь к третьему основному классу, или сословию духовных вождей общества, выполняющих

функцию этико-религиозную, философскую, эстетическую и научную; этот класс создает ведущую систему идей и чувств, без которой немислима никакая культура. Отрицать его историческую роль и его вечное значение никакой истмат не может. «Коммунистический манифест» довольно верно определяет, кто принадлежит к этому классу: «врач, юрист, священник, поэт, человек науки». Это значит, все те, кто создан «не для корысти, не для битв», не для производства и не для командования. «Манифест» признает далее, что этот класс на протяжении веков был окружен «почетом», «священным ореолом», вызывал «благоговейный трепет», и только «буржуазия лишила его священного ореола» и «превратила в своих платных работников» («Коммунистический манифест», 1940 г., стр. 21)*.

Что хочет этим сказать марксизм? Что класса идеологов и ученых более не существует? Что он превращен в наемных рабочих, в пролетариат? Этого, пожалуй, никто не захочет утверждать: способ оплаты, способ оценки, характер деятельности, образ жизни, интересы и психология — все совершенно другое.

Маркс и Энгельс сами совершенно так же не были «платными наемными рабочими» буржуазии, как ими не были Ньютон и Лейбниц, Гете и Пушкин, Менделеев и Павлов. Ни к пролетариату, ни к буржуазии этот идеологический класс нельзя причислить уже просто потому, что он не занят производством, хозяйством, не предан «промышленным заботам». Он занят духовным творчеством, а не материальным производством. Нет функций более противоположных.

Поэт (что означает по-гречески «творец») не есть «поденщик, раб нужды, забот», он чужд всякого материализма и про него нельзя сказать, что ему печной горшок всего дороже (*Пушкин. «Поэт и толпа»*). Это относится и к настоящему ученому, и он есть «творец» в своей области.

Совершенно неверно, что идеологи и ученые непременно выражают «интересы» буржуазии или пролетариата. Зачем им выражать интересы чужого класса, когда они имеют интересы своего собственного класса? И эти «интересы» совершенно не похожи на хозяйственные или политические. Интересы этого духовного класса суть интересы объективного познания, объективной справедливости и объективной красоты (вообще объективной правды). А что существует Объективно-ис-

тинное знание и объективное суждение о справедливости — этого не отрицали ни Маркс, ни Ленин: они утверждали объективную правду своей теории и объективную правду пролетариата (правда и справедливость всегда и везде была для них на стороне эксплуатируемых классов, а не на стороне эксплуатирующих) (см. выше, гл. 32), и если бы было иначе, весь «научный социализм» потерял бы силу и значение⁶¹.

Духовно-идеологический класс может, конечно, *брать под свою защиту* тот или другой класс, но всегда с точки зрения объективной справедливости, с точки зрения защиты той функции, которую этот класс выполняет в целостной системе культуры. Это всеединое духовное целое народной или даже всенародной культуры составляет постоянный объект исторической науки и исторического творчества. Но то и другое как раз и есть тот предмет, на котором сосредоточен «интерес» духовно-творческого класса.

Брать под свою защиту рабочий класс — совсем не значит отождествлять себя с рабочим классом. Когда русские дворяне и русская интеллигенция брали под свою защиту крепостных и требовали их освобождения, они вовсе не отождествляли свой «интерес» с интересами крепостных; они действовали *наперекор интересам* своего класса во имя объективной справедливости. В этой способности к *незаинтересованному* суждению, способности высказывать объективную правду, а не субъективную выгоду, заключается существо и ценность той функции духа, которую выполняет сословие ученых, философов, поэтов, пророков.

Казалось бы, марксизм в качестве «научного социализма» уже в силу своего определения: «социализм есть наука» — должен был ставить выше всего сословия ученых и идеологов. Ведь это философы и ученые выдумали и обосновали социализм и, в частности, марксизм, а вовсе не «трудящиеся массы». Однако на самом деле мы встречаем здесь полное непонимание *автономии науки*, философии, искусства, религии — автономии духа. Марксизм, воплотившийся в советском коммунизме, сделал науку «служанкой социологии», аналогично тому, как она раньше была «служанкой теологии». При этом «социология» вступила на место прежней теологии: она установила свои неподвижные догматы, свой катехизис, свою инквизицию, даже своих «попов без рясы». Такая марксистская «социология» отнюдь не есть наука, не есть свобод-

ное исследование и свободная диалектика; она есть чистейший «фидеизм», т. е. политическая вера.

При таких условиях класс ученых и идеологов, конечно, существует и здесь, как и во всяком обществе и во всякой цивилизации, но он частью истреблен инквизицией ВКП(б) в качестве еретиков, частью унижен, угнетен и эксплуатируем аппаратом властителей, так же как угнетен ими класс трудящихся.

50. ОСНОВНЫЕ ОШИБКИ КЛАССОВОЙ ТЕОРИИ МАРКСА

Мы уже указывали, что основной ошибкой Маркса является сведение всей сложной дифференциации общества к двум «классам» — буржуазии и пролетариата. Этим захватывается только *один* класс, один слой, одно сословие общества: хозяйственное сословие. Но и внутри этого сословия, как мы видели, существует сложная дифференциация, вовсе не исчерпываемая противопоставлением капиталистов и рабочих. Такую же сложную дифференциацию мы находим в сфере двух других сословий, а именно правящего класса и идеологического класса.

Правящий класс совсем не представляет собою однородного единства: он представляет собою сложное расчленение функций права, управления и военной защиты государства, функций законодательных, судебных, административных, военных, наконец, функций тюремных и функций сыска, которые получают теперь такое огромное значение. Группы людей, обслуживающих эти функции, должны быть совершенно различны по своим знаниям, по своим наклонностям и по своему характеру. Между различными функциями и их представителями происходят постоянные конфликты, требующие постоянного разрешения. Внутри правящего класса происходит постоянная борьба за власть, несколько не менее сильная, нежели борьба буржуазии и пролетариата внутри хозяйственного класса.

Если мы теперь перейдем к идеологическому классу, как носителю «ведущей системы идей», то мы найдем такое сложное расчленение: группа ученых и философов составляет как бы особый класс, совершенно не тождественный с представителями религии и церкви; наоборот, между ними возможен и периодически возникает антаго-

низм, однако возможен мир и гармония, как то было в средневековой культуре. Группа художников, музыкантов и поэтов точно так же составляет совершенно особый слой, могущий стоять в конфликте с церковью и духовенством, но точно так же могущий подчинять свое творчество высшим требованиям религии и этики. История показывает нам эпохи того или другого отношения (например, средневековье, Возрождение и эпоха «просвещения»). Между философами, учеными и поэтами тоже существует особое взаимоотношение: поэты могут быть учителями человечества, но таковыми же желают быть и ученые. Здесь возможны конфликты и взаимные воздействия (примером может служить отношение Толстого к науке и церкви).

Между правящим классом и классом идеологическим точно так же возможны острые конфликты, которыми переполнена история. Правящий класс часто боится свободной научной мысли и особенно морального и религиозного обличения*. Между правящим классом и представителями искусства тоже существует антагонизм: правящий класс требует служения его целям, дает «социальный заказ»; свободное творчество подлинного поэта отвергает социальный заказ (см. «Поэт и толпа» Пушкина).

Таким образом, народ как носитель культуры содержит в себе разнообразно дифференциальные социальные группы, вступающие между собой иногда в конфликты, но принципиально всегда стоящие во взаимодействии и в сотрудничестве. И это потому, что социальное целое, пока оно живет и существует, всегда является целостной системой гармонического взаимодействия. А если этой гармонии совершенно не существует, то целое распадается и общество погибает.

Маркс со своей теорией антагонизма двух классов совершенно не мог изобразить эту сложную структуру живого социального организма или социальной организации.

Классовую теорию Маркса можно свести к следующим положениям: 1) класс есть сумма однородных единиц, индивидуумов, соединенных тождеством материальных интересов; 2) эта однородность есть хозяйственная однородность, только хозяйственные классы суть насто-

* Достаточно вспомнить казнь Сократа и распятие Христа. Оно продолжается и в наши дни.

ящие классы; 3) класс создается только в классовой борьбе, он всегда в истории является или эксплуатирующим, или эксплуатируемым; 4) идеал общества не может мириться с существованием таких классов и требует бесклассового общества.

Каждое из этих утверждений принципиально неверно:

1) Сходство индивидуальных, эгоистических интересов не может объединить людей в сословие, класс есть понятие чисто индивидуалистическое, атомистическое (крестьяне, например, представляют по Марксу лишь «мешок картофеля»). История не есть непрерывная «борьба классов»; в течение тысячелетий она была сотрудничеством *сословий*, существенным признаком которых было то, что они объединены и организованы единым духом и являются членами единого духовного целого народной культуры³².

2) Хозяйственный класс есть лишь один из классов общества; существуют сословия, объединенные совсем не хозяйственными интересами и стремлениями.

3) Роль сословий вовсе не исчерпывается классовой борьбой и эксплуатацией. Ее задача есть солидарное взаимодействие и взаимовосполнение.

4) Бесклассовое общество не может существовать и не является идеалом.

В этом смысле расчленение сословий этически необходимо и ценно так же, как и расчленение основных духовных функций самосознания. Гегель говорит: «сословия (Stände) суть этические потенции... каждый отдельный человек тем самым, что он принадлежит к сословию, становится в полном смысле слова всеединным существом и, таким образом, истинным индивидуумом»*.

Напротив, вновь возникший буржуазный класс в глазах Гегеля потерял характер прежнего хозяйственного сословия, его богатство стало чем-то «неорганическим, чисто количественным». Он уже неспособен «к органической точке зрения и потерял уважение ко вне его стоящему божественному началу», результатом чего является «бесчеловечность и презрение ко всему высокому» (Гегель. «Syst. der Sittl.»)** . Эту мысль Гегеля принимает и «Коммунистический манифест»: «все сословное исчезает, все священное оскверняется...» (стр. 21)***.

Маркс думал, что сословия исчезают, но классы остаются. Однако все то ценное, что составляло сущность сословий, их органическая обоснованность основными функциями человеческого творчества, их корпоративная

организованность, наконец, дух служения целому, их воодушевлявший — все это сохраняется, пока существует здоровая организация общества, пока не угасла единая культура наций. Перед этой угрозой современный человек начинает все более ценить профессиональные союзы, синдикаты, цехи, корпорации — все то, что создает организованную дифференциацию и интеграцию общества. То, что не сохраняется от «сословий», это их неподвижность и непроницаемость, их кастовый характер, делающий невозможным переход из одного сословия в другое. Все это противоречит свободе человека и не сохраняется в демократическом правовом государстве; зато свободные профсоюзы процветают. Современное общество представляет подвижную и текучую организацию постоянного взаимодействия различных слоев и групп общества, непрерывно разрешающих конфликты и восстанавливающих гармонию и солидарность.

51. ИМПЕРАТИВ НАИБОЛЬШЕЙ ПРОДУКТИВНОСТИ

Единая система народной, а в конце концов и всенародной культуры составляет объект истории, объект исторического изучения и исторического действия. «Исторический материализм» был бы безвредной кабинетной теорией, если бы он только учил нас, как и какими путями познается история; но он учит нас, как и какими путями *делается* история и, следовательно, как мы должны ее делать. Всякая ошибка здесь актуально вредоносна, ибо она из ошибки познания превращается в неправду действия.

Система культуры создается творческим духом (личностью и народом) из природных сил, из природных тенденций и инстинктов. И создается не как вещь, объект, инструмент, произведение, а как собственная судьба, собственное самочувствие и самосознание. Человек создает и культивирует *сам себя* при посредстве природы и космоса. В этом самосозидании и самоопределении заключается сущность *свободы и духа*. Такова незыблемо верная идея Гегеля. Маркс ее принужден признать (см. выше, гл. 28). От «философии духа» он никуда уйти не может. И весь его «материализм» (т.е. экономизм и техницизм) означает только то, что он признает хозяйство и технику единственным верным и ценным средством самосозидания

ния и самоопределения. Иными словами, *индустрия* утверждается, как самое ценное и существенное направление творческой активности.

«Материализм» (как мы уже неоднократно указывали, напр., гл. 30) есть особая духовная установка, особая направленность «духовной жизни общества», характерная для индустриального века. В основе этой духовной установки лежит особое суждение оценки и вытекающее из него особое направление труда и творчества. Маркс сам всецело разделял такую духовную установку: индустриальная цивилизация казалась ему единственно ценной и единственно реальной основой общества. Он питал непреодолимое отвращение ко всякому трансцендентному идеализму и аскетизму. Индустриальная цивилизация, казалось, обещает нам тот земной рай, который Гейне воспел по «социальному заказу» в этом поистине хамском стихе:

«Оставим небо попам и воробьям,
Устроим царство небесное на земле...
Хлеба и гороху хватит для всех,
Когда лопнут, наконец, стручки...»
«Ja Zuckererbsen für Jedermann,
Sobald die Schoten platzen»*.

Человеку свойственно признавать единственно реальным то, что он считает самым ценным и желанным. Аскетический буддизм не признавал материальные блага этого чувственного мира за ценные, и он не признавал этот мир за реальность, но считал его иллюзорным. Таков источник материалистического мирозерцания: теоретический материализм опирается на практический материализм, а практический материализм выражает самочувствие эпохи: самое ценное — это произвести как можно больше продуктов и товаров⁶³. Отсюда вытекает, что индустриальная цивилизация есть самая высокая и ценная: мы *должны* содействовать индустриализации.

В этом состоит весь смысл «исторического материализма». Он выражает не законы движения материи («историк не астроном и провидение не алгебра», — сказал Пушкин)**, он устанавливает задачи человеческих действий и оценивает их.

Маркс оценивает все эпохи истории с точки зрения интенсивности производства: рабовладельческое хозяйство производит больше и лучше, нежели первобытный коммунизм, поэтому оно ценнее и прогрессивнее⁶⁴. Но

рабский дух не продуктивен по сравнению с крепостным, поэтому феодальное хозяйство ценнее и представляет собою шаг вперед. Наконец, капиталистическое хозяйство со своей техникой бесконечно продуктивнее феодального, оно «развивает до колоссальных размеров производительные силы» («Диамат», стр. 26), поэтому капитализм бесконечно ценнее феодального строя. Однако капиталистическое хозяйство страдает внутренними противоречиями и потому не может развивать всех производительных сил. Коммунистическое хозяйство будет еще продуктивнее, ибо «здесь рабочий работает на себя, а не на капиталиста». Производительные силы здесь будут развиваться ускоренным темпом («Диамат», стр. 27) и достигнут неслыханных размеров.

Таким образом, вырастает основной *категорический императив истории*: развивай производство, производи как можно больше товаров и продуктов, а все остальное приложится. А для этого развивай технику, изобретай машины, создавай индустрию. *Индустриализация* является последним словом истории и категорическим императивом коммунизма.

52. ИМПЕРАТИВ НАИБОЛЬШЕЙ СВОБОДЫ ЛИЧНОСТИ

А что, если смысл истории заключается совсем не в этом? Что, если развитие производства совсем не составляет конечной цели и категорического императива для человечества? Что, если среди массы товаров, прикованный к машинам, подчиненный огромному аппарату, управляющему производством, человек почувствует себя несчастным, лишенным смысла жизни? Счастливое самочувствие человека есть, прежде всего, *самочувствие свободы*. Самое страшное лишение есть лишение свободы.

И всякому ясно, что индустриализм и коммунизм со своей плановостью, со своим аппаратом, со своей строгой рационализацией грозит уничтожить самочувствие свободы. Это давно было высказано, до всякого осуществления социализма (например, Достоевским в его «шигалевошине»); но никто не ожидал, что в реальном опыте коммунизма это подтвердится в таких чудовищных формах. В капиталистическом индустриализме еще оставалось кое-что от свободы либерального государства, но

все же тяжелое чувство зависимости было основным чувством рабочего, и главное, у него не было надежды от него освободиться. Надпись Дантова ада:

«Входящие сюда —
Оставьте всякую надежду!»
«Lashiate ogni speranza
voi qu'intrate!»

могла, по словам Маркса, красоваться на всяком фабричном здании. Здесь есть большая доля преувеличения. Но если эта надпись может где-либо на земле получить полный смысл и значение, то это, без сомнения, на фронте индустриального коммунизма.

Ценность личной свободы до такой степени очевидна, а вместе с тем ее исчезновение в коммунизме тоже настолько несомненно*, что Маркс принужден был придумать идеал «отмирания государства» и обещать в бесконечно далеком времени анархический идеал свободы.

Помимо сомнения в том, что тирания является единственно верным путем к свободе, необходимо еще продумать следующий вопрос: если современный рабочий не желает приносить свободу в жертву современному капиталисту, то почему современный «трудящийся» должен приносить свою свободу в жертву бесконечно далекому, несуществующему, неизвестному и, быть может, вовсе не стоящему этих жертв грядущему поколению? Во имя какого материального «интереса» может марксизм призывать трудящиеся массы «унавозить почву для грядущих поколений»⁶⁵? Идеал свободы до такой степени очевиден для человека, что Гегель кладет его в основу исторической оценки эпох и народов: «история есть прогресс в сознании свободы». И если даже этот прогресс не гарантирован в своей непрерывности, все же вопрос о прогрессе или регрессе данной культуры решается именно оценкой организации свободы, наличием свободного самосознания, самоопределения и самочувствия у данного народа и его членов (у «всех» и у «каждого»).

Можно сказать и так: «состояние духа» определяет физиономию и народа, и эпохи и выражается в ее чертах. Но «состояние духа» определяется свободой познания, свободой действия, свободой творчества. «Дух» есть свобода и творчество.

Изобразить физиономию эпохи, лик народа, в его изменениях и движениях составляет задачу историка. Но физиономия определяется сочетанием *всех черт лица*, а не одной какой-либо чертой. «Состояние духа» определяется сочетанием всех функций, всех направлений активности, а не одной какой-либо функцией. Культура определяется целостным единством всех видов труда и творчества, а не одним только материальным производством. Поэтому ни в каком смысле нельзя сказать, что организация производства «определяет в конечном счете *физиономию общества*» («Диамат», стр. 17).

Физиономия общества определяется дифференциацией и интеграцией всех его функций, постоянным изменением их взаимоотношения, то гармонического, то дисгармонического, и соответственным изменением взаимодействия классов. Одна функция может развиваться чрезмерно и подавлять другие; один класс может доминировать и угнетать другие. Такую дисгармонию функций, такое нарушение и восстановление равновесия мы наблюдаем в *организме* человека и в его психической структуре (и здесь существует одностороннее развитие одной функции при подавлении других, существует душевный конфликт и восстановление «душевного равновесия»).

Аналогичный процесс происходит в социальной *организации*, в жизни культурных народов. История развертывается перед нами эпохи, когда религиозная функция духа и сословие духовенства всецело доминируют (папизм и цезаризм и цезаропапизм), подавляет и подчиняет себе самостоятельную функцию светской власти и хозяйства, а также свободной философии и науки. Затем наступает эпоха властного абсолютизма, эпоха суверенитета светской власти, которая подчиняет себе церковь, науку, философию, хозяйство. И, наконец, наступает XIX век, железный век техники, индустрии, хозяйства.

«Век шествует путем своим железным;
В сердцах корысть и общая мечта
Час от часу насущным и полезным
Отчетливей, бесстыдней занята.
Исчезнули при свете просвещения
Поэзии ребяческие сны,
И не о ней хлопчут поколенья,
Промышленным заботам преданы».

В этих словах Баратынский в начале XIX века проро-

* На это постоянно и к величайшей досаде Маркса указывает Прудон.

чески изобразил дух нашей эпохи. Изменились заботы и желания человека, изменились сердца, изменилось суждение о ценностях:

«Тебе бы пользы все — на вес
Кумир ты ценишь Бельведерский»

(Пушкин).

Во всех этих изменениях виноваты мы сами: мы сами изменились или захотели себя изменить. Не материя, не природа, не мир растений или животных навязали нам эти изменения. Мы сами изобрели машины и построили индустриализм; он есть *судьба* нашей эпохи, которую мы изживаем, но нами самими избранная судьба*. Мы ценили выше всего материальное богатство, и мы стали «материалистами». Но далеко не всегда, не везде и не у всех народов так было, так есть и так должно быть. Зомбарт определяет дух современной европейско-американской цивилизации как *экономизм*** . Но он не считает, что экономизм и индустриализм есть вечное свойство всех культур, вечный закон истории, напротив, этим наша эпоха отличается от других.

54. ОСНОВНЫЕ ОШИБКИ ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Здесь нам становятся ясными фундаментальные ошибки «исторического материализма» Маркса. Они состоят в следующем:

1. Главная ошибка заключается в том, что он распространяет на все эпохи истории и на все культуры народов духовную установку экономизма и индустриализма, тогда как она определяет характер лишь одной эпохи и одной семьи народов. Характер одного момента истории превращается в неизменный закон всей истории. Этим устанавливается неподвижная догма, отрицаемая диалектикой свободного творчества. Духовная установка «индустриализма» будет уничтожена другой высшей духовной установкой, хотя индустрия при этом может быть сохранена. Для Маркса всякая революционная диалектика кончилась на марксизме. Отсюда начинается консерватизм, хранение догмы и борьба с еретиками.

2. Для Маркса историческая необходимость была то-

* «In deiner Brust sind dienes Schicksals Sterne».

ждественна с природной необходимостью, только поэтому он мог говорить о «переворотах в экономических условиях производства», «констатируемых с естественно-научной точностью». («Диамат», цитата на стр. 32). И поэтому он считает свой «экономизм» неизменным законом природы, а не духовной установкой, которая может быть отменена другой, духовной установкой в силу диалектики свободного творчества. (Впрочем, ни Маркс, ни Энгельс не выдерживали последовательного натурализма в силу того, что никогда не могли продумать и решить антиномии свободы и необходимости. См. первую часть нашей книги.)

3. Маркс всецело разделял духовную установку своего времени; в основе этой установки лежало суждение о ценности, суждение о должном. Маркс считал индустриализм абсолютной ценностью. Весь пафос его «экономизма» черпается не из того, что так было и так будет, а из того, что так *всегда должно быть*. Он разделяет тот пафос индустриализации, который впоследствии перешел к Ленину: история есть вечное движение индустриализации (развитие орудий производства), категорический императив наибольшей производительности труда.

4. Такого категорического императива не существует для человечества: материальное производство должно служить и подчиняться духовному творчеству. В этом его смысл и ценность. *Хозяйство* есть ценность, но подчиненная ценность. Над ним стоит ценность *правоорганизации*, без которой и вне которой оно не может существовать (ценность права и государства). Еще выше стоит ценность свободно признаваемой системы идей (науки, искусства, этики, религии); без нее техника, хозяйство, право и управление не имеют смысла, не имеют высших целей, творческих идеалов*. Экономизм и техницизм Маркса представляет собой извращенное суждение о ценности, ложный императив, обращенный к человечеству.

Максимально продуктивная индустрия ни в каком смысле не есть ни личный, ни общественный идеал, ибо она может требовать поглощения и истощения всех сил личности (например, система Тэйлора или «стахановщина») и всех сил народа. Рабский труд, приставленный к современным машинам, может оказаться самым производительным трудом.

* Не имеют «организующих, мобилизующих, преобразующих идей, теорий, политических взглядов» (выражения «Диамата», стр. 15).

5. У Маркса мы встречаем *два* основных суждения о *должном*: категорический императив максимальной продукции, с одной стороны, и категорический запрет эксплуатации, с другой стороны. Между двумя императивами колеблется вся неосознанная и необоснованная этика марксизма: максимальная продукция есть добро; эксплуатация есть зло. Но что если максимальная продукция, как мы сейчас указали, потребует максимальной эксплуатации, а прекращение эксплуатации потребует сокращения продукции?

Опыт капиталистического индустриализма, равно как выяснившийся теперь опыт коммунистического индустриализма, одинаково заставляет признать, что процесс индустриализации требует максимального использования *личности как средства*, как орудия для индустриального аппарата. Но в этом именно и состоит, как мы видели (см. выше, гл. 22), философски уясненная сущность эксплуатации⁶⁶.

Современной цивилизации приходится выбирать между запретом эксплуатации и императивом максимальной продукции. Маркс совершенно не сознавал этой моральной антиномии, он не понимал, что ставит рядом два противоположных идеала: идеал наибольшего количества товаров и материальных благ, с одной стороны, и идеал свободной автономной личности, развивающей все свои духовные потенции, с другой стороны⁶⁷.

Материализм и экономизм в качестве духовной установки стоит беззаботно рядом с этическим идеализмом Канта и Гегеля.

Маркс не имеет никакой этической диалектики и потому не видит возможности конфликта между противоположными ценностями. Он наивно предполагает, что чем интенсивнее и богаче продукция, тем меньше эксплуатации, тем легче она устраняется; и чем больше эксплуатации, тем хуже идет продукция. Это опровергается всем опытом истории: в первобытном коммунизме и в патриархальном крестьянстве, несмотря на самую несовершенную продукцию, нет никакой эксплуатации; в цеховом и ремесленном строе меньше эксплуатации, нежели в капитализме; в капитализме Маркс признает огромное увеличение продукции и вместе жестокую эксплуатацию. В коммунизме, с его интенсивной индустриализацией, мы находим наибольшую эксплуатацию личности ради максимальной продуктивности: крепостное право колхозов, каторжный труд заключенных, рабский

труд рабочих. При этом выясняется, что такая форма эксплуатации и истощения всех личных и народных сил оказывается весьма продуктивной в военной промышленности и вполне эффективной в процессе индустриализации.

Интересно, что ответил бы Маркс, если бы настоящая, сократическая диалектика поставила ему вопрос: можно ли допустить эксплуатацию, если того требует интенсивность продукции (например, внезапная индустриализация)? Или следует пожертвовать продукцией, когда дело идет о тяжелой эксплуатации? Что ценнее: наибольшее количество товаров или наиболее развитая свободная личность? «Экономический материализм» или «этический идеализм»?

Пожалуй, Маркс, как выразитель революционного протеста эксплуатируемых и жгучей ненависти к «эксплуататорам» (всех времен и народов), ответил бы, что в этом случае следует пожертвовать продукцией; однако марксизм в СССР дал как раз обратный ответ, оставшись верным принципу *максимальной продукции*, какой угодно ценой⁶⁸. Тем самым он остался верным экономизму, техницизму, индустриализму Маркса, тогда как категорический запрет эксплуатации, опирающийся на принцип ценности автономной личности, представляет собой переход к совершенно иному миросозерцанию: к этическому идеализму Канта, Фихте и Гегеля.

Марксизм должен решить, что составляет его социальный идеал: наиболее производительное хозяйство (и тогда все духовные силы и способности личности будут эксплуатироваться для достижения этой цели, как то происходит в коммуне муравьев и термитов)? или наибольшая творческая свобода всех и каждого (и тогда хозяйство и производство будут рассматриваться как подчиненные средства для достижения этой цели)? Иначе говоря, какая из этих двух ценностей является высшей и какая подчиненной?

Как быть в случае конфликта этих ценностей? Наивная идея «предустановленной гармонии»* между ними не оправдывается историей и прежде всего современным индустриализмом.

55. ТРАГЕДИЯ СОВРЕМЕННОГО ИНДУСТРИАЛИЗМА

Марксизм совсем не понимает трагедии современного индустриализма. Коротко говоря, она состоит в том, что

индустриальная цивилизация подавляет духовную культуру. Материальное производство подавляет духовное творчество. Все силы духа — научное творчество, изобретение, массовый труд — направлены на технику производства, на возвышение продуктивности, на массовое изделие вещей и товаров. Трудящиеся массы должны трудиться, чтобы произвести как можно больше («догнать и перегнать»). Инженеры и ученые должны изобретать для них новые орудия производства, организаторы и политики должны планировать интенсивное хозяйство. Индустриализация диктует человеку его образ жизни и образ мыслей; машина предписывает, какие действия и движения он должен выполнять. Это и есть «счастливая жизнь». Жизнь личности, жизнь народа определена одной только функцией духа: хозяйственно-технической; остальные функции: этико-религиозная, эстетическая и бескорыстно-познавательная — теряют самостоятельное значение и вытесняются. Вытеснение этико-религиозной функции духа ведет к потере различия добра и зла, к «индустриальному» обращению с личностью, как с орудием производства (например, переброска населения, продажа каторжного труда, «выведение в расход»). *Все позволено*, что технически полезно. Отсюда принятие преступления (лжи и убийства) во внутренней жизни народов и в международных отношениях. Отсюда забвение категорического запрета эксплуатации.

«Жить, чтобы производить», а не «производить, чтобы жить» — в этом уродливость индустриализма. И хорошо еще, если *жить* для производства, хуже — если приходится *умирать* ради производства и благодаря производству. Не следует забывать, что существует грандиозная военная промышленность и притом одинаково в капитализме и коммунизме.

Для Маркса трагическое противоречие индустриализма решается очень просто: посредством перехода от капитализма к коммунизму. Однако никакого решения здесь нет, ибо коммунизм наследует от капитализма индустриальный дух со всеми его противоречиями и продолжает процесс индустриализации с еще большим ожесточением. Мы имеем лишь *две формы индустриализма*: капиталистическую и коммунистическую, причем они гораздо менее отличаются друг от друга, чем это обычно думают; вторая лишь завершает основную тенденцию первой. Основная тенденция капитализма, признанная Марксом, стремилась *концентрировать капитал и власть*

в руках единого треста; здесь это достигается вполне. *Государственный капитализм* завершает эту тенденцию: «политическое господство» соединяется с обладанием капиталом, «весь капитал, все орудия производства централизируются в руках пролетарского государства» («Коммунистический манифест», стр. 39)*.

Принципиальные отличия этих двух форм индустриализма иллюзорны. Основным отличием провозглашается обобществление орудий производства и вытекающая из него *невозможность эксплуатации*. Но «эксплуатацию» Маркс определяет как отнятие прибавочной ценности. Оно, по Марксу, составляет сущность капитализма и в коммунизме якобы не будет существовать. Это обещание есть ложь и демагогия: удержание прибавочной ценности есть единственный источник для накопления капитала, а без капитала невозможна никакая индустрия, никакая цивилизация. Интенсивная индустриализация требует увеличенного отнятия прибавочной ценности, и возможность эксплуатации в коммунизме значительно возрастает в силу сосредоточения в едином аппарате капитала и власти.

Обобществление орудий производства есть чисто словесная формула, ибо распоряжается и управляет этими орудиями не общество и не пролетариат (общество вообще никогда не управляет), а небольшой трест вождей производства, обладающий гораздо большей властью и гораздо меньше считающийся с обществом и его мнением, нежели прежние капиталисты⁶⁹.

Если уничтожены капиталисты, то это не значит, что уничтожен капитал. Индустриализм есть прежде всего *власть капитала*, и она не может исчезнуть там, где властвующие управляют капиталом и при посредстве капитала; она не может исчезнуть в государственном капитализме и коммунизме. Основные противоречия индустриализма не могут быть разрешены переходом к коммунизму, ибо последний продолжает процесс индустриализации.

Беда в том, что Маркс отождествлял индустриализм с капитализмом. Он наблюдал индустриализм только в форме капитализма, поэтому зло и противоречие индустриализма казались ему злом и противоречием капитализма. Когда он говорил о буржуазном обществе: «*капитал* обладает самостоятельностью и индивидуальностью, между тем как *трудящийся индивидуум* лишен самостоятельности и обезличен» («Коммунистический манифест», стр. 33)** , то это означает, что *индустрия* есть автоном-

ная сила, перед которой автономная *личность* есть ничто. И это одинаково верно для коммунистического индустриализма, как и для капиталистического.

Не те или другие злые люди здесь виноваты, и не тот или другой класс, а весь технический и социальный комплекс, называемый *индустриализмом*. В одном месте «Коммунистического манифеста» Маркс говорит: «Они рабы не только класса буржуазии... ежедневно и ежечасно *порабощает их машина*» (стр. 23).^{*} Иначе говоря, их поработывает индустриальный аппарат. Сама техника, на которую Маркс возлагал все надежды освобождения, поработывает; сама машина делает человека рабом машины. «Вследствие возрастающего применения машин и разделения труда, — говорит Маркс (там же), — труд пролетариев утратил всякий самостоятельный характер, а вместе с тем и всякую привлекательность для рабочего. Рабочий становится простым *продуктом машины*, от него требуются только самые простые, самые однообразные, легче всего усваиваемые приемы». Здесь отлично выражена существенная черта *всякого* индустриализма: его тенденция к тэйлоризму. Разве коммунистический индустриализм мыслим без применения машин и разделения труда?

Машинизм составляет сущность индустриализма — «машинизм», т. е. продукция при помощи огромных и дорогостоящих орудий производства, продукция, требующая большого постоянного капитала и огромного скопления трудовых масс, управляемых неуправляемой властью индустриального аппарата.

Этот аппарат есть угроза для души и тела. Тракторы и танки грозят раздавить человека. Совсем не преодоление «капитализма», а преодоление «индустриализма» составляет проблему ближайшего будущего. Обе его формы необходимо преодолеть: будущий строй родится из двойного отрицания: *ни капитализма — ни коммунизма!* Возможно, что придется человечеству пройти через коммунизм, чтобы изжить и осознать трагизм предельной индустриализации и найти выход, который еще никому не виден.

Этот выход затемняется проблемой борьбы пролетариата с буржуазией. Но вопрос в том, за что они борются? Если за право окончательного завершения индустриализации, то борьба эта безвыходна и бесплодна. Не конфликт пролетариата и буржуазии выражает трагическое противоречие индустриальной эпохи, а конфликт ци-

вильзации и культуры, производства и творчества, хозяйства и духа; он выражается в антагонизме классов, только не двух хозяйственных классов между собой (капиталистов и пролетариев), а класса хозяйственного с классом духовно-идеологическим.

Пути к преодолению индустриализма еще не указаны и не найдены: даже социально-психологический анализ его еще не сделан. Мы стоим перед великой проблемой собственной истории, собственной судьбы. И прежде всего, мы становимся в тупик: как же обойтись без индустриализма и машинизма, когда на техническом прогрессе построена вся современная цивилизация? Значит ли это, что мы должны перестать пользоваться машинами?

Это недоразумение необходимо устранить. Уничтожение «индустриализма» не означает уничтожения *индустрии*; уничтожение «машинизма» не означает уничтожения *машин*. Аналогично этому не следует думать, что уничтожение «материализма» есть уничтожение материи, что уничтожение «индивидуализма» есть уничтожение индивидуума, наконец, даже, что уничтожение «капитализма» есть уничтожение капитала или уничтожение «экономизма» есть уничтожение хозяйства.

Все эти «измы» суть особые духовные установки, особые социально-психические комплексы, особые оценки, точнее, особые извращения иерархии ценностей. Диалектика истории проходит через них, никогда не считая никакой «изм» окончательным. И она движется через противоположности, например, от абсолютизма к либерализму, от материализма к идеализму, от реакции к революции. История непрерывно исправляет уродливость одного «изма» через другой противоположный. После забвения одной ценности следует ее утверждение и прославление, дабы восстановились иерархия и гармония ценностей. И это не безличная история: *это мы сами*, делающие историю, это наше самосознание и самоопределение, ищущее «прогресса в сознании свободы», ищущее свободного выхода из тупика.

Понять, в чем может состоять выход из «индустриализма» — значит понять то искажение иерархии ценностей, которое заключается в этом «изме». Оно весьма просто и очевидно.

Максимальная продукция хозяйства делается высшей ценностью; ей подчиняются ценность права и государства (ценность справедливости) и ценность ведущей идеологической системы (ценность мудрости).

Государственно-правовой аппарат подчинен всецело императиву максимальной продуктивности хозяйства, императиву индустриализации. При столкновении хозяйственной необходимости с идеей справедливости, с правами личности предпочтение отдается всегда хозяйственной необходимости.

Ведущая идеологическая система перестает быть высшей автономной ценностью и становится служанкой экономики, простым рефлексом хозяйства. Она начинает обосновывать и защищать «экономический материализм», единственное миросозерцание, выражающее и поддерживающее дух индустриализма.

При всяком столкновении интересов власти и хозяйства со свободой духовного творчества последнее должно уступать и беспрекословно подчиняться. Религия, искусство, наука, этика — перестают быть ведущей системой. Аппарат предписывает свою государственную религию (пролетарского мифа), дает искусству свой «социальный заказ», требует от науки обоснования и признания «материализма», от этики подчинения интересам политики данной власти.

Маркс сам прекрасно изображает процесс секуляризации и профанации всех ценностей и святынь, происходящий в индустриализме: всякое уважение к этике и религии исчезает; «экономический материализм» делается господствующей духовной установкой; творческий класс интеллигенции, носитель высших духовных ценностей, теряет свой «священный ореол» и превращается в «лакеев буржуазии». Так происходит в капиталистическом индустриализме; но каждому очевидно, что тот же самый процесс продолжается и завершается в коммунистическом индустриализме: вместо лакеев буржуазии мы видим грандиозный «подхалимаж» лакеев властвующего аппарата*, мы видим последовательную секуляризацию и профанацию во всех областях и извращение иерархии ценностей. Движение от капитализма к коммунизму есть движение *возрастающей индустриализации* и углубление ее трагизма. Разрешение не может быть найдено на этом пути.

Английский философ Рассел в своей книге о «Судьбе индустриальной цивилизации» так изображает извращение оценок, свойственное индустриализму:

«Культ продуктивности и полезности, забота о сред-

* Какого-нибудь «Ефима Лакеевича Придворова» (Есенин о Демьяне Бедном) и его бесконечных преемников.

ствах, а не о целях — вот что составляет существенную тенденцию индустриализма. За этим добыванием «средств» забываются цели: человек, строящий железную дорогу, ценится выше, чем тот, кто едет по железной дороге, чтобы навестить своих друзей, хотя железные дороги существуют для того, чтобы по ним ездить. О том, кто читает книгу, говорят, что он теряет время, но рабочий, делающий бумагу, наборщик, переплетчик и даже библиотекарь выполняют полезные функции. «Полезность» закрывает путь к *внутренней ценности* вещей. Все устремлено к *производству*, и часы производства считаются самыми важными; но экономическая часть нашей жизни должна служить нам, а не мы ей: *часы досуга* — это самые важные часы; они посвящаются удовольствию, искусству, науке, любви, солнцу, лесам, полям. Утопист механизма и экономизма не способен понять истинную ценность этих вещей! Он видит в своих мечтах только тот мир, где с возрастающей интенсивностью производятся товары и с беспартийной справедливостью распределяются между рабочими, которые слишком устали, чтобы ими наслаждаться. Что должны делать люди в часы *досуга* — этого он не знает и не думает об этом. По-видимому, они должны спать; пока не наступит снова время для работы» (стр. 43—45).

Эта замечательная цитата хорошо рисует психологию индустриализма.

Уясним себе понятие «досуга». Досуг не означает ни лени, ни бездействия. Слово «школа» означает по-гречески «досуг». Отсюда ясен его высший смысл и ценность. Досуг означает то время, которое остается у человека после труда, направленного на простое поддержание жизни, на удовлетворение материальных потребностей. Поэтому досуг есть условие возможности духовной культуры, которую Рассел хорошо определяет, как «занятие вещами, которые не необходимы биологически для prolongation жизни» (стр. 31). Досуг мы можем назвать «прибавочной ценностью времени», которое есть условие возможности духовного творчества, возможности науки, искусства, философии, «школа» развития душевной и духовной жизни личности. А эта последняя составляет высшую ценность:

«Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei doch die Persönlichkeit!»

(Goethe)

(Гете)

Что личность есть высшая ценность показывает уже одно то, что весь процесс производства и творчества имеет в конце концов в виду *самосоздание* и *самоопределение* человека. И удача, и ценность этого процесса определяется *самочувствием* личности. В индустриализме нет чувства удовлетворенности и осмысленности жизни, напротив, есть чувство пустоты и даже трагизма.

Оно происходит от того, что извращение иерархии ценностей есть вместе с тем извращение структуры личности (индивидуальной и соборной): низшие функции поддержания жизни трудом провозглашаются высшими и ведущими; высшие функции духовного творчества (мышление и чувство) делаются низшими и подчиненными.

Индустриальный аппарат требует от «трудящихся» развития одной какой-либо функции, ему нужной; остальные душевные функции, за ненадобностью, подавляются и вытесняются. И более всего ненужной и даже вредной для национальной индустриализации оказывается *функция чувства*, как функция оценки, функция различения добра и зла. Но именно эта функция распознает этический смысл каждого действия и угадывает то, что называется «смыслом жизни», основной ценностью жизни.

Знаменитый психолог Юнг говорит, что личность уродуется и страдает от подавления и вытеснения существенных психических функций. И это подавление составляет незаживающую рану нашей цивилизации и нашей эпохи. Отсюда чувство умаления личности, самочувствие подавленности и вечный рессентимент «трудящихся» в индустриальном аппарате⁷⁰.

Для Маркса все, что есть невыносимого в индустриализме, называется «капитализмом». Если машина поработает человека — значит виноват капиталист. При «коммунизме» она больше не будет поработать человека. Все дело в том, кому будет принадлежать машина: экспроприаторам — или экспроприаторам экспроприаторов? Но если этот вопрос имеет большое значение для обоих типов экспроприаторов, борющихся за обладание аппаратом, то он не имеет никакого значения для аппарата, и для всей массы людей, включенных в этот аппарат: машины остаются теми же, принципы рацио-

нальной организации и рабочего быта теми же. Возобновляются только обещания улучшения, которые каждый новый властитель дает своим подвластным⁷¹. Они имеют мало значения, а в данном случае почти никакого, ибо властитель обещает лишь «пяtilетки» дальнейшей индустриализации.

Другое дело: если бы он обещал *прекращение индустриализма*, но это означало бы уничтожение «экономизма», техницизма и вообще марксизма, ибо марксизм есть мирозерцание индустриализма; это означало бы, что уничтожается категорический императив максимальной продукции, что он превращается в условное веление («гипотетический императив»), над которым и выше которого стоит *категорический императив личной и общественной свободы* и вытекающий из него категорический запрет эксплуатации. Мы поставили Марксу вопрос: чему отдать предпочтение в случае конфликта — хозяйственному интересу или требованию справедливости, запрещающему эксплуатацию рабочего? Если бы Маркс ответил, что требование справедливости стоит выше хозяйственного интереса — он тем самым отказался бы от «экономического материализма» и перешел к этическому идеализму Канта, к высшей ценности свободной личности как самоцели, к запрету обращаться с нею как со средством и только средством.

Преодоление индустриализма есть задача будущей истории; «Закат Европы», предсказанный Шпенглером, есть несомненный закат индустриальной цивилизации. Но социально-психологический и философский анализ индустриализма еще не выполнен и творческий выход не указан. Больше того, проблема еще не осознана и не выстрадана. Быть может, придется человеку еще пройти через последнюю, коммунистическую фазу индустриальной цивилизации, чтобы осознать ее невыносимость. Быть может, будет найден более легкий выход. Одно можно сказать сейчас: спасение заключается в *восстановлении иерархии ценностей*, в полном изменении духовной установки, в постоянной духовной революции, идущей из глубин коллективно-бессознательного к высотам свободного самосознания и самоопределения.

И тот рычаг, который осуществит этот переворот, есть самый мощный, неискоренимый, глубочайший бессознательный *инстинкт свободы*, свойственный всякому дыханию жизни. Павлов называет его «врожденным рефлексом»* всякого живого существа. Пойманная птица и

пойманное насекомое делают все движения и все усилия, направленные к освобождению. Никогда не забывает о свободе и человек, пойманный и скованный индустриальным аппаратом.

Но постулат свободы есть не только инстинктивная, бессознательная основа жизни, он есть вместе с тем и вершина самосознания, высшее требование духа как личного, так и общенародного. Свобода есть движущая сила творчества и культуры, она есть нечто священное и богоподобное, ибо «где дух Господень — там свобода»*.

ПРИМЕЧАНИЯ*

¹ «В своей рациональной форме, — писал Маркс, — диалектика внушает буржуазии и ее доктринарам-идеологам лишь злобу и ужас» (Кап. Т. I, изд. 8-е, 1936 г., стр. XXII). [Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 23. С. 22].

² В этом — основной недостаток Гегеля. Он проистекает от его страсти всюду отыскивать противоречия, играть противоречиями; далее от его пренебрежения к «закону противоречия» (величайшее недоразумение, не обосновывающее, а уничтожающее всякую диалектику, как это показал Платон и Аристотель) и от его двусмысленного термина «тождество противоположностей», сразу, как будто бы, решающего все противоречия.

³ «Имя лука есть жизнь, а его дело есть смерть», — говорит Гераклит, пользуясь тем, что «биос» означает и «лук», и «жизнь». [Ср.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989, ч. 1. С. 208].

⁴ Напротив, у Ленина именно борьба, противоречие провозглашается непреходящим и абсолютным принципом: «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей — абсолютна»... (Ленинск, сб. XII, стр. 324). [Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 317].

⁵ Для Платона справедливость есть социальная гармония. Для ап. Павла Христос есть мир, уничтожающий вражду и примиряющий противоположности. Еф. II, 13—22. Ср. Ио. XIV, 27.

⁶ Диамат предпочитает настаивать на том, что в процессе развития нет места гармонии, ибо он есть развертывание противоречий и борьба («Диамат», стр. 7).

⁷ «Буржуазия» и пролетариат тождественны в том, что они желают обладать одной и той же прибавочной ценностью.

* Редакционные поправки и дополнения даны в квадратных скобках.

⁸ Кант в одной своей статье называет это «Realrepugnantz und logische Repugnantz».

⁹ Абсурдно то, что «ни с чем не сообразно», т. е. что противоречит самому себе и всему вокруг себя.

¹⁰ Лосский в своей «Логике» блестяще показал логическое и онтологическое значение закона тождества и противоречия и устранил все недоразумения «диалектической» его отмены.

¹¹ «Условный» характер тождества («как бы тождественны») есть туманное указание на то, что противоположности в *чем-то* тождественны и в *чем-то* противоположны.

¹² Мы уже показали выше, что никакое противоречие не решается ссылкой на единство (тождество) противоположностей, к которому прибегает здесь Ленин.

¹³ Это «пользование», однако, совсем особого рода: психика не состоит из живых клеток, как дом из кирпичей; она состоит из ощущений, представлений, эмоций и т. п.

¹⁴ Подобно тому как из количества денег нельзя вывести форму затрат, хотя каждая форма затрат требует своего количества денег. Точно так же количество труда никогда не переходит в качество труда (квалифицированный труд). Никакое уменьшение или увеличение количества *труда* не дает *творчества* (как новой формы активности).

¹⁵ Диамат принужден признать абсолютную неопределенность такой материи: «материю невозможно определить через ее род и видовое отличие; так как материя есть *все* существующее... другим может быть лишь несуществующее» (Ленин. «Мат. и эмп.», стр. 118 [Полн. собр. соч. Т. 18. С. 149], Быховский «Философия диамата», стр. 78).

¹⁶ «Философское понятие для объективной реальности есть *материя*. «Единственное свойство материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания» («Мат. и эмпир.». Соч. Т. XIII. Стр. 105—106, 213 [Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131, 275] Курсив автора).

¹⁷ Замечательно, что идеализм (точнее имманентизм) стоит перед тем же затруднением: если сознание есть все, если все имманентно сознанию, то все проблемы остаются теми же внутри сознания: теперь только спрашивается, как *наше понятие* о материи соединено с нашим понятием о душе; *наше понятие* о причинной необходимости с *нашим понятием* о свободе. Если материя есть все, то она не означает ничего. Если сознание есть все, то оно не означает ничего.

¹⁸ См. эту ссылку на Энгельса в «Диамате», стр. 12.

¹⁹ Ленин допускает в «фундаменте здания материи» существование «способности, сходной с ощущением», ссылаясь на Геккеля и Моргана («Мат. и эмпир.». Стр. 30). [Полн. собр. соч. Т. 18. С. 91]. Плеханов держался той точки зрения, что вся материя вообще изначально одушевлена.

²⁰ Сам Лосский дает блестящую диалектику психофизической про-

блемы в своей брошюре «Диалектический материализм в СССР». Париж, 1934.

²¹ Философы, с которыми он непрестанно полемизирует — Мах, Авенариус, Петцольдт, — потеряли всякое значение в философии, да, собственно, никогда его и не имели. Все это необычайно устарело.

²² Маркс объясняет возникновение астрономии в Египте из необходимости вычислять периоды разлива Нила. Но такое генетическое объяснение ничего не говорит о принципиальной верности или неверности астрономических теорий. Точно так же генетическая необходимость возникновения пролетариата и его революции ничего не говорит о правомерности и целесообразности пролетарской революции (Штаммлер).

²³ Признается этим ироническая критика Штаммлера: бессмысленно устраивать партию для содействия солнечному затмению.

²⁴ «С одной стороны — нельзя не сознаться, с другой стороны — нельзя не признаться...»

²⁵ И больше всего изгонялись самим марксистским материализмом.

²⁶ Выше мы показали, до какой степени неправильно отождествление метафизического материализма с гносеологическим онтологизмом у Ленина. Последний нисколько не обосновывает первого. Ошибка построена на отождествлении «объективной реальности» с «материей».

²⁷ Следует еще спросить: какая же возможна борьба с природой, если мы «отражаем» природу и если она определяет наше сознание?

²⁸ Эксплуатация есть обращение с личностью, как со средством, и только средством, — таково точное определение философии. Маркс его хочет избежать из отвращения к этическим принципам и дает экономическое определение «эксплуатации», как отнятия прибавочной ценности. Оно абсолютно неверно, ибо это отнятие необходимо для накопления капитала, без которого нет орудий производства и, следовательно, самого производства. Коммунизм может обойтись без капиталистов, но не может обойтись без капитала и потому должен отнимать прибавочную ценность.

²⁹ Вся природа, весь животный мир построены на эксплуатации, жизнь вне эксплуатации невозможна — такова *природная* необходимость. На это указывает Ницше, исходя из последовательного натурализма.

³⁰ Недаром Кант такое значение придавал *постановке вопроса* в философии, считая, что в этом все. Неверно поставленный вопрос, говорил он, представляет собой смешную картину, как один доит козла, а другой держит под ним решето.

³¹ Когда человек хочет стрелять в цель, он отыскивает ряд средств, изобретает порох, ружье, пули, пользуясь законами природы (физики, химии); когда он стреляет, все эти средства превращаются в причины, производящие выстрел и попадание, как свое следствие.

³² При этом никакая высшая ступень бытия не сводима к низшей, никакая форма не объяснима из материи, ибо материя индифферентна к форме. Никакое качество не сводимо здесь к количеству. Никакое уменьшение или увеличение количества глины не создаст кирпича, никакое нагромождение кирпичей не создаст дома.

³³ Диалектическое понятие «снятия» как особого перехода низшей ступени бытия в высшую принуждены признать марксисты, желающие стоять на высоте гегелевской диалектики. Мы его находим у Деборина, у Быховского. Но, по-видимому, сейчас оно не пользуется симпатиями генеральной линии, ибо мы ничего об этом не находим у Митина. Немецкий термин «aufheben» непереволим, ибо он означает сразу и «поднимать», и «уничтожать».

³⁴ До какой степени диалектика не способен найти позитивное решение проблемы целесообразности и причинности, видно из той беспомощной словесности, какую мы находим в учебнике Митина по этому вопросу. «Целесообразность не должна механически отбрасываться... но она не должна идеалистически противопоставляться закономерности и причинности; она требует особого, но все же причинного и закономерного ее объяснения... и т. д.» (стр. 197). Недурная диалектика!

³⁵ И притом совсем неверующими людьми, как, например, Макиавелли, а в наше время Шпенглером. Все великие системы ценностей, лежащие в основе национальных культур, были принесены на землю великими религиями. Ни один историк не станет этого отрицать.

³⁶ Такой вопрос всецело существует и для Ленина, и он отвечает: абсолютное есть «объективная реальность», а объективная реальность есть материя.

³⁷ Маркс упрекает Фейербаха в том, что он считает чувственный мир чем-то «непосредственно и извечно данным». «Эта предшествующая человеческой истории природа не есть та, в которой живет Фейербах, не есть природа, которая где-либо сейчас существует» (Маркс—Энгельс. Общее собрание соч. Немецкое издание. Москва. Т. 1—3, стр. 127). Она вообще нигде не существует.

³⁸ Природа и материя интересуют Маркса лишь как объект и сфера производства: пресловутое «единство человека и природы, — говорит он, — было искони дано в производстве» и притом в каждую эпоху в различных формах. «Фейербах разглагольствует о естественно-научном воззрении на мир... но где была бы естественная наука без промышленности и торговли?» (там же).

³⁹ Зомбар считает принцип стяжания (Erwerbsprinzip) сущностью и основой капитализма: принцип стяжания есть «субъективный дух и хозяйственное настроение (Wirtschaftsgesinnung) капитализма». «Стремление к стяжанию безгранично, и оно устраняет все сдержки». Здесь дано правильное социально-психологическое истолкование «экономизма» Маркса.

⁴⁰ И всякая неудача организма в смысле формирования материи, в

смысле организованного «обмена веществ» кончается смертью, т.е. ниспадением на низшую ступень неорганического бытия.

⁴¹ Ср. у Ницше идею «Божественной комедии» как компенсирующего образа.

⁴² Это сходство с организмом не должно непременно вести к органической теории общества. Принципиальная разница состоит в том, что организм создается бессознательным природным развитием, тогда как общество сознательно созидает само себя в ряде свободных актов. Здесь мы имеем *организацию*, а не организм. Поэтому история общества никак не может стать «такой же точно наукой, как биология» («Диамат», стр. 13). В истории одновременно действуют биологические и психологические природные функции, но вместе с тем свободные духовные процессы, организующие идеи, политические стремления. Поэтому процесс истории совсем не похож на простой биологический процесс.

⁴³ Самая несправедливая власть всегда стремится доказать свою правду и неправоту своих противников. Весь марксизм, как мы видели, переполнен такими «самооправданиями» в форме осуждения эксплуатации. Древняя Дике (Правда) появляется в тот момент, когда миф Гезиода рассказывает о страшных злодеяниях власти.

⁴⁴ Изменение и развитие производства начинается всегда... с изменений и развитий орудий производства... в зависимости от этих изменений и соответственно с ними изменяются экономические отношения людей» («Диамат», 21. Курсив автора), т.е. вся правовая и бытовая организация жизни.

⁴⁵ Воздействие одного «я» на другое «я» есть *Aufforderung* воздействие «не-я» (т.е. объекта, вещи) на «я» — есть *Anstoß* (Фихте).

⁴⁶ Так, в своей «гениальной формулировке исторического материализма» («Диамат», стр. 31, 32) Маркс говорит о «материальном с естественно-научной точностью констатируемом перевороте в экономических условиях производства», тогда как на самом деле переворот этот целиком духовен, ибо есть переворот в творчестве и социальной организации, и никакому «естественно-научному» определению и предвидению не подлежит.

⁴⁷ И совсем не так обстоит дело, как изображает Спиноза по закону естественно-научной причинности: противоположные аффекты вовсе не образуют параллелограмма сил, который сразу дает равнодействующую. Такое механическое равновесие не устанавливается само собой ни в душе человека, ни в общении людей. Душа столь же диалектична, как и общество.

⁴⁸ Никакое орудие производства, никакая машина не может, конечно, «столкнуться» с правом, ибо право есть нематериальная и непространственная сущность. Воздействие техники на право может означать только требование, обращенное к праву: *принять во внимание* изменение видов труда в случае, если потребуется соответственное изменение видов сотрудничества.

⁴⁹ Коммунизм отнюдь не может похвастаться ее решением: для него самой задачи не существует, ибо в стране «трудящихся» трудятся много и производят мало; излишек труда и излишек производства являются пока что недоступной роскошью.

⁵⁰ И истмат, как мы уже упоминали, принужден признать, что существует «духовная жизнь общества» («Диамат», стр. 17). Она начинается там, где «стихийный процесс развития уступает место сознательной деятельности людей» (стр. 31). Здесь можно говорить о духе и свободе в противоположность материи и необходимости; здесь приходится даже говорить об *идеализме*, ибо приходится признавать инициативу или огромную роль организующих и мобилизующих идей» (там же).

⁵¹ Пять форм правоорганизации — 1) первобытный коммунизм; 2) рабовладельчество; 3) феодализм; 4) капитализм; 5) социализм — находятся в зависимости и соответствии с пятью формами техники: 1) каменные орудия, лук и стрелы; 2) металлические орудия; 3) плавка и обработка железа (железный плуг и ткацкий станок); 4) фабрики и заводы, вооруженные машинами; 5) ...здесь нет переворота в технике: социализм имеет ту же технику, как и капитализм. Самая большая социальная революция не соответствует никакой технической революции («Диамат», стр. 24—28).

«Зависимость и соответствие» есть как раз строгая пропорциональность. Следствие пропорционально причине. Функциональная зависимость выражает строгую пропорциональность изменений (X равен Fy). Не существует «конфликтов» между причиной и следствием; между X и Fy стоит знак равенства. Исторические факты «диспропорциональности» развития и «конфликтов» лучше всего доказывают, что здесь нет причинной зависимости, а есть свободное творческое взаимодействие функций культуры, из которых одна может противоречить другой, одна может обгонять другую.

⁵² A. Dempf Kulturphilosophie (Handbuch der Philosophie. Abt. IV. Staat und Geschichte. Verlag Oldenburg. München u. Berlin, 1934). Глава «Dialektik des Kulturganzen», стр. 135. Здесь как раз дается та подлинная диалектика культуры, какой не хватает Марксу и Энгельсу.

⁵³ Современная социальная философия стремится детализировать и углубить платоновскую схему. Так, Маркс Шелер предлагает такую дифференциацию сословий: духовенство (Priesterstand), правители и воины (Wehrstand), учителя (Lehrstand) и экономисты (Nährstand). Они соответствуют дифференциации основных человеческих способностей: ума (Vernunft), воли, рассудка и ручной работы (Handfertigkeit); и основных общественных установлений: церкви, государства, науки, хозяйства («Soziologie des Wissens»).

Другой знаменитый социальный философ и экономист, О. Шпанн, приходит к такому расчленению сословий (Stände): 1) представители ручного труда, 2) представители квалифицированного труда и техники,

3) организаторы и руководители хозяйства, 4) представители государственной и военной власти и, наконец, 5) высшее сословие подлинных учителей жизни, творческих индивидуальностей, «мудрецов», определяющих судьбы мира, а также их последователей, хранящих и продолжающих их духовные достижения (*O. Spann. «Der wahre Staat», 1938. Ср. его же: «Klasse und Stand Handw. der Staats». 5 Bd., S. 693 ff.*).

⁵⁴ Замечательно, что в Бхагаватгите (священной философской книге Индии) задачи трех основных сословий, как и у Платона, различаются согласно трем энергиям («гунам»), обнаруживающимся в природных склонностях человека. В этом смысле «Государство» Платона совсем не есть утопия, оно выражает закон социальной дифференциации, который подтверждается *всяким* обществом и государством, подтверждается исторически и антропологически.

⁵⁵ Современная наука совершенно изменила представления о первобытном обществе, существовавшие во времена Маркса и Энгельса. Никакого «первобытного коммунизма» в смысле равенства и недифференцированности не существовало.

⁵⁶ К. Леонтьев называет это «смесительным упрощением». Смешение того, что прежде было дифференцировано, означает для него *близость разложения*. Не зная, по-видимому, Лейбница, он применяет его принцип совершенства и устанавливает, что единство в многообразии есть формула вершины органического развития.

⁵⁷ И это не должно удивлять того, кто знаком с диалектикой. Гегель говорит: ни о каком предмете нельзя высказать полной истины, не произнеся два противоположных суждения.

⁵⁸ Маркс, как известно, не дал социологического анализа и определения «класса». Рукопись III тома обрывается на главе 52 «Классы». Здесь устанавливается только, что классы *не определяются* «тождеством доходов и источником дохода».

Чем же определяются классы? Ответ мы находим в следующих словах Маркса (взятых из «18-го Брюмера», стр. 255—256 [*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 8. С. 208*]): «Поскольку миллионы людей существуют в экономических условиях, благодаря которым они по своему образу жизни, по своим интересам и образованию отличаются от всех других классов и даже *враждебны им*, они сами образуют класс». Крестьяне потому и не образуют класса, думает Маркс, что не способны бороться за свои интересы, не стоят в антагонизме к другим классам (там же). Эти слова дают нам возможность восстановить основную мысль недописанной главы о «классах».

⁵⁹ См. «Развитие социализма от утопии к науке». Уже это одно делает бесклассовое общество невыносимым. Поэтому идея Энгельса, что разделение на классы обусловлено несовершенством производства, противоречит всей истории производства; как раз наоборот: усовершенствование производства обусловлено разделением труда, дифференциацией хозяйственных функций.

⁶⁰ Знаменитый швейцарский [итальянский] социолог Pareto говорит: «капиталисты не представляют собой единого класса, но распадаются на два класса: рантье и предприниматели. Экономически их интересы противоположны; предпринимателям выгодно, чтобы процент на капитал и земельная рента были минимальны (ибо они арендуют и занимают); напротив, для рантье выгодно, чтобы процент и рента были максимальны. Вздорожание товаров выгодно предпринимателю и невыгодно рантье и сбережению. Мы имеем здесь и противоположные психологические типы: предприниматели «предприимчивы», любят новшества и часто революционны; рантье, напротив, не предприимчивы, косны, трусливы и враждебны новшествам. Одни имеют вкус к жизни, полной авантюры и трат, другие предпочитают спокойствие и сбережение. Однако последних нельзя презирать: функция накопления необходима в обществе: цивилизация пропорциональна количеству сбережений, которыми владеет народ». (*Pareto. «Traité de Sociologie générale». Lausanne, 1917, §§ 2231, 2232, 2312*).

⁶¹ Понятие «классовой науки» представляет собой такой абсурд и такое «оплошление», которое не стоит серьезно опровергать. Не существует пролетарской или буржуазной математики. Пифагорова теорема пережила все классы общества и все формы государства. Не существует также пролетарской или буржуазной технологии. Научные исследования Павлова никогда не были «буржуазными» и никогда не стали «пролетарскими». Даже политико-экономические суждения «буржуазных» экономистов в огромном большинстве признаются Марксом объективно-истинными и спокойно заимствуются. Даже столпы марксизма — теории трудовой и прибавочной ценности — построены Ад. Смитом и Рикардо.

⁶² Понятие сословия в противоположность классу подчеркивает особую коллективную психологию, соединяющую людей в особое душевно-духовное единство. Об этой психологии непсихологический век Маркса не имел никакого понятия.

⁶³ «Фетишизм товаров», или ищите, что вам есть и что вам пить и во что одеться, — и все прочее приложится вам.

⁶⁴ «Рабовладельческий строй... означает шаг вперед в сравнении с первобытно-общинным строем» («Диамат», стр. 8).

⁶⁵ Мессианская теология прекрасно понимала это затруднение и решила его при помощи «воскресения мертвых». Все дети Израиля, которые праведно трудились для осуществления мессианского царства на земле, воскреснут при его достижении. Иначе этим мировым царством наслаждалось бы только одно последнее поколение Израиля, что, конечно, несправедливо.

⁶⁶ Тэйлоризм составляет неискоренимую тенденцию всякой индустриальной продукции. Всякая фабрика, на которой даже никогда не слышали имени Тэйлора, имеет неискоренимую тенденцию действовать так, как если бы она осуществляла систему Тэйлора. Но тэйлоризм есть

систематическое уничтожение автономии и свободы личности, превращение ее в средство и только средство, в простое продолжение машины.

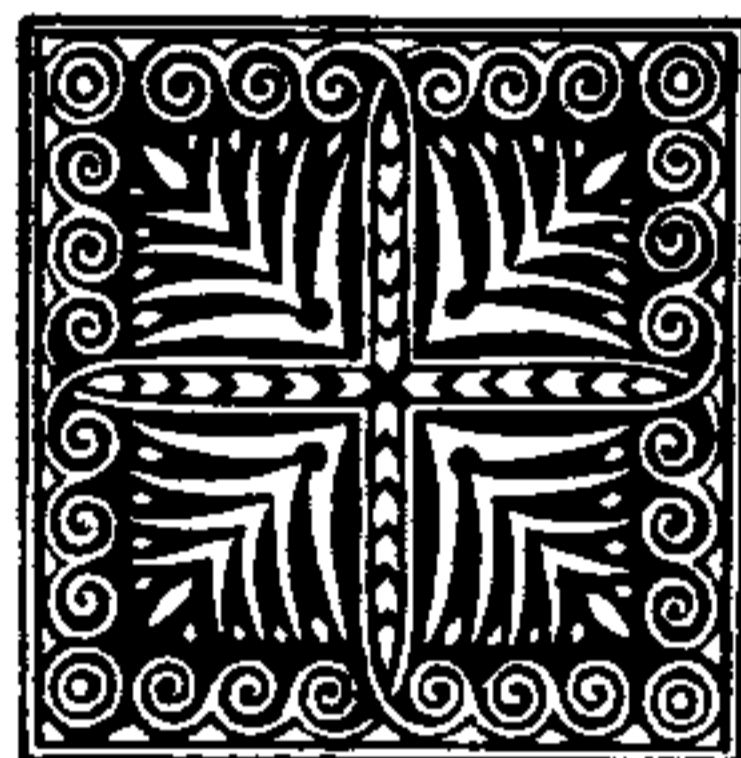
⁶⁷ Идеал «ассоциации, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех». («Коммунистический манифест», стр. 41) [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 4. С. 447].

⁶⁸ Ценой унижения, мучения и истребления человеческой личности, бесконечно более страшного, нежели капиталистическая эксплуатация.

⁶⁹ «Все ваше, земля ваша, фабрики и заводы ваши» — это такая же фикция, как знаменитая «общая воля» Руссо: государство не может нас угнетать, ибо государство — это «мы сами». С этой точки зрения и МВД—МГБ — это «мы сами». Эта демократическая фикция продолжает действовать в коммунизме, она содержится и в выражении «диктатура пролетариата».

⁷⁰ Без знакомства с современной психологией коллективно-бессознательного невозможно понять психологию современных индустриальных «трудящихся масс» и всего современного социального кризиса.

⁷¹ «Они означают: дайте нам право жизни и смерти над вами и над вашим имуществом, и мы сделаем вас свободными» (Прудон). Можно добавить: а пока повторяйте — «мы не рабы, рабы не мы».



КРИЗИС ИНДУСТРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

МАРКСИЗМ
НЕОСОЦИАЛИЗМ
НЕОЛИБЕРАЛИЗМ

ВВЕДЕНИЕ



Всякое введение предвосхищает в известной степени все исследование в смысле постановки основных проблем и указания методов их решения. То, чего хочет автор, должно быть сразу ясно читателю. Насколько он может добиться желанного результата и решения поставленных проблем — это будет видно в конце исследования.

Основная проблема этой работы есть кризис современной индустриальной культуры. Историки, философы, публицисты и даже романисты так много говорили о «кризисах», что это слово, пожалуй, и надоело. Но с этим ничего не поделаешь: войны и революции тоже надоели, но мы живем в период войн и революций. И таких войн и революций раньше никогда не было: прежние были национальными, эти стали интернациональными и мировыми. Мы живем в период мирового кризиса. Проблема современности понятна каждому: современный человек живет в состоянии страха, неуверенности, тревоги, политической вражды, недоверия, шпионажа, предательства и доносов, организованной лжи и лицемерия. Над всем этим висит страх войны, в основе которого лежит не национальный конфликт, а идеологическое разделение мира на две половины, можно даже сказать на два мира. Идеологическая холодная война уже ведется, о ней свидетельствует в сущности любое заседание ООН; при этом все стараются только о том, как бы она не превратилась в горячую войну, маленький очаг которой уже существует*. Трагизм нашей эпохи определяется не противоречием между странами, нациями, континентами или между во-

стоком и западом, как говорят иногда, а между двумя правовыми и социологическими системами: системой либерального демократического правового государства и системой тоталитарного коллективистического полицейского государства. Обе системы интернациональны и рассматривают свою основную идею, как мировую миссию.

Каждая система имеет своих готовых к борьбе сторонников внутри каждой страны и каждого народа. Вертикальная трещина, разделяющая мир, проходит внутри государств, народов, общества, школы, университетов, рабочих синдикатов, даже внутри семьи и в родственных отношениях. Она проходит через всю систему культуры и через всю систему ценностей.

Совершенно неправильно понимать современный конфликт, как столкновение капитализма и социализма. Мы переживаем мировую гражданскую войну, но вовсе не такую, какую представлял себе Маркс и Ленин. Чтобы представить себе истинное разделение этих двух миров, нужно исходить из самой существенной противоположности, какая только существует для человеческого духа: из противоположности свободы и подчинения. Поэтому мы и начали свой анализ современного положения с противоположности демократической свободы и коммунистической диктатуры. Демократическая свобода сама по себе вовсе не означает капитализма, а диктатура вовсе не совпадает с социализмом. Демократия не только не составляет монополии капитализма, но, по мнению многих социалистов, принадлежит к существенным признакам истинного социализма, о чем свидетельствует самое слово «социал-демократия». Уже потому социализм не означает одной стороны в этом конфликте, что существуют два социализма, лежащие по обе стороны мировой трещины.

Как же возникло это разделение нашей индустриальной культуры на два враждебных мира? По существу индустриальная культура представляет некоторое единство и охватывает весь мир своим торговым оборотом, своими путями сообщения, своими методами обработки сырья, своей единой техникой и наукой. Но прежде всего что такое вообще индустриальная культура? Анализ всего, что в ней есть доброго и злого, представляет первую проблему нашего исследования. Необходимо почувствовать совершенную новизну того исторического явления, которое мы называем индустриализмом. Для этого нужно иметь перед глазами изумительную статистику, на

которую в свое время обратил внимание Зомбарт: с VI века до 1800 года, т. е. в течение 12 веков (1200 лет) население Европы оставалось приблизительно равным и никогда не превосходило 180 миллионов. Но с 1800—1914 г., т. е. немного больше, чем в одно столетие, оно поднимается со 180 до 460 миллионов! Изумительный контраст этих двух цифр был по справедливости оценен Ортега-и-Гассетом*, а затем и Ясперсом, причем оба сделали его исходным пунктом для своего диагноза современности. В три поколения человечество размножилось невероятно. И этот статистический рост объемлет не только Европу, но весь мир, и стремительно развивается далее. Население земного шара было в 1800 г. приблизительно 850 миллионов; в настоящее время (перед войной) оно достигало 1800 миллионов, т. е. более чем удвоилось. Биологически это означает уменьшение смертности и, следовательно, чрезвычайное улучшение условий существования, и прежде всего существования масс. Гигиена и комфорт увеличили значительно среднюю продолжительность жизни и подняли уровень быта, *standart of life***, среднего массового человека. Достаточно вспомнить для сравнения жалкую гигиену Версаля и блестящую эпоху Людовиков XIV и XV. В 1820 г. в Париже не было и десяти ванн в частных домах. А в настоящее время в США почти каждый средний рабочий имеет ванну, а многие еще и автомобиль. Массы в Западной Европе и Америке могут удовлетворять потребности и желания, которые раньше считались недоступной роскошью и были исключительной привилегией аристократического меньшинства. Дистанция в различиях жизненного уровня между богатым меньшинством и бедным большинством значительно сократилась в сравнении с той, которая существовала в течение 12 предшествовавших веков. Все это отчасти уничтожает поэзию прекрасного прошлого и опровергает слоганы*** массовой нищеты и сверхчеловеческой роскоши капиталистов. Теория обнищания пролетариата Маркса совершенно не оправдалась на опыте. Как раз для широких масс «капитализм» был особенно благоприятен (если не считать первых моментов индустриализации). Он был наименее благоприятен для интеллигенции, для духовной элиты, которая не производила материальных благ и не управляла производством.

Каковы же причины этой огромной перемены, этой «мутации», начавшейся с 19 века, этого удивительного

«скачка», совершенно противоречащего идее постепенной эволюции? Что новое здесь появилось, чтобы так изменить условия жизни? Ответ ясен: это точная наука (математическое естествознание и биология) и научная техника, это научные открытия, на которых построен индустриализм. А кроме того и прежде всего, это рациональная организация права и государства, это либеральное правовое демократическое государство, обеспечивающее личную безопасность и свободу, без которой нет творчества и изобретения и науки.

Чтобы лучше оценить парадокс этого скачка, полную трансформацию индивидуальной и социальной, внешней и внутренней жизни, изменение ее ритма и стиля; чтобы измерить пропасть, отделяющую нас от 20-ти предшествующих веков, — нужно вспомнить наших отцов, детство нашего старшего поколения, которое еще прикасалось к двум различным эпохам. Мы еще помним мир без электричества, без телефона, без радио, без кинематографа, без авиации и даже без автомобиля; мы еще помним керосиновые лампы и транспорт на лошадях, и всю ту патриархальную жизнь, которая приближает нас не только к средневековой, но даже к античной цивилизации. Вообразите себе Сократа, внезапно перенесенного в Англию или Францию 18 века; он быстро и легко ориентировался бы в этой жизни: те же методы работы, те же ткачи, та же навигация на парусах, те же лампы (немного усовершенствованные), те же колесницы, называемые теперь колясками, те же конные ристания, называемые скачками. Что могло бы удивить его, это разве только огнестрельное оружие и книгопечатание. А в остальном ему оставалось бы выучить английский язык и познакомиться с катехизисом англиканской церкви, и он мог бы продолжать свои диалоги в салонах Лондона¹. Но перенесите Сократа или Апостола Павла в современный Нью-Йорк, Лондон, или Париж, и вы тотчас ощутите невероятную дистанцию веков.

То что есть абсолютно нового и что в сущности противопоставляет современную культуру всем предшествующим культурам и векам — это индустриальная организация общества, построенная на научной технике. Теория эволюции здесь конечно неприменима, это очевидная «революция». Экономисты, социологи и филосо-

¹ Остроумное сравнение M. Everet Dean Martin. The conflict of the Individual and the Mass in the Modern World. New York, 1932.

фы называют это явление индустриальной революцией. Все исходит из этого понятия. Оно стало общим местом, началом социального анализа. Все же эта революция произошла не сразу: 1. в 1769 г. была изобретена паровая машина James Watt, и началось употребление угля (первого хлеба индустрии); 2. в 1880-е годы появление электричества (второго хлеба индустрии); появление динамо и индустриальная рационализация Тэйлора (с 1890 г.), а затем изобретение двигателя внутреннего сгорания, возможность построения автомобиля и авиации; 3. сейчас происходит как бы новая индустриальная революция: освобождение атомной энергии, результаты которой — разрушительные или созидательные — еще невозможно предвидеть. Ритм индустриальной трансформации все усиливается.

В результате этого огромного изменения и улучшения жизни, в силу новой техники и организации, огромные массы народонаселения были брошены в историю и таким образом возникла проблема индустриальной эпохи: организация масс для рациональной продукции на основах новейших технических изобретений. Бесконечно сложный образ нашей эпохи можно выразить в следующей формуле: массы, которые пользуются техническим аппаратом и которые использованы техническим аппаратом. Преимущества и недостатки такой формы цивилизации выступают сразу: технический аппарат дает материальную мощь и повышает уровень жизни, но теряется индивидуальная свобода и понижается духовная культура. Отсюда как из центра должен начинаться анализ современной культуры. Прежде всего технический аппарат есть вместе с тем властный бюрократический аппарат, который организует и подчиняет себе массы. Индустриальная организация есть одновременно техника машинизма и техника управления. В тоталитарных странах то и другое называется просто «аппаратом». Совершенно очевидно, что этот «аппарат» (действительный Левиафан Гоббса)* может подавлять индивидуальную свободу. Кроме того, массовая психология установила, что толпа, как и организованная масса, способна поглощать и растворять в себе личность, личную способность к самостоятельному мышлению и критическому суждению. Но масса не существует без вождя, который господствует при помощи аппарата. Нетрудно предвидеть, каким характером нужно обладать, чтобы занять доминирующее место в индустриальном аппарате. Нужно быть

«реалистом», уважающим только факты, быть человеком, не затрудняющим себя моральным соображением, и обладать способностью интуитивно схватывать все возможности, которые заключаются в данной ситуации, и тотчас ими воспользоваться. Шпенглер предвидел такой режим масс и вождей и видел в нем «Закат Европы», возвращение к древнему «цезаризму». Духовная культура грозит исчезнуть в массовой цивилизации: массовый человек требует прежде всего удовлетворения материальных потребностей и развлечений (*panem et circenses*)* и этого прежде всего ждет от индустриального аппарата. «Экономический материализм» не есть философская истина, а прежде всего психологический симптом эпохи.

Такова мировая тенденция индустриальной цивилизации. Она одинаково проявляется в Европе, в Америке и в Азии, в демократиях и в тоталитарных государствах, везде, где существуют массы, включенные в индустриальный аппарат, который можно назвать «массивным индустриализмом». Везде возникает одна и та же проблема: как организовать массу, как осуществлять индустриализацию, не уничтожая человеческой свободы и индивидуальной личности, как сочетать «дирижизм» с правами человека? Здесь возможны два решения: или личность всецело подчиняется аппарату, личность народная и индивидуальная всецело используется аппаратом — или, напротив, индивидуальная и народная личность стремится сохранить свободу и подчинить себе аппарат. Но это второе решение, которое хочет сочетать организованную индустрию со свободами и правами личности, в сущности еще не найдено, ибо либеральное государство с его правовыми учреждениями не предвидело структуры индустриального аппарата и вторжения масс; оно имело в виду лишь свободно мыслящего человека, сознательную свободную личность, а не массового робота, управляемого вождями. Поэтому в демократиях угроза властного «технократического» аппарата борется с демократической свободой, с автономией личности, которая еще сильна и утверждает, что ей принадлежит будущее.

* * *

Мы дали здесь социологическое описание современного индустриализма. Его образ всем знаком и доступен. Но это лишь ставит проблему дальнейшего исследова-

ния. Социология нераздельно связана с коллективной психологией, поэтому настоящее углубление и анализ положения требует психологического исследования. Новый психологический метод построен на соотношении сознания и бессознательного, а также двух установок сознания: экстравертированной и интровертированной**. Открытия современной психологии во многом помогли нам уяснить основные конфликты современной ситуации. Индустриальная цивилизация есть явление новое и недавнее, к которому коллективно-бессознательное, хранящее в себе в сокровенном виде тысячелетний опыт, не может легко приспособиться. Патриархальная традиция, которую оно в себе хранит, стоит в явном противоречии с новым духом рациональной техники. Рациональное сознание восстает против бессознательных содержаний души, связанных с религиозными чувствами, с образами фантазии, с древними символами и мифами, с архаическими обычаями. К этому исходному противопоставлению сознания и бессознательного нужно присоединить другую фундаментальную противоположность: экстравертированной установки сознания, иначе говоря такой, при которой сознание направлено вовне, на внешний мир объектов; — и такой, при котором оно направлено вовнутрь, в самого себя, в глубину собственной души; последняя установка и называется интровертированной. Это противопоставление Юнг кладет в основу своего учения о характерах. Существуют характеры людей, даже исторических эпох и целых культур, которые можно определить, как «интровертированные»: такова например культура Индии или средневековой Европы. Наша эпоха существенно «экстравертирована», ориентирована на внешний мир. Точная наука и техника сосредоточивают всю энергию сознания на исследовании внешнего мира и на овладении его объектами, как средствами практического действия. Человек, строящий технический аппарат, должен быть экстравертированным типом, так же как тот, кто управляет бюрократическим аппаратом и организует массы. Такой тип человека не интересуется в сущности внутренней психической жизнью, он не знает и не чувствует бессознательных содержаний души и вообще забывает, что у него есть душа. Такова доминирующая психология нашей эпохи, которая строит и ведет нашу цивилизацию, цивилизацию без души. В ней теряется все то, что связано с бессознательным

и его основными проявлениями, как то игра фантазии, образы и эмоции искусства и религии, всей той «божественной комедии», которая вырастает из глубины нашего духа. В конце концов исчезает вообще иррациональное, непостижимое, таинственное, во всех его аспектах, космических и духовных; иррациональное, которое выходит за пределы небольшой рациональной зоны, которую освещает наше сознание и которая составляет поле действия нашей цивилизации и ее аппаратов.

Замечательный социальный философ Макс Вебер предвидел, что будет означать эта потеря: «мир лишился своего очарования (своих чар) — исчезли маги, мистики, философы... ученый объясняет до конца космические феномены по законам разума и числовых соотношений». И другую потерю, другую опасность предвидел Макс Вебер: он боится, как бы индивидуум не исчез в бюрократическом аппарате, свобода — в рациональной экономике и личность — в режиме масс. (Это было написано до 1914.) Он говорит здесь об антиномии, о диалектике, о «диалоге человека со своими собственными чудовищными созданиями».

Деятнадцатый век был веком развития индивидуализма. Богатство индивидуальной личности делало научные открытия, создавало философию, искусство, музыку, поэзию. Это был век блестящего расцвета личности, о котором Гете мог сказать:

«Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei doch die Persönlichkeit!»*

Но двадцатый век выступает с протестом против индивидуализма: это век коллективизма, эпоха массового человека. Возникают две опасности для индивидуальной личности: во-первых, массовая психология растворяет всякое личное рациональное сознание в коллективно-бессознательном. Это обезличение проявляется во время великого движения и восстания масс. Оно развивается при помощи пропаганды, которая пользуется комплексами коллективно-бессознательного. Другое обезличение и обеднение индивидуальности происходит посредством крайней специализации, которая обычно называется профессиональной деформацией. Она развивает обычно какую-нибудь одну функцию сознания, при подавлении всех остальных. Такое подавление существенных душевных функций вызывает социальную ненависть и производит

невроты личности. Рабство подавленных душевных функций Юнг называет неизлечимой раной современной души. Мы стоим здесь перед таким противоречием: узкая специализация, которая выгодна и необходима с точки зрения технической и экономической, является невыносимой и опасной с точки зрения личной и психической. Но то, что разрушает личность, не может быть справедливым и моральным. Вот где вырастает центральная тема нашего исследования. Индивидуальная личность угрожаема с двух сторон: массовая психология ее растворяет и рациональная техника ее деформирует. Коллективная мания проистекает из первого источника, а личные невроты из второго.

Может показаться странным, что личность растворяется в массовой психологии, иначе говоря, в коллективно-бессознательном, когда основой всей нашей цивилизации является рациональное сознание (наука и техника). Но это объясняется следующим образом: когда бессознательные содержания души отодвинуты, подавлены, забыты, они тем не менее продолжают существовать и действовать независимо от сознания, не подчиняясь никаким его указаниям и никакой обработке. И вот, как свидетельствует интересное наблюдение современной психологии, внутренний мир этих бессознательных глубин души возвращается к примитивным, инфантильным, архаическим содержаниям. На внезапное вторжение рационального технического разума коллективно-бессознательное реагирует посредством пробуждения атавистических и варварских инстинктов. Из глубочайших слоев бессознательного как бы выходят на поверхность доисторические чудовища, или появляется «неандертальский человек». Получается варварство, вооруженное научной техникой, или «вторичное варварство», по выражению итальянского философа истории Вико. Это странное явление можно себе представить в художественном образе «марсиан» Уэльса, прилетевших на землю, или в образе гориллы, вооруженной атомной бомбой.

Но эту характеристику эпохи, как особой рационально-сознательной установки, соединенной с бессознательным содержанием, отодвинутым в подполье, и с экстравертированной направленностью на внешний мир — надо еще дополнить другими психическими признаками, определяющими характер еще точнее и конкретнее. Для этого мы берем четыре основных функции сознания, которые определяют характерологию Юнга: 1. мышление,

2. ощущение, 3. чувствование и 4. интуиция¹. При помощи такого различения мы можем установить, что функции ощущения и интуиции доминируют в человеке современной индустриальной эпохи. Ощущение является источником нашего внешнего опыта, констатирования фактов, восприятия реальности, основой «эмпирического реализма» (Канта). Интуиция есть инстинктивное угадывание, предчувствие, иррациональное открытие возможностей, сокрытых в каждой данной реальной ситуации. Она всегда ищет выхода из каждого данного положения, нового пути, способного увеличить витальную мощь, и находит его не посредством расчета, а посредством инстинкта возможного и невозможного.

Все технические открытия, которые часто опережают точное знание, были сделаны посредством эмпирического наблюдения фактов и интуиции возможностей, которые можно из них извлечь. Для создания аппарата, для управления им и для организации масс и их ведения необходим специальный характер, который определяется доминирующими функциями экстравертированной интуиции и экстравертированного ощущения. Вот психологические типы, которые доминируют в нашу эпоху. Два противоположных типа: интровертированных людей мысли и чувства — признаются бесполезными, даже вредными; но к ним относятся ученые, философы, поэты, люди искусства и религии. Полезными и необходимыми для управления массами и «аппаратом» признаются техники, инженеры, предприниматели, организаторы, политики, демагоги и диктаторы. Все эти люди должны прежде всего ощущать реальность и иметь интуицию возможностей, быть «реалистами» в этом смысле, и это особенно необходимо для «вождей». Достаточно прочесть характеристику интуитивно-экстравертированного типа, которую дает Юнг, чтобы тотчас узнать хорошо знакомый современный образ: постоянное искание новых возможностей, отвращение к признанным ценностям, имморализм, презрение к ближним, к их обычаям, идеям, традициям. Такой человек

¹ В различении этих четырех функций нет ничего парадоксального: мышление и ощущение хорошо знакомы в философии со времен Платона и Канта; «чувствование» означает способность чувствовать ценность, означает суждение о ценности (как это установлено Максом Шелером и всею философией ценности). И только «интуиция», как функция особого рода имеет специальное значение у Юнга и составляет его особую заслугу.

всецело одержим теми возможностями, тою мощью, которую он видит и ищет, — это его судьба и его единственная мораль. Его мышление и чувствование отодвинуты в бессознательное, часто упрощены, грубы и примитивны. Прочтите Макиавелли и вы увидите тотчас, что он требует для своего властителя и вождя (Il Principe) интуитивно-экстравертированного характера, и прежде всего отсутствия «сердца», чувства. «Лев» и «лисица»* являются точными символами для выражения такой психологии.

Не следует забывать, что эти две функции — ощущение и интуиция — у нас общи с животными и с первобытным человеком, у которых они достигают даже некоторого совершенства. Вот почему они доминируют в психологии масс и их вождей: эти функции стоят ближе к бессознательному, чем две другие. Ни массы, ни их вожди не нуждаются в свободной мысли, в критическом научном незаинтересованном исследовании, независимом от всякого практического применения. Вождь выбирает посредством интуиции ту «идеологию», которая может ему наилучшим образом служить, и декретирует мысль, которая должна ее защищать и обосновывать. При этом ученые и ученики боятся самостоятельно мыслить. Вся их мысль направлена на защиту предписанной идеологии. Однако точная наука еще существует, поскольку она необходима для развития техники и для надобностей инженеров. Напротив, «чувствование» в сущности больше не нужно: технический аппарат не имеет «сердца» и аппарат власти отбрасывает всякую сентиментальность. Изыскание возможностей и технических средств не выносит того, чтобы чувство отбрасывало многие из этих средств, как недопустимые (например, ложь и преступление). «Логика сердца»* гораздо более стеснительна для вождей и политиков, чем логика разума; к последней еще приходится прибегать и ее соблюдать в технических вычислениях.

Таким образом, функция чувствования, которую Паскаль называл «логикой сердца», есть наиболее не нужная функция для современного аппарата технической организации масс, а потому и наиболее пренебрегаемая. И однако это есть самая возвышенная и ценная функция нашего духа, ибо она есть моральная функция, она чувствует ценности и превращает их в обязанности и запреты, в «категорический императив». Кант утверждает за нею первенство, примат. Вытеснение, ре-

грессия этой функции означает, что все мистические запреты и императивы, которые охраняют и защищают священные ценности духовной культуры, уничтожены. И тогда атавизмы примитивных инстинктов, более не подавляемых, поднимаются на поверхность. Ницше думал, что уничтожение всяких священных табу и категорических императивов приведет к появлению «сверхчеловека»; на самом деле оно вызывает к жизни «человека из подполья» Достоевского, или «белокурую бестию». Террор, который появляется в современной цивилизации, покоится на огромной технической мощи организованных масс и их вождей, воодушевленных моралью варваров или злых обезьян. Функция, для которой Кант требовал «примата», занимает последнее место в современной цивилизации. Не нужно забывать, что две функции сознания: мышление и чувство ценностей являются функциями «аристократическими», функциями элиты, весьма мало доступными для масс; психология этих последних всегда определялась отсутствием логической мысли. Но «логика сердца» есть качество еще более редкое. Уметь правильно судить о ценностях, уважать и признавать их иерархию есть как раз то, что называется мудростью, как ее признавал и учил Сократ; это есть познание более ценное, как он думал, чем познание природы, или, по слову Канта, истина более драгоценная, чем всякая математическая очевидность. Объективное суждение, как научное, так и моральное, есть как раз то, чего всего более недостает массе и ее вождям, ибо вожди должны прежде всего и главным образом считаться с массовой психологией. Здесь объективное суждение заменяется слоганами, «идеологиями», пропагандой, внушением. Все это — наилучшее средство управлять массовым человеком, избегая вместе с тем пробуждать в нем самостоятельное индивидуальное сознание и способность критического суждения¹.

¹ В настоящем социально-психологическом анализе индустриализма использованы исследования автора по массовой психологии, порученные ему проф. К. Г. Юнгом. Они были опубликованы в бюллетенях «Action et Persée». Genève, № 16—19, 1940—1943 г. prof. Vycheslavzeff «Psychologie des masses». Проф. Б. Петров в своей книге «Философская нищета марксизма» многое берет из того психоанализа индустриализма, который там дан (см., напр., стр. 118—119, 168—169 и др.). Но тема его книги другая: она исследует мирозерцание марксизма, а не кризис современного индустриализма, который, впрочем, кратко намечен в его последней главе.

Человечество, конечно, чувствует недостатки и пороки индустриального режима жизни. Но средства, которые оно до сих пор предлагало для устранения этого зла, оказались совершенно ложными. Фундаментальной ошибкой нашего времени было искать это зло в так называемом капитализме. Но дело в том, что это зло как раз увеличилось и обострилось в тех странах, которые уничтожили капиталистический режим и либеральную демократию, в которой этот режим развивался. Основное зло остается тем же самым в капитализме и в коммунизме, только в этом последнем оно значительно усугубилось. Основное зло капитализма состоит в том, что он есть потенциальный коммунизм; напротив, в коммунизме дурно именно то, что он есть заверченный капитализм, управляемый единым трестом государственных капиталистов, бесконечно увеличивших свой капитал и свою власть. У современного человека есть вполне верное чувство чего-то невыносимого в «капитализме», чего-то угрожающего всей его личности, но это совсем не проистекает из частной собственности, или из личной инициативы, или из индивидуальной свободы, — на самом деле человек страдает от массивного индустриализма и от той психической трансформации, которую он производит. Бомбардировка капитализма социалистическими слоганами не попадает в центральное зло. Социализм продолжает массивную индустриализацию и увеличивает связанное с нею зло разрушением личных свобод, которые еще соблюдались в капиталистическом режиме.

Необходимо осознать и уточнить основную тенденцию индустриализма, чтобы понять то состояние духа, которое производит эта концентрация коллективной психической энергии, брошенной в одном определенном направлении. Сущность всеобъемлющего индустриализма выражается в принципе рационального использования всех сил природы и человека для производства материальных благ. Но использовать — значит все присваивать себе в качестве средств, все рассматривать как средство. Единственный вопрос, который при этом ставится, есть следующий: какими средствами это может быть достигнуто? Такова проблема каждой создающейся машины, каждого изобретения, всей техники вообще. Но техника, точно так же, как и точная наука, совершенно индиф-

ферентна к конечным целям, к последнему смыслу жизни. Она одинаково может вести к спасению или к гибели. И мы еще не знаем, к чему в конце концов приведет разложение атома.

Тот, кто всецело занят добыванием и накоплением денежных средств, обычно не ставит вопроса, для какой цели он их накапливает. Для делового человека, для *business man*, для реалиста, этот вопрос представляется совершенно излишним; нужно быть «идеалистом», чтобы поставить вопрос, может ли богатство рассматриваться как высшая цель. Техника и «аппарат» представляют собою гигантскую мобилизацию средств для неизвестных целей. Сократовский вопрос: «чего ради» все это? — не ставится никогда. Научно-техническое сознание есть только комбинирование законов причинности, которые могут быть использованы для любых целей. Мощь техническая, мощь организованной массы — вот то, что вдохновляет массивный индустриализм. Техническая рационализация использует и рассматривает всё как средство; аппарат, который организует массу посредством разделения труда, посредством дифференциации строго определенных специальных функций, рассматривает каждый индивидуум исключительно как средство и не может действовать иначе. Каждый вождь, директор, управляющий аппаратом действует так, что индивидуальная личность остается для него всегда только средством, никогда «целью в себе». Так он действует, поскольку он остается техником, реалистом, обслуживающим индустриальный аппарат. Абсолютная ценность человеческой личности здесь признается столь же мало, как и другие духовные и священные ценности. Функция оценки отодвинута, вытеснена из сознания, подчинена другим целям. Самые возвышенные функции человеческого духа, функция мышления и функция чувствования, тоже рассматриваются и используются, как простые средства, предназначенные служить аппарату, служить массам и их вождям. Идеологи должны служить пропаганде, создавая и отстаивая основную «идеологию», нужную для власти; эта психологическая техника, как и всякая другая, имеет свое особое и важное место в аппарате. Деятели науки и искусства признаются лишь постольку, поскольку они способны выполнять этот «социальный заказ». Таким образом, психическая энергия масс и вождей, иначе говоря, всего индустриального аппарата, одержима «комплексом власти».

Дух и стиль современного индустриализма в своем единстве был однажды иллюстрирован и показан в документальном фильме, который изображал три различных фабрики и три дня работы в них: это была капиталистическая фабрика, коммунистическая фабрика и, наконец, образцовая американская тюрьма. Везде можно было наблюдать одно и то же: одну и ту же дисциплину, один и тот же порядок труда, одно и то же подчинение с той только разницей, что в капиталистической фабрике было немного больше свободы, в образцовой тюрьме больше комфорта и гигиены, а в коммунистической фабрике — ни комфорта, ни свободы, ни гигиены. Такова тенденция индустриальной цивилизации. Мы дали ее психоанализ. Теперь необходимо ответить на вопрос: как из нее возникает марксизм? 1. Марксизм, по его же собственному утверждению, есть «надстройка над экономическим фундаментом», иначе говоря, он есть идеология индустриализма. Все определяется «орудиями производства». Вся история человечества есть история орудий производства. Все это свидетельствует о чисто экстравертированной установке сознания. Оно направлено на овладение природой, на овладение материей посредством ее изучения, на обработку материи, на материальную продукцию. Отсюда «материализм», и притом практический, экономический, но вместе с тем и метафизический, утверждающий, что сущность всего есть материя, что «в мире не существует ничего, кроме материи» (Ленин)*. С философской точки зрения это означает, что главным источником познания является внешний опыт, а внутренний опыт не вызывает интереса и подвергается забвению. С философской точки зрения такое мирозерцание не представляет никакого интереса, но для индустриальной идеологии оно весьма пригодно и удобно. 2. Марксизм есть вид коллективизма, утверждающий, что основной задачей является индустриальная организация масс. Индивидуальная личность не представляет для него большого интереса, он обращается к массовому человеку и утверждает, что личное благо всегда и во всем должно уступать место общему благу. Личность должна всегда подчиняться коллективу. Сталин определяет, например, мужество, как «умение подчинять свою волю воле коллектива». Таким образом нет никакого «мужества» в том, кто смеет высказать индивидуальное мнение, восстающее против

коллективного. В этом смысле наибольшее «мужество» обнаружили те, которые на показательных процессах возводили на себя явно ложные обвинения, подчиняя свою волю воле коллектива, поскольку этому последнему было полезно их осудить. 3. Марксизм есть имморализм, или, точнее сказать, мораль с отрицательным знаком. Мы видели, что индустриальная и материалистическая установка сознания не нуждается ни в какой «логике сердца», ни в каких моральных запретах и императивах. Ленин дает такое определение морали марксизма: «нас, большевиков, упрекают в отсутствии морали. Это неверно. У нас есть мораль, которая гораздо выше буржуазной. В основе ее лежат не откровения несуществующего Бога, а реальности классовой борьбы. Хорошо все то, что помогает делу коммунистической революции, плохо все то, что ей мешает». Нужно признать, что такая мораль вполне последовательно вытекает из Коммунистического манифеста. Она сводится к принципу «цель оправдывает средства» и «если Бога нет, то все позволено». 4. Иррелигиозность марксизма или, точнее сказать, религия с отрицательным знаком. Трудно иначе определить ту острую ненависть, которую Ленин питает к Богу и религиозным чувствам. Соответственные места много раз цитировались (напр., религия как «труположство»). Однажды он пишет на полях логики Гегеля, которого, конечно, уважал: «боженьки захотел, негодяй!»* Ясно, конечно, что изучая внешний мир и наблюдая материю, мы не можем найти никакого Бога: Бога нельзя увидеть ни в микроскоп, ни в телескоп. Однако догматическая метафизика марксизма усваивает все признаки и весь фанатизм религиозной догмы; она преследует еретиков и утверждает незыблемость своих принципов, при необыкновенной гибкости, часто даже противоречивости своей тактики, своей «генеральной линии». Основное мирозерцание марксизма отличается необычайной простотой и доступностью для масс: существует только материя, и она развивается. В этом состоит все объяснение мира, человека и истории. Это мирозерцание следует отнести к 70-м годам прошлого столетия. С диалектикой Гегеля оно не имеет собственно ничего общего. Маркс сам признал в своем введении к «Капиталу», что он «лишь кокетничал диалектикой Гегеля»**. Но эта «развивающаяся материя» удобна для массового сознания, обработанного индустриализмом. Один комсомолец так объяснял трудности Диамата: все очень просто — Бога нет и человек

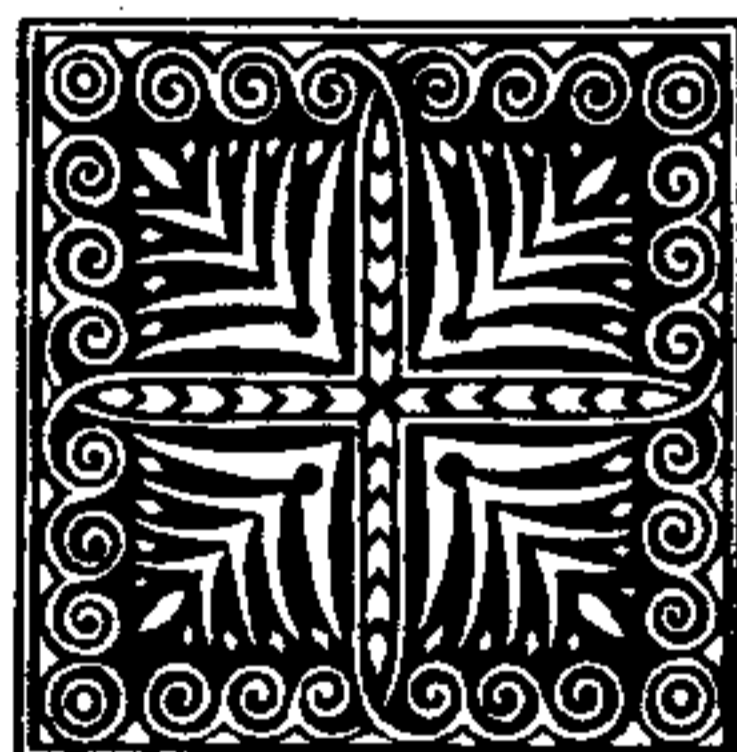
произошел от обезьяны. Материя становится Абсолютом и вступает на место Божества. Вместо Бога-Отца, творящего мир, получается Великая-Матерь — материя, рождающая все существующее, потому что все вообще развивается из нее.

* * *

Последний вопрос, к которому мы должны обратиться в этом введении, состоит в следующем: каким образом из единой индустриальной цивилизации, которую мы здесь пытались предварительно описать и анализировать, могло возникнуть глубочайшее противопоставление двух идеологий, двух путей мысли и жизни, двух разрешений трагического конфликта современности? Это раздвоение и разделение объясняется тем, что каждый тезис марксизма, от первого до последнего, имеет перед собою антитезис противоположного мирозерцания, противоположной этики и религии, исходящей из идеи свободы личности, свободы духа («где Дух Господень — там свобода», и «к свободе призваны вы, братья»)*. Во имя этого принципа отрицается прежде всего тоталитарная диктатура марксизма и утверждается свободная правовая демократия. С этого противопоставления мы начали наше исследование. Эта противоположность лежит на поверхности современной мировой жизни. Но она углубляется до последних основ права, справедливости, морали, психологии, религии и метафизики. Так, массовому человеку и культу вождей противостоит индивидуальная личность и критическое суждение; коллективизму противостоит персонализм; обезличению противостоит воспитание к личной самостоятельности («*Erziehung zum Selbst*» Pestalozzi — вместо *Entselbstung*)**; морали «цель оправдывает средства» — противостоит мораль: «дурные средства осуждают и дискредитируют цель»; в метафизике — материализму противостоит критическая онтология, утверждающая множество ступеней бытия, из которых материя есть лишь первая и низшая ступень; и наконец, последняя и глубочайшая противоположность выражается в утверждении: «нет ничего святого» — и «существует нечто святое». Совершенно ясно, что между этими двумя утверждениями невозможен никакой синтез, они исключают друг друга и между ними приходится выбирать. Но здесь мы приходим к последней глубине духа, ибо «святость», «святыня» есть основ-

ная категория религии, основное переживание мистического чувства.

Единая индустриальная культура несет в себе это разделение потому, что в ней содержится противоречие организованной индустрии и человеческой личности. Это есть антиномия, которую предстоит решить современному человеку, и мы имеем здесь два противоположных решения, которые нам предстоит в дальнейшем рассмотреть. Мы утверждаем, что марксизм и обоснованный на нем «коммунизм» дает решение неправильное и в конце концов неприемлемое для человека. Под это решение он подводит «научный» фундамент и под наукой, составляющей этот фундамент, он разумеет политическую экономию. Поэтому критика марксизма должна начинаться с его экономического фундамента, который составляет сущность «экономического материализма». Это тем более важно, что Марксизм-Ленинизм всецело воспринимает экономическое учение Маркса. А именно такой марксизм действует в мире и угрожает миру, а не кабинетный марксизм отдельных социальных мыслителей, желающих во что бы то ни стало сохранить верность хотя бы «молодому Марксу».



Отдел первый

МАРКСИЗМ

Глава первая

ТРУДОВАЯ ТЕОРИЯ ЦЕННОСТИ



уள்ளது мнение, что Маркс был великим ученым, который что-то новое открыл и этим открытием осчастливил народные массы. В какой же области науки лежат творческие заслуги Маркса?

Основатель «научного социализма» и «экономического материализма» казалось бы должен доказать свою творческую силу и оригинальность прежде всего в сфере науки социальной, и в частности в сфере экономики. И вот приходится сказать, что ни одна почти из экономических теорий Маркса не является его открытием и ни одна из них не оправдалась на опыте и не удержалась в современной экономической науке и современной социологии. Мы покажем это на двух его фундаментальных теориях: на теории трудовой ценности* и на теории прибавочной ценности. Обе они тесно связаны, и Маркс думает, что первая обосновывает вторую. Теория трудовой ценности всецело заимствована у буржуазного экономиста-классика Адама Смита и у Рикардо, она давно подвергнута критике и признана в настоящее время совершенно несостоятельной. Основная идея этой теории состоит в том, что меновая ценность вещи определяется исключительно количеством затраченного на нее труда.

В ежедневной жизни мы сталкиваемся с вопросом: что определяет цену вещи, цену товара? почему одна вещь дорога, а другая дешева? что является мерилем дороговизны и дешевизны? Вопрос этот фундаментален для социальной экономики, ибо он лежит в основе обмена, а без обмена не может существовать разделение труда и взаимодействие людей, составляющие содержание социальной жизни.

Проблема эта не проста и уже давно заинтриговывает научную любознательность. Обмен предполагает равноценность обмениваемых вещей (ибо никто не обменяет дорогую вещь на дешевую). При всем различии они в чем-то равны. Но как можно признать равными столь различные вещи, как кусок камня и кусок хлеба, как золотую монету и живую лошадь? Ответ Маркса: это таинственное равенство есть равенство затраченного труда. Ценность есть кристаллизованный труд. Равная ценность вещей означает равное количество вложенного в них труда.

Естественно, встает возражение: но возможен ведь бесполезный труд, бессмысленный труд («сизифова работа»), рукопись графомана, бездарная поэма — в нее может быть вложен огромный труд, не создающий никаких ценностей? На это Маркс отвечает так: конечно, труд предполагается такой, который производит полезности, т. е. потребительные ценности, — не бесполезный труд¹.

Это немаловажная предпосылка: ведь она означает не более и не менее как то, что существует ценный и неценный труд и что ценность труда определяется полезностью произведенной вещи, а вовсе не затратой труда. Мы сразу встречаемся здесь с другим понятием ценности, которое было установлено до Маркса, с которым он должен был считаться и которому предстояло сыграть большую роль в экономической науке: это понятие полезности, или потребительной ценности². Не оно ли является в конце концов последним критерием ценности вещей и товаров? Многие экономисты именно так и думают.

Классики политической экономии, Адам Смит и Рикардо, считают тоже, конечно, полезность (способность удовлетворять потребности, способность быть объектом человеческого интереса) первоосновой всякой экономической ценности; но такое понятие ценности недостаточно: для понимания экономических процессов обмена необходимо еще ввести понятие меновой ценности. Так возникает у них классическое противопоставление «потребительной ценности» и «меновой ценности». Потребительная ценность (полезность) воздуха, воды, со-

¹ Marx. Kapital I. Bd. 4 Aufl. 8. Все цитаты далее по этому изданию с указанием тома и страницы*.

² Т. е. ценности вещи в смысле ее годности для удовлетворения потребностей человека, для потребления.

лнечного света — может быть огромной, тогда как их меновая ценность может оставаться бесконечно малой или никакой. Прудон называет это «основным экономическим противоречием». И Маркс всецело воспринимает это классическое противопоставление¹.

Но если потребительная ценность (полезность) совсем не совпадает с меновой ценностью и часто даже ей обратно пропорциональна, то что же определяет эту «меновую ценность», эту цену товара? Ответ Адама Смита и Рикардо гласит: ценность определяется количеством затраты труда.

Маркс всецело следует за «буржуазными экономистами»: «То общее, в силу чего можно обменивать товары, есть их ценность, их меновая ценность»**. Она определяется количеством затраченного труда. Но что означает количественное измерение труда? Оно означает измерение труда исключительно его продолжительностью во времени (Zeitdauer, Arbeitszeit), т. е. количеством часов, дней, «трудодней», без всякого внимания к качественным различиям труда и к его формам: «продукты труда... редуцируются все вместе к одинаковой человеческой работе, к абстрактной человеческой работе». Товары суть «только сгустки безразличной человеческой работы, т. е. затраты человеческой рабочей силы без всякого внимания к форме этой затраты». За основу берется средняя работа, не та или другая индивидуальная (более или менее интенсивная), но «обыкновенная средняя общественная рабочая сила». Таким образом Маркс приходит к результату: «как ценности, все товары суть только определенные массы сгущенного рабочего времени» — «кристаллы этой общественной субстанции, т. е. труда»². При этом труд понимается чисто материалистически, как физиологическая затрата рабочей силы, как «расходование» (Verausgabung) человеческого мозга, мускулов, нервов, рук и проч.»³. Идея какого-либо «одухотворения» труда в материализме Маркса, конечно, отсутствует.

Однако такое обезличение и обескачествование имеет свои границы: Маркс не мог не заметить, что существует

¹ Потребительная ценность без меновой — это воздух, вода, девственная почва и т.д. (Kap. I, 17)*.

² Kap. I, 4, 5, 6. Конечно, говорит Маркс, в цене товаров заключена не только работа, но и материя природы (Naturstoff), или, по слову William Petty: труд есть их отец и земля их мать, однако в определении ценности играет роль только фактор труда***.

³ Ibid. 13. 10****.

к в а л и ф и ц и р о в а н н ы й труд, что труд электротехника или чертежника качественно отличается от труда землекопа. От этого затруднения он весьма быстро попытался отделаться посредством замечания, что всякая квалифицированная работа (*Komplizierte Arbeit*) сводится здесь для измерения к простой средней работе, она есть «помноженная простая работа»* и ее цена устанавливается, следовательно, пропорционально посредством простого умножения количества средней работы¹.

Но что такое эта простая средняя работа? Ее ведь вовсе не существует нигде, это бесплодная абстракция. Какую работу и чью работу мы должны взять за единицу измерения? Уж если искать такую единицу труда, то это должна быть самая примитивная, низшая работа, но спрашивается: какая именно? Означает ли такого рода измерение, что один «трудодень» электротехника оценивается как пять «трудодней» землекопа? Но тогда почему именно брать за единицу работу землекопа, а не углекопа, или грузчика, или кочегара, или земледельца? Это остается абсолютно произвольным, как произвольным остается и все помножение. На какое число должны мы помножить работу углекопа или даже электротехника, чтобы получить ценность трудового дня Эдиссона? Ясно, что здесь не существует никакого объективного критерия измерения.

В этом пункте теория Маркса терпит свое первое, а в сущности и окончательное крушение, и это в силу другого, еще более решающего соображения. В самом деле: один «трудодень» электротехника объявляется равноценным пяти «трудодням» землекопа; но на каком основании? ведь ценность, как провозгласил Маркс, определяется исключительно продолжительностью труда н е з а в и с и м о от его формы, а потому все трудодни должны быть принципиально равноценны! Если же они оцениваются различно, то, следовательно, существует совсем другой качественный принцип оценки, оценивающий труд по его плодам, по ценности тех продуктов, которые он производит, а вовсе не по количеству затраченного времени².

Сталин всячески подчеркивает различие квалифицированного и неквалифицированного труда. Тарифные став-

ки должны соответствовать этому различию. Они отправляются от прожиточного минимума, определяющего вознаграждение за низшие формы труда и увеличивают эту сумму для высших квалифицированных форм труда: по усмотрению государства-работодателя «нельзя терпеть, чтобы машинист на ж.-д. транспорте получал столько же, сколько переписчик». Сталин отрицает всякую «левацкую уравниловку» (*Сталин. Вопросы ленинизма*). И в этом он вполне прав, но этим самым отрицается и вся трудовая теория ценности, измеряющая последнюю исключительно продолжительностью труда «независимо от формы». Это и есть недопустимая «левацкая уравниловка».

Отсюда постоянный пересмотр тарифных ставок. Например, в 1928 году на первом месте по уровню зарплаты стояла полиграфическая промышленность (т. е. все виды печатной техники), а в 1931 году на первое место выдвигается машиностроение. Что это значит? А это значит, что ценность труда определяется вовсе не по его количеству, а по качеству его продукта, по спросу и потребности. В 1928 году была потребность в пропаганде, в 1931 году явилась потребность в машинах.

Всякий квалифицированный труд с очевидностью показывает нам, что ценность труда и его продукта зависит совершенно не от числа часов и дней. Труд дантиста, хирурга, вообще врача, или труд адвоката, судьи, полководца, организатора — тем более ценен, чем скорее он заканчивается. Вообще существует огромная область труда, не стоящая ни в каком соотношении с продолжительностью во времени и с количеством затраты «мускульной энергии»¹. Трудовая теория в сущности никогда не могла объяснить, почему квалифицированный труд имеет более высокую меновую ценность. Единственный верный ответ дает принцип конкуренции: количество конкурирующих предложений при простом труде гораздо больше, чем при квалифицированном. Никакого другого объяснения Маркс в сущности не мог придумать; ссылаясь на

¹ Замечательно, что Маркс избегает термина «квалифицированная работа», т. е. качественно различная, качественно высшая работа (от слова *quale* — качество). И предпочитает говорить о «более сложной» работе и о «помноженной простой работе», как будто дело идет о каком-то сложении и умножении, т. е. о чисто количественном критерии. Работа настройщика роялей есть весьма простая работа, но она требует особого качества, а именно абсолютного слуха. И это качество не получается ни при каком «умножении простой работы».

¹ Ibid. 11.

² В советской Конституции сказано: «Каждый по своим способностям. Каждому по его трудам». Но способности качественно различны и труд качественно различен и не сводим к количеству.

неизвестного американского экономиста, он утверждает: «конкуренция определяет, сколько дней простого (не квалифицированного) труда содержатся в одном дне сложного (квалифицированного) труда»* (см. «Нищета философии». Штуттг. 1895. Стр. 26). Неумолимая диалектика принуждает к полному отказу от трудовой теории ценности и приводит к совершенно иному принципу: ценность разнокачественного труда и его разнокачественного продукта определяется соотношением спроса и предложения. Таков истинный принцип меновой ценности, ибо обмен совершается посредством спроса и предложения и необходимо предполагает разнокачественность труда и его продукта. С этим принципом спроса и предложения мы многократно будем встречаться в дальнейшем.

Что существует большая область меновых ценностей, не имеющих отношения ни к какому количеству труда, это давно было замечено экономистами. Такова, например, различная ценность метра земли в центре города и в дешевом квартале, — или различная ценность частей мяса, или различная ценность вина из того или другого виноградника; такова же, с другой стороны, одинаковая ценность хлеба на плодородном участке и на бесплодном, хотя количество труда, потребного для обработки, будет совершенно различным (Charles Gide).

Уже классическая политическая экономия знала, что трудовой масштаб применим далеко не ко всем ценностям: он не применим к редкостям, к благам, которые не могут быть произвольно умножаемы (например, статуи, картины, старые книги, монеты, вина и проч.). Здесь действует естественная или искусственная монополия, здесь ценность определяется желанием обладания и редкостью; иначе говоря, соотношением спроса и предложения.

Мы видим здесь неожиданное появление совершенно другого принципа ценности, существование которого признает Рикардо и всюду за ним следующий Маркс. Здесь трудовая ценность неприменима. Но где же она применима? Рикардо отвечает: она применима к произвольно умножаемым благам, к рыночным товарам, к тому, что противоположно «редкостям». Но рыночные товары как раз составляют главный и постоянный предмет обмена, тогда как редкости — редки и являются исключением, на которое можно не обращать внимания. «Огромная часть благ, удовлетворяющих на-

ши потребности, — говорит Рикардо, — создается посредством работы», рыночные товары создаются посредством рыночного труда и поэтому в огромной области доминирующее значение принадлежит трудовой ценности.

Маркс, как и Рикардо, принимает во внимание только типичное, регулярное, всеобщее, — все единичное, индивидуальное, случайное оставляется ими в стороне, так оставляются в стороне «редкостные блага» — (Seltenheitsgüter) и их особый принцип ценности. Маркс не устает повторять, что хозяйственные явления суть общественные явления, массовые явления, среднеобыденные явления (Durchschnitt).

Отсюда мы вправе сделать следующий вывод: трудовая теория ценности применима не везде. Если она где-либо применима, то только в сфере безличного, неиндивидуального, неквалифицированного, низшего, абсолютно заменимого, преимущественно физического труда, производящего однородные рыночные, неиндивидуальные товары широкого потребления («ширпотреб»). Это и есть как раз то, что классические экономисты называют «произвольно умножаемыми», иначе говоря, произвольно воспроизводимыми, повторимыми и заменимыми благами. Вместе с тем это и есть продукт того пролетарского труда, который продается на «рынке труда». Такой труд действительно оценивается только количественно, по часам и дням, и цена его продуктов может принимать во внимание число этих часов и дней.

Но разве существует только такой труд и только такие продукты? Разве кроме пролетариата никто ничего не производит? Разве кроме «ширпотреба» не существует иных ценностей? Существует конечно, отвечают Рикардо и Маркс, но это небольшая категория «редкостей», которую не стоит принимать во внимание по сравнению с огромной категорией рыночных товаров, продуктов пролетарского труда.

Здесь, однако, возникает принципиальное сомнение: а что если эта категория «редкостей» совсем не так мала? Что если эти «редкости» совсем не редки, а напротив, встречаются в процессе обмена на каждом шагу? Кто из нас не знает, что хорошие ружья — редки, что хорошие сукна — редки, хорошие бритвы — редки, хорошие стекла — редки, хорошие портные — редки, хорошие модистки — редки и т. д. и т. д. Все это «часто встречающиеся редкости». Термин «редкости» способен вводить в за-

блуждение: он вызывает прежде всего мысль о музейных редкостях, о статуях и картинах, об «уникумах». Но «редкость» существует абсолютная и относительная. В торговом обороте мы встречаем относительно редкие товары, примеры которых мы привели. Можно даже сказать, что все товары обладают относительной степенью редкости, или количественной ограниченности.

Классическая экономия, однако, определила довольно точно, что следует понимать под категорией «редкостей»: это блага, не могущие быть произвольно умножаемыми в противоположность благам произвольно умножаемым. Очевидно, что сюда относится все, что не может быть воспроизведено в любом количестве кем угодно, где угодно и когда угодно, — все, что требует личного таланта и умения, иначе говоря, является продуктом квалифицированного труда и творчества. Но таковые в сущности все продукты в современном индустриализме.

Глава вторая

ТРУД И ТВОРЧЕСТВО

Необходимо различать труд и творчество или работу и творчество. Это различие диалектически обостряется до полной противоположности. Существует особая диалектика труда и творчества, без которой нельзя проникнуть в социальную философию и в философию культуры. Древнейшие мифы и символы выражали это противопоставление: труд «в поте лица» есть изгнание из рая; творчество есть потерянный и порою возвращенный рай. Труд копается в земле; творчество похищает огонь с неба. Миф о Прометее содержит в себе философское прозрение той истины, что ценности культуры создаются индивидуальным творчеством, открытием и изобретением, без которого массовый труд осужден на жалкое прозябание.

Труд есть трудность, он совершается «в поте лица»; и есть иго своего рода, «работа» от слова раб, рабство перед природной необходимостью; напротив, творчество есть свобода, победа над природной необходимостью, «прыжок из царства необходимости в царство свободы»*, разрешение задачи и преодоление трудности.

Творчество есть личная, индивидуальная, свободная инициатива; оно непосредственно связано с данной личностью и составляет ее незаменимый индивидуальный дар. Оно начинает новый ряд причин и свободно созидает

новую, раньше не бывшую комбинацию природных сил. Иное дело — труд: он безличен, неиндивидуален, всецело заменим и поэтому может стать рыночным товаром. Маркс указывает на этот отрыв работы от личности, на это «самоотчуждение», в силу которого рабочий чувствует, что его труд совсем не выражает внутренней сущности его личности, что он есть безличное действие, предписанное извне, по чужой инициативе. Личность как бы тяготится безличностью своего труда и тоскует по творчеству.

Необходимо, однако, помнить, что творчество никогда не может быть массовым явлением; труд, напротив, бывает массовым явлением, и мы видим «трудящиеся массы».

Творчество есть по существу «редкость», исключение, функция меньшинства. Творчество есть инициатива, изобретение, открытие новых путей, оно ведет и указывает одинаково в науке, в искусстве, в религии, в политике и в экономике; труд есть подражание, следование, исполнение и повторение заданного и предписанного, повинование.

Тард впервые высказал этот социальный закон, установив социальное противопоставление инициаторов и подражателей*. Современная массовая психология углубила этот закон и выразила его в таком тезисе: нет массы без вождя и вождя без массы. Но вождь и инициатор есть прежде всего творческая индивидуальность, способная изобретать, открывать и указывать пути. Что таких индивидуальностей всегда меньшинство — это очевидно само собой и, конечно, подтверждается всюду и везде на опыте; это вытекает из самого противопоставления массы и вождя, массы и ведущего отбора. Отбор всегда дает меньшинство — таков социальный закон малого числа, лежащий в основе всякого общества, независимо от того, называет ли оно себя «демократическим», «коммунистическим» или «аристократическим»¹.

Такова диалектика творчества и труда, она разверты-

¹ Свою структуру компартии Ленин сознательно основал на законе ведущего отбора, на законе революционного меньшинства, управляющего массами. Ведущий и правящий отбор существует везде, но все дело в том, как он отбирается и выбирается: ложью, захватом, насилием, террором или свободным соревнованием партий и их вождей, их авторитетом, признанием народа, свободными выборами. Здесь лежит разница между олигархией и правовой демократией (см. об этом позже).

вает нам все богатство содержания, заключающееся в этих противоположностях. Однако противоположности не существуют в отрыве друг от друга: нет творчества без труда и труда без творчества. Это одинаково верно в индивидуальной и в социальной жизни. Всякое творчество имеет свою «черную работу», свой труд: одинаково творчество ученого, артиста или социального организатора. Когда пианист играет свои гаммы и упражнения — это труд, а не творчество, но труд, необходимый для возможности творчества. Архитектура есть творчество, но она содержит в себе «черную работу» каменщика, без которой она не может выполнить своих творческих замыслов. С другой стороны, «черная работа» сама по себе бессильна и бесплодна и не должна зазнаваться, ибо она есть лишь исполнение чужого творческого замысла, которому принадлежит первенство¹.

Творческую функцию инициативы и организации, функцию «вождизма», мы встречаем во всех сферах социальной жизни и конечно в сфере экономической, технической и индустриальной; она также необходима, как противоположная трудовая функция исполнения, следования, воспроизведения, подчинения организации. «Труд рабочего и талант предпринимателя суть важнейшие факторы народного хозяйства», — говорит Тотомианц² и сравнивает роль предпринимателя с творчеством полководца, от искусства которого исход сражения зависит более, чем от массы солдат. Подобно этому экономическая продукция зависит в конечном счете не от трудовой массы и трудовой функции, которая конечно

¹ Противопоставление духовного и материального, идеального и реального, формы и материи необходимо для понимания всякого творчества, даже всякой сознательной активности человека, ибо всякое творчество есть формирование, воплощение духа, искание материи для идеальной формы. В этом смысле всякое творчество духовно, точнее сказать: идеалреально, представляет собой диалектическое взаимодействие «материи и духа». При этом диалектика творчества совершенно так же уничтожает материализм, как и отрешенный спиритуализм («Es gibt keinen freischwebenden Geist». N. Hartmann)*. Материалистическая метафизика Маркса, чтобы объяснить творчество, должна была бы рассуждать примерно так: духовная материя (мозг), содержащая в себе нематериальную идею, ищет материальную материю, дабы «из сознания определить бытие». Но «духовная материя» есть нематериальная материя, «сознание, еще не проникшее в бытие», и такую «нематериальную материю» мы для простоты называем духом. Диалектика не страдает ни духобоязнью, ни водобоязнью.

² Виднейший русский экономист и кооператор (см. его книгу «Примирение труда с капиталом»).

необходима как *conditio sine qua non*, но от того, как эта масса технически использована; она зависит от творческой функции.

Труд и творчество представляют собой пару взаимно связанных и взаимно проникающих противоположностей, на которых покоится индивидуальная и социальная жизнь. Жизнь ищет гармонии труда и творчества, гармонии трудящейся массы и творческой личности, но для правильного понимания гармонии этих противоположностей необходимо помнить, что они не лежат в одной плоскости, как север и юг, как две чаши равновесия, но относятся друг к другу как иерархически высшее и низшее, как водительство и следование, как откровение («откровение») и восприятие откровения.

Труд и творчество представляют собой противоположности взаимно-проникающие: это значит, что всякое творчество содержит в себе хотя бы минимальный элемент труда. И всякий труд содержит в себе минимальный элемент творчества. Это такие противоположности, между которыми существует «средняя сфера», как между противоположностями северного и южного полюсов, между которыми существует непрерывный переход¹.

Это легко показать в социальной жизни: низший, массовый, поденный труд наемного рабочего содержит в себе бесконечно малый элемент творчества. Всякая квалификация труда уже содержит значительный элемент творчества, ибо она требует личного умения и инициативы и не легко заменима. Труд портного или модистки есть, несомненно, творчество своего рода: модное платье большого парижского дома называется «*création*» («произведение»), оно стремится быть индивидуальным, редким — в противоположность всему среднему, обычному, рыночному. Работа ружейного мастера, часовщика, оптика есть также творчество своего рода, требующее индивидуального искусства.

Всякий квалифицированный труд есть личное искусство, и можно говорить об «искусстве» управлять автомобилем и еще более — аэропланом. Такое техническое «искусство», поднимаясь по ступеням, переходит в настоящее большое искусство, в художество. Ювелир, гравер, рисовальщик, фотограф — есть уже почти художник.

¹ Аристотель в своей диалектике различает противоположности, между которыми существует *среднее*, и такие, между которыми ничего среднего нет (напр., четное и нечетное число)*. Последние исключают друг друга по принципу: «или — или».

Оптик, механик, изготавливающий научные инструменты, должен быть настоящим ученым.

Но даже там, где мы имеем массовое производство, где мы имеем уже «товары», всегда присутствует, ценится и отыскивается творческий, личный элемент незаменимости: мы спрашиваем и предпочитаем сукно, шелк, сталь, обувь такого, а не иного торгового дома или фабрики. При этом, конечно, оценка продукта несколько не зависит от количества затраченных часов. Связь этих «квалифицированных» товаров с творческой личностью предпринимателя и всех его подчиненных доказывается и запечатлевается фирмой, клеймом, которое мы ищем на товаре и которое указывает на его исключительность и незаменимость.

Над высшими формами квалифицированного труда возвышается уже подлинное творчество, требующее творческой личности во всей ее индивидуальной особенности и незаменимости. Такова деятельность врача, учителя, судьи, писателя, художника, актера, музыканта, ученого, политика, инженера, предпринимателя, капитана промышленности, полководца, наконец вождя и правителя народов. Что все эти виды творческой активности имеют огромное социально-экономическое значение — это едва ли подлежит сомнению. Что они никогда не оцениваются по количеству затраченного времени — это тоже совершенно очевидно. Можно сказать напротив: они тем более ценны, чем меньше времени требуют для своего осуществления (достаточно подумать о деятельности хирурга, или полководца, или социального организатора). Никому никогда не придет в голову интересоваться, сколько «трудодней» Копернику или Ньютону понадобилось для своих открытий, сколько «трудодней» потребовалось Пушкину для его Евгения Онегина.

Здесь существует какая-то оценка, но она никогда не является количественной. Количественную оценку в сфере творчества Пушкин устраняет ироническими словами:

...«На вес
Кумир ты ценишь Бельведерский».

* * *

Неприменимость трудовой теории ценности ко всей этой сфере настолько очевидна, что ее принуждены были признать и Рикардо и Маркс. Рикардо, как мы видели,

установил, что она неприменима к сфере редких благ (Seltenheitsgüter), которые не могут быть произвольно умножаемы. Но таковы именно все продукты творчества: они индивидуальны, неповторимы, исключительны, редки. Рикардо и за ним Маркс исходят из различия двух источников меновой ценности: «труда» и «редкости». Но они не обострили и не углубили этого различия до степени реальных противоположностей, какими являются: массовая работа, производящая массовые товары, — с одной стороны, и индивидуальное творчество, производящее индивидуальные произведения (créations, oeuvres), — с другой стороны. Впрочем, первую сторону противопоставления они осветили достаточно; Рикардо и Маркс точно определили, какой труд они имеют в виду в своей трудовой ценности: они имеют в виду однородную, среднюю работу сериями, работу, состоящую в массовом повторении однородного задания. Что касается другой стороны противопоставления — они ее оставили в тени, признав однако, что в этой сфере редкого и исключительного трудовая ценность конечно не применима. Но это и есть, как мы показывали, сфера творчества, противостоящая сфере труда¹.

Противопоставление труда и творчества не продумали ни Маркс, ни Рикардо, хотя и подошли к нему вплотную. Более того, они сами всю жизнь занимались не трудом, а творчеством и никогда не получали «зарплаты» по числу часов затраченного труда. Но, может быть, то, что мы называем творчеством, не имеет экономического значения? может быть, оно не дает ничего для богатства народов? может быть, оно не признается экономическим материализмом? Тогда пришлось бы признать, что Рикардо и Маркс не имеют экономического значения! Тогда пришлось бы признать, что вожди

¹ Когда Маркс встретился с проблемой творчества, он ничего не нашел сказать о ней кроме материалистического опoшления: «Мильтон продуцировал Потерянный Рай из того же основания, из какого шелковичный червь продуцирует шелк. Это было выражением, реализацией его природы. Он затем продал этот продукт за пять фунтов»* (Theor. über den Mehrwert. I Bd. 416). Творчество прежде всего не есть продукт природы, а есть акт свободы. Далее, каждый червь продуцирует шелк, но не каждый человек продуцирует поэзию. Шелк есть массовый продукт шелковичных червей, а поэма есть индивидуальное творение единственной личности. Это одно различие, а вот другое: шелк нужен для простого поддержания рода шелковичных червей, а Потерянный Рай не нужен для питания и размножения, но есть излишек, а не необходимый труд, роскошь творчества, требующая досуга.

и организаторы производства, изобретатели, социальные реформаторы и революционеры (напр., Ленин и Сталин) не имеют экономического значения! Коммунисту и марксисту этого утверждать не полагается, придется утверждать обратное: только они имеют решающее значение в развитии социальной экономики, только они созидают и разрушают, иначе говоря, диалектически творят в области хозяйства и вместе с тем во всех областях социальной жизни. Ясно при этом, что мы имеем здесь в виду творцов и вождей, а не подражателей и исполнителей, иначе говоря, имеем в виду творчество, а не простую работу. Не всякое творчество однако создает положительные ценности: можно «творить зло», а не только добро. В области зла тоже существуют инициаторы и исполнители.

Простым анализом основных понятий экономического материализма нетрудно диалектически принудить Маркса к полному и открытому признанию того, что первое и последнее слово в производственном процессе принадлежит индивидуальному творчеству, а не массовому труду. Возьмем основной тезис марксизма, утверждающий, что производственный процесс во всех моментах своего развития всецело обусловлен двумя факторами: 1) производительными силами (Produktionskräfte); 2) производственными отношениями (Produktionsverhältnisse). Производительные силы всецело определяются уровнем техники в данном обществе, иначе говоря, изобретением новых орудий производства. Производственные отношения выражают другой необходимый элемент производства: взаимоотношения людей при их совместном пользовании орудиями производства. Ведь процесс производства не есть изолированная деятельность человека, но социально-организованное сотрудничество людей. Таким образом, «производительные силы» означают уровень техники, а «производственные отношения» означают формы социальной организации. Другой важнейший тезис марксизма состоит в том, что уровень техники предопределяет форму социальной организации (т. е. права, государства, хозяйства, нравов, религии)¹.

Другими словами, весь процесс социальной жизни, во

¹ «Производительные силы являются... определяющим элементом развития производства». «Каковы производительные силы — таковыми должны быть и производственные отношения». (И. Сталин. «О диалектическом и историческом материализме». С. 22—23.)

всем изменении ее форм, всецело зависит от того, какие новые орудия производства были изобретены.¹

Но «орудие производства» есть изобретение, открытие, творческий акт человека и прежде всего, как и всякое творчество, духовный акт, качественно отличный от всякого физического усилия, от всякой простой затраты мускульной и нервной энергии. Орудия производства не суть порождения природы; животные не имеют «орудий производства». Это есть отличие человека, Homo faber, т. е. человек есть существо, изобретающее орудия. И это изобретение и открытие нового и прежде не бывшего есть акт индивидуального творчества, а не массового труда. «Трудящиеся массы» никогда никаких научных и технических открытий не делали. Они продолжали пахать землю сохой, как при Ярославе, пока немногие ведущие умы не изобрели трактора. Больше того, «трудящиеся массы», пока они предоставлены самим себе, глубоко враждебны всяким изобретениям: они уничтожили бы механический ткацкий станок, посевы картофеля, прививку оспы, даже железную дорогу, если бы не авторитарное вмешательство властей, т. е. ведущего меньшинства. Всякая творческая инициатива всегда есть дело меньшинства. Современные технические изобретения в своей сложности всецело связаны с научными открытиями и поэтому обязаны своим существованием почти всегда отдельным гениальным ученым. «Трудящиеся массы» при современном высоком уровне техники не только не могут делать изобретений, но не могут понимать их механизма и судить о его научном обосновании. И однако в своем труде, в своих развлечениях, во всей своей жизни они на каждом шагу пользуются этими изобретениями и открытиями и всецело от них зависят. Изобретение и научное открытие есть личный творческий акт, и мы помним имена и знаем всех этих изобретателей, начиная с изобретателя книгопечатания до изобретателя паровой машины, динамо, двигателя внутреннего сгорания, кинематографа, воздухоплавания, беспроводных волн и пр. Мы знаем также имена всех тех, кто ввел творческие усовершенствования во все области, и знаем, что всех этих имен бесконечно мало по сравнению с бесконечно большим, анонимным числом всех тех, кто пользуется этими изобретениями,

¹ «С изменением и развитием орудий производства изменялись и развивались люди»... (там же).

не понимая, в чем они состоят и как они происходят. Здесь действует социальный закон малого и даже бесконечно малого числа, связанный с явлением творчества.

Подлинное духовное чудо творчества и изобретения скрывается за этим материалистическим выражением: «орудия производства» и «производительные силы». Весь экономический и исторический материализм грозит разрушиться. Ученый марксист Плеханов первым понял всю силу возражения: если орудия труда изобретаются человеческим разумом, если исторически прогресс определяется этими изобретениями, то это значит, что он определяется умом человека, это значит, что «миром правит человеческий разум»¹.

Положение материализма критическое: как бы не получился идеализм, как бы не вышло, что «сознание определяет бытие!». Плеханов призывает на помощь Дарвина и решает дело так: причиной успехов разума являются руки и их развитие, а руки, вероятно, образовались в силу особенностей географической среды, сделавшей неудобным хождение на четвереньках. Забавнее всего, однако, что цитата из Дарвина несколько не помогает Плеханову. Она гласит: «человек никогда не до-

¹ Г. В. Плеханов. «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». Гос. Изд. Полит. Литературы. 1949 г. Стр. 136, 137: «Никто не оспаривает важного значения орудий труда, огромной роли производительных сил в историческом движении человечества, говорят нередко марксистам, но орудия труда изобретаются и употребляются в дело человеком. Вы сами признаете, что пользование ими предполагает сравнительно очень высокую степень умственного развития. Каждый новый шаг в усовершенствовании орудий труда требует новых усилий человеческого ума. Усилия ума — причина, развитие производительных сил — следствие. Значит ум есть главный деятель исторического прогресса, значит правы были люди, утверждавшие, что миром правят мнения, т. е. правит человеческий разум». Плеханов следующим образом парирует это возражение. Он ссылается на Дарвина, который писал: «человек никогда не достиг бы господствующего положения в мире без употребления рук, этих орудий, столь удивительно послушных его воле». И Плеханов продолжает: «откуда взялись у квази-человека его нынешние, совершенно человеческие руки, имевшие столь замечательное влияние на успехи его «разума»? Вероятно, они образовались в силу некоторых особенностей географической среды, сделавших полезными физиологическое разделение труда между передними и задними конечностями. Успехи «разума» явились отдаленным следствием этого разделения и, опять-таки при благоприятных внешних условиях, стали в свою очередь ближайшей причиной появления у человека искусственных органов, употребления орудий... но, чтобы человек мог воспользоваться уже достигнутыми успехами своего «разума» для усовершенствования своих искусственных орудий, т. е. для увеличения своей власти над природой, он должен был находиться в известной географической среде»... И Плеханов поясняет,

стиг бы господствующего положения в мире без употребления рук, этих орудий, столь удивительно послушных его воле». Иными словами, это значит, что человек господствует в мире при помощи сознательной воли, которой удивительным образом послушны его руки, как орудия, создающие другие послушные орудия. Иначе говоря, «сознание определяет бытие» и бытие послушно исполняет волю сознания. Не руки определяют существо человека, а воля и сознание. Человекообразные обезьяны имеют гораздо более развитые и сильные руки, но их воля и сознание не изобретают орудий производства и не создают науку и культуру. А рука человека развивается или, точнее, технизируется в силу направления его воли и сознания, такова техника пианиста или скрипача.

Рука, организм человека, географическая среда, материалы, все это лишь условия возможности действия, условия возможности творчества и реализации изобретений, но условия возможности никогда не являются определяющим и решающим фактором. Этим фактором является «действующее лицо», тот, кто пользуется орудиями и кто изобретает орудия, — я сам, я человек. Каждое из условий возможности есть частичная причина результата, входящая в совокупность всех производящих причин, но получается бессмыслица, если мы эту условную причину примем за решающий фактор: например, на вопрос, почему убит человек, ответим: потому что пистолет был заряжен и в стволе произошел взрыв и потому еще, что «развитая рука» человека нажала спуск. Или, например, на вопрос, почему упал самолет, ответим: по причине притяжения земли, в силу всеобщего закона тяготения. Ведь верно? Абсолютно верно, но бессмысленно. Столь же верно, но и столь же бессмысленно утверждение ченого марксиста Плеханова, что если бы не было тысячелетнего развития организма человека с его руками и ногами и если бы не было «географической среды», в

там, где не было металлов, собственный разум общественного человека в каком случае не мог его вывести за пределы периода шлифованного камня». В поздних своих работах Плеханов прямо говорил о решающем влиянии географической среды на ход общественного развития. Сталин возражает ему и утверждает, что влияние «географической среды» не является определяющим влиянием, так как «изменение и развитие общества происходит несравненно быстрее, чем изменения и развитие географической среды». В этом случае прав Сталин, а не Плеханов, и прав потому, что в развитии общества есть свободное творчество человека и происходит оно преимущественно скачками, тогда как географическое развитие происходит бесконечно медленно и непрерывно.

которой он развивался, то не было бы и никаких орудий производства, созданных человеком. Ведь это глубоко-мысленное утверждение сводится к той истине, что если бы не было человека и земли, то человек не пахал бы землю плугом. Столь же «научным» будет утверждение, что без металлов нельзя производить орудия из металла. Но совершенно не верно, будто разум человека в силу отсутствия материала попадает в тупик и способность изобретения останавливается: там где нет ни камня, ни металлов, он строит свои жилища из дерева или камыша. Изобретение есть искание и выбор средств для поставленной и избранной цели, и это искание и выбор есть духовный акт. Материал не ищет и не выбирает строителя, но строитель ищет и выбирает материал. Верно то, что материя и материал есть условия возможности творчества (человек не творит из ничего), и потому частичная причина его результатов, которая входит в совокупность причин, его обуславливающих. Таких причин бесконечное множество, и можно идти как угодно назад и в каком угодно направлении в их перечислении: можно сослаться на географическую среду, на бесконечное биологическое и геологическое развитие, на образование солнечной системы и всего космоса, вплоть до первобытной туманности. Все эти отдаленные причины конечно действуют и обуславливают появление человеческой техники и орудий, но все они лишь условия возможности, которая никогда не перейдет в действительность без ближайшей причины; а ближайшей причиной техники будут как раз «успехи разума» или, точнее говоря, духовный акт творчества и изобретения. Признав, что именно это является «ближайшей причиной», и отличив ее от отдаленных причин, Плеханов доказал и утвердил тот самый тезис, который хотел опровергнуть и опровергнул все свое наивно-материалистическое рассуждение. Оно всецело построено на том, что забывается или игнорируется решающий фактор, отличающий человека от обезьяны и от всего природного мира, а именно: сознание, ум, наука, творческий акт. Здесь действительно имеется «скачок», отличающий царство природы от царства культуры и цивилизации, «скачок из царства необходимости в царство свободы». При этом самое понятие «орудия» не существует без субъекта, сознательного лица, пользующегося орудиями, и этот субъект первее своих орудий, ибо надо хотеть и уметь создать орудия, чтобы появились орудия, надо сначала ставить себе

цель, чтобы потом, и иногда очень долго, искать средства (достаточно вспомнить о проблеме воздухоплавания). Эта цель долго была мечтой, идеей, существовала только в фантазии, в уме, и все искание было духовной деятельностью, часто математикой, т. е. процессами не материальными, невидимыми, не имеющими пространственного измерения. Поэтому сказать «орудие» — значит сказать «сознание, подчиняющее себе и определяющее для себя бытие».

Перейдем теперь ко второму фактору производства, к «производственным отношениям». Всякое производство есть социально-организованное производство, но всякая организация требует организаторов и вождей. Здесь более чем где-либо необходима личная творческая инициатива и изобретение, иначе говоря, личный дар организатора и вождя. Ведь «производственные отношения», по мысли Маркса, определяют всю социальную жизнь и охватывают в конце концов все разнообразное взаимодействие людей. Здесь решается вопрос не о том, каковы орудия производства (какова техника), а о том, «в чьем ведении находятся средства производства»... «в чьем распоряжении находятся средства производства»...¹; иначе говоря, решается вопрос о правовой, политической и экономической организации всего общества. Кто-то должен распоряжаться всей этой массой природных и технических сил, всей этой массой народного труда, ибо нет организации без организаторов, нет массы без вождей. Вожди и организаторы одинаково необходимы в сфере чисто экономической и технической, как и в сфере политической, правовой и идеологически-культурной. Коммунизм со своим непревзойденным культом вождей менее всего может сомневаться в том, что функция вождя есть индивидуальное творчество, противостоящее массовому труду, как распоряжение и властвование противостоит исполнению и подчинению. Мы имеем здесь активность совсем иного, высшего качества, не сводимого ни к какому количеству.

Глава третья

ЛОЖНОСТЬ ТРУДОВОЙ ТЕОРИИ И «ФЕТИШИЗМ ТРУДА»

Теперь только мы обзрели во всем объеме всю эту сферу квалифицированного труда и творчества, к кото-

¹ И. Сталин. Там же, 23.

рой количественная трудовая оценка не применима. И теперь мы можем вернуться к тому вопросу, который был поставлен выше. Правда ли, что эта сфера (существование которой признавали и Маркс и Рикардо) так незначительна и так мала по объему, что ее можно не принимать во внимание, как думали они оба? Мы видели как раз обратное: сфера творчества объемлет не более и не менее, как всю сферу социальной продукции. Элемент творчества присутствует везде, и всегда является определяющим, ибо он создает «орудия производства» и организует и ведет «трудящиеся массы». Элемент труда тоже присутствует везде, но он продуктивен лишь тогда, когда подчинен творчеству, пронизан творчеством, исполняет творческое задание; и он ценен лишь тогда, когда служит творчеству, ибо творчество есть источник реализации ценностей.

Теперь мы поставим обратный вопрос: так ли велика та сфера безличного рыночного труда и произвольно-воспроизводимых рыночных товаров, сфера, к которой применима количественно-трудова оценка, как это думали Рикардо и Маркс? И мы должны ответить, что такая сфера в своей оторванности от творчества вообще не существует. Нетворческий, неквалифицированный и безличный труд — есть работа, подчиненная чужой личности, выполняющая чужое задание и служащая чужому творчеству. Здесь все однородные движения рабочего изобретены тем инженером, который изобрел машину, и организованы тем организатором, который создал предприятие и управляет им. И если бы не эта творческая техника машины и техника организации, то однородный и безличный труд сам по себе не производил бы ничего. Поэтому утверждение, что производит и создает ценности только безличный рыночный труд, измеряемый временем, — есть экономическая бессмыслица и демагогическая ложь.

* * *

Думать, что вся общественная активность исчерпывается рыночными товарами и выражается в рыночном труде, — есть подлинный «фетишизм труда», в который впадает пролетарская теория ценностей Маркса.

Но бессмысленное поклонение труду должно уступить место сознательному уважению и преклонению перед творчеством. В товаре ценится вовсе не количество вложенного в него труда, но качество воплощенного в нем творчества.

Творчество есть достижение поставленной цели при помощи изобретенной комбинации средств. Но количество труда сколько не обеспечивает ни достижения цели, ни изобретения средств. Однако при обмене, при купле-продаже нас интересует только последнее: достигнутая цель, наилучшее решение задачи, например легкость, прочность и плотность сукна. И она обеспечивается не безличными «трудностями» пролетариата, а личной творческой техникой и организацией предприятия. У одного он удастся лучше, у другого хуже, ибо всякое творчество качественно различно, и мы ищем на товаре клеймо и фирму, как выражение личного начала незаменимости, подобное подписи художника на картине. Конечно, подлинное творчество редко, но хорошие, удачно сделанные товары редки.

Отсюда следует вывод: если трудовая теория ценностей неприменима ко всем «редкостям» (Seltenheitsgüter), то она неприменима ни к подлинному творчеству, ни к тем творчески удачным товарам. Мы уже видели, что категория таких отборных, хороших товаров совсем не мала и ее нельзя оставить без внимания, ибо мы постоянно ее ищем. Более того, приходится признать, что эти товары в той или иной степени редки, ибо их запас не ограничен и их продукция не беспредельна. А если все товары более или менее редки, то это значит, что трудовая теория ценности полностью не применима ни к какому товару.

Это можно доказать еще и от противного. К какой категории благ считается применимой теория трудовой ценности по мнению ее основателей? Они отвечают так: она применима к произвольно-умножаемым благам, которые противоположны всему редкому, все существующему в ограниченном количестве. И они утверждают, что эта категория благ бесконечно велика и бесценно заслуживает внимания. А что, если она бесконечно мала и собственно даже вовсе не существует?

И вот действительно приходится признать, что никакие экономические блага не могут быть произвольно-умножаемыми в силу неумолимого закона скудости и ограниченности производительных сил. Источники производства не беспредельны: природные богатства не беспредельны и рабочая сила не беспредельна. Запас однородных земель ограничен, запас угля, нефти и металлов ограничен — как в отдельных странах, так и на всей земле.

Наконец труд тоже определен в своем количестве как

для отдельного лица, так и для целого народа (он ограничен не только свойством человеческой природы, но еще и законом, договором, обычаем, фабричным порядком). Запас золота меньше, чем запас серебра; запас серебра меньше, чем запас меди; запас меди меньше, чем запас угля. Поэтому золото есть более редкий товар, нежели серебро, серебро — более редкий товар, нежели медь или уголь и т. д. Каждый товар имеет свою степень редкости, и она соответствует его степени ценности. Оценка труда совершается по тому же принципу редкости: квалифицированный труд более редок, нежели неквалифицированный, поэтому он ценится выше; высшее творчество более редко, нежели квалифицированный труд, поэтому оно ценится еще выше.

Ясно, что мы столкнулись здесь с совершенно другим принципом меновой ценности. Он наиболее твердо и четко формулирован Рикардо и отчасти признан Марксом: оценка определяется здесь соотношением спроса и предложения. Они думали только, что этот принцип применим в весьма ограниченной сфере, тогда как мы доказали, что он применим везде. Они утверждали сверх того, что их принцип количественно-трудовой оценки применим в огромной сфере «произвольно-умножаемых» благ, — мы же доказали, что он не применим нигде, ибо такой сферы не существует вовсе. Таков экономический закон ограниченности, скудости (Knappheit) производимых благ. А если бы они были безграничны, они не имели бы никакой меновой стоимости.

В самом деле «произвольно-умножаемым» было все то, что может быть добываемо и производимо кем угодно, где угодно и когда угодно. Но таких благ не существует вовсе, или, точнее, если они существуют, то не имеют свойства товаров, не имеют меновой ценности. Вода, воздух, солнечный свет именно потому не имеют меновой ценности, что их может получать кто и где угодно в любом количестве. Но лишь только вступает момент ограниченности запаса и редкости, как тотчас эти блага приобретают меновую ценность: такова вода в водопроводах, вода в системах орошения, вода в пустыне, таково различие в цене светлых и темных квартир и т. д. Если бы работать мог кто угодно и когда угодно в любом количестве, то тогда трудиться не представляло бы «никакого труда», как дышать, и труд не имел бы никакой цены. Он приобретает цену в силу ограниченности запаса сил. Более высокая ценность квалифициро-

ванного труда по сравнению с простым тем и объясняется, что при нормальных экономических условиях квалифицированный труд есть «товар» более редкий. Еще более редким будет подлинное творчество. Низший простой труд предлагается обычно в гораздо большем количестве. Решающим для установления меновой ценности и здесь является принцип спроса и предложения.

Вернемся, однако, еще раз к возможной защите трудовой ценности. Экономически образованный марксист может продолжать настаивать: трудовая теория ценности сознательно ограничивается только массовыми товарами фабричного производства. Она не универсальна, но в своей области верна. Маркс определенно указал, что она неприменима там, где дело идет о редкостях и о монополии. Это заставляет нас углубиться в понятие монополии; тем более что редкости всегда принадлежат монопольным владельцам, назначающим монопольные цены. Монополии противостоит свободная конкуренция. Если вещь принадлежит только одному владельцу, то он не имеет конкурентов. Весь вопрос теперь в том, не является ли монополия таким редким и исключительным явлением, которое не заслуживает особого внимания экономиста. На это приходится ответить отрицательно. Вся современная экономическая жизнь пронизана монополиями.

Когда небольшая группа конкурентов владеет товаром и не спускает цены (по молчаливому соглашению), то она действует как бы монопольно. Правовое запрещение свободной конкуренции, например, установление пошлин, создает монополию. Монополия создается также при всякой концентрации производства такими объединениями, уменьшающими конкуренцию, как тресты, картели и др. монополизирующие объединения. Существует в науке даже тенденция признавать цену всех благ, которые не могут быть умножаемы произвольно, за монопольную цену, ибо они находятся в руках ограниченного количества владельцев, которые не боятся конкуренции. Образцом монополии является, конечно, прежде всего земля. Земельную ренту и Маркс объявляет как монополию на землю.

Маркс даже расширяет «монополию» далее и говорит о монополии капиталистов на орудия производства, которая дает им возможность выжимать прибавочную ценность. Наконец, полное исключение свободной конкуренции мы имеем, когда носитель политической власти сам

присваивает себе монополию. (Такой случай мы имеем в коммунизме.)

Отсюда вытекает такой вывод: там, где действует в какой-либо форме монополия, там трудовая ценность неприменима, а потому она совершенно неприменима в современном организованном капитализме и в самом коммунизме.

Еще старый английский экономист Senior (Political Economy. London, 1854) понял необходимость значительного расширения приложимости принципа монополии в экономической жизни: он считает монополией все то, где действуют исключительно кому-либо принадлежащие факторы производства, например, земля, особые физические или духовные способности, секреты производства, патенты и др. индивидуальные преимущества; а потому цены огромного большинства благ являются монопольными ценами. На этой же точке зрения стоят современные немецкие экономисты и... «правооппортунистическая теория» Бухарина: он утверждает, что в организованном капитализме закон трудовой стоимости теряет свою силу при господстве монополии. Такая теория в советской идеологии была признана преступной, однако она прямо и непосредственно вытекает из основного утверждения Маркса: где действует монополия — там трудовая ценность неприменима. При таких условиях приходится признать, что трудовая ценность неприменима во всей сфере современной экономики, как капиталистической, так и социалистической, и уровень цен зависит преимущественно от соотношения спроса и предложения. Нужно заметить, что в современной экономике, как науке, проблема ценности почти совершенно потеряла интерес и все внимание обращено на вопрос о том, как создается цена, т. е. «стоимость», а последнее как раз и сводится к соотношению спроса и предложения.

Любопытно еще заметить, что у социалистов «монополия» (например, на землю или на орудия производства) имеет значение негативной оценки или осуждения — и, однако, коммунистическое производство и вся его экономическая организация есть законченная и при помощи власти установленная монополия всего производства.

* * *

Трудовая теория ценности должна быть признана совершенно ложной. Она отвергнута современной экономи-

ческой наукой. Спрашивается, однако: почему за нее так упорно дежатся социалисты (Томпсон, марксисты, Лассаль, Родбертус), нисколько, однако, ее не подкрепляя и не углубляя? Почему именно ее заимствует Маркс из буржуазной экономики? Это объясняется совсем не ее теоретической истинностью, но исключительно ее агитационной пригодностью: если труд есть единственный источник и единственное мерило экономической ценности, то пролетариат есть единственный производитель всех экономических благ, которому они должны естественно принадлежать. Все остальное население, обнимаемое понятием «буржуазии», — есть «нетрудящаяся масса», бездельники и тунеядцы, которые пользуются продуктами чужого труда. Отсюда становится ясной вся практическая важность теории трудовой ценности для социального движения пролетариата: у Маркса она является «подлинным фундаментом социализма» (Шеффле), «краеугольным камнем социалистической системы» (Ад. Вагнер).

Однако наукообразный вид теории и постоянное повторение слова «научный» в применении к социализму не могут скрыть того, что здесь мы выходим из сферы научного критического мышления и переходим в сферу использования массовой психологии для демагогических целей. Необходимо создать особый коллективно-психический комплекс: пролетарский комплекс или «Маркс-комплекс». Для этого марксизм пользуется естественной склонностью рабочей массы признавать подлинной работой только ручной физический труд, а всякий умственный труд и духовное творчество вовсе не считать подлинным трудом, а своего рода привилегированным развлечением. Трудовая теория способствует укреплению этого предвзвешенного предубеждения, утверждая, что источником и мерилем ценности является пролетарский, рыночный, средний, неквалифицированный труд.

Что существует класс людей, занимающихся физическим трудом, а не духовным творчеством, — это не подлежит сомнению. И когда народный язык говорит о «рабочих», он понимает именно этих представителей простейшего физического труда, а под «работой» понимает прежде всего физическую работу. Если теперь внушать этим рабочим, что только их поденный физический труд продуктивен, а всякий духовный, умственный труд непродуктивен, то мы получим демагогическую ложь, построенную на социально-экономическом абсурде.

Истина состоит в том, что физический труд, напротив, в отрыве от духовного творчества ничего не может произвести; или, выражаясь философски, продуктивным является единство противоположностей труда и творчества, трудящейся массы и творчески-ведущего отбора. Противоположности в отрыве друг от друга не существуют. Таков закон диалектики.

Поэтому ни в каком смысле «трудящиеся массы» не имеют права смотреть на представителей творчества и изобретения, как на какой-то привилегированный «буржуазный» класс, подлежащий уничтожению. Напротив, все представители труда и вся нация вообще постоянно находятся в неоплатном долгу у этих творческих индивидуальностей, обладающих духовной инициативой. Удавшееся изобретение бесконечно увеличивает продуктивность труда, уменьшает стоимость его продукта, делает его общедоступным и, следовательно, увеличивает благосостояние масс. Достаточно подумать об изобретениях Гутенберга, или Уатта, или Эдиссона, или Маркони, чтобы взвесить неоплатное богатство, дарованное народным массам. Книгопечатание сделало человеческую мысль доступной широким массам. Телефоном, телеграфом, паром, электричеством, кино, радио пользуется каждый человек. Творческое изобретение всегда «аристократично» и индивидуально по своему источнику и всегда «демократично» и всенародно по своим результатам. Никакое вознаграждение и никакое привилегированное положение в сущности не может компенсировать духовного творчества, ибо «полный продукт его труда» поистине бесконечен. Это одинаково относится к художественному, к научному и к техническому гению. Бетховен продолжает звучать, Пушкин продолжает читаться, Лейбниц и Ньютон продолжают строить и созидать своими дифференциалами, Менделеев своею периодическою системой. Сокрытый в глубине времени безвестный изобретатель колеса построил и продолжает строить всю вековую техническую цивилизацию¹.

¹ Обожествление пролетариата и фетишизм труда, свойственный народничеству и марксизму, сконцентрированный в слогане «трудящиеся». В устах диктатора, властвующего над пролетариатом, это словечко становится невыносимым лицемерием; рабовладелец говорит своим рабам: трудитесь как можно больше, соревнуйтесь в труде, самое почтенное — это трудиться, я больше всего обожаю «трудящихся»! Но смысл жизни состоит не в труде, а в творчестве; не в повиновении и подчинении, а в свободной инициативе. Творчество никогда не может склониться перед трудом. Слова Пушкина: «Поденщик, раб нужды,

* * *

Маркс хотел заменить «фетишизм товаров» — «фетишизмом труда»: все товары, все продающиеся вещи представляют собою «кристаллы общественной субстанции труда», «массы сгущенного рабочего времени».

Такова своеобразная метафизика, вытекающая из трудовой теории ценности: субстанцией всех вещей будет метафизический сгусток труда. Отсюда вытекает обожествление труда и обожествление пролетариата.

На любой вещи, на любом этом «сгустке рабочего времени», можно еще раз конкретно показать ложность всей теории. Спрашивается: вся активность, которая необходима для производства вещи, кристаллизована в ней, как сгущенный труд — или не вся? У Маркса взята только активность низшего наемного рабочего, а творческая активность техника, инженера, предпринимателя, ученого, юриста, политика? Без всей этой активности вещь создаться не могла, и, следовательно, она сидит в ней, кристаллизована в ней.

Если допустить, что каждая вещь содержит в себе весь труд и все творчество, необходимое для ее создания, то отсюда вытекает следствие весьма неожиданное. В самом деле, чтобы сделать вещь, нужна сложная машина; чтобы сделать эту машину — нужна другая машина и даже целая система машин и т. д. до бесконечности. Чтобы сделать орудие производства, нужно другое орудие производства и т. д. до бесконечности вплоть до каменного топора; если бы он не был изобретен, то не существовало бы всей нашей цивилизации. Отсюда ясно, что ни одна вещь не может измеряться количеством затраченного труда, ибо для каждой вещи это количество будет бесконечным и потому неизмеримым.

Если теорию трудовой ценности приходится признать несостоятельной, если меновая ценность не определяется количеством затраченного труда, то спрашивается: чем же она определяется? Какую положительную теорию ценности ей можно противопоставить? Современная политическая экономия совершенно иначе подходит к вопросу: она не признает существования абсолютного мери-

забот, несносен мне твой ропот дикий»... не выражают никакого классового презрения дворянина, но лишь негодование поэта: в них заключено отрицание всякого социального заказа («ты царь: живи один, дорогою свободной иди, куда влечет тебя свободный ум»), отрицание всякого «фетишизма труда».

ла ценности каждой вещи, выраженного в рабочих часах, и вместо этого утверждается подвижное изменчивое образование цены, или стоимости вещи в динамике сложного и тонкого механизма обмена, т. е. рынка.

Здесь действует другой принцип, намеченный еще у Рикардо: цена вещи определяется соотношением спроса и предложения. Образование и движение рыночных цен составляет большую специальную тему политической экономии, требующую специального изучения. Однако самый принцип спроса и предложения можно отчасти показать в схематическом упрощении. Представим себе двух садоводов, из которых один собрал 100 яблок, а другой 100 груш. Каждый из них может пожелать обменять яблоки на груши и обратно. Если запас тех и других (т. е. предложение) у обоих контрагентов одинаков и если желание обмена (т. е. спрос) тоже одинаково, то одно яблоко будет меняться на одну грушу. Иначе говоря, цена яблока будет равна цене груши и может быть выражена в деньгах, как и всякая цена. Но если один собрал двести яблок и другой только 100 груш, то при одинаковом желании обмена придется менять два яблока за одну грушу. Цена яблок будет вдвое меньше цены груш в силу большего предложения при равном спросе. Цена здесь определяется соотношением количеств предложенных для обмена товаров. Но это лишь при равном желании обмена. Желание может быть, однако, весьма разное. Представим себе, что при равном запасе яблок и груш один вовсе не особенно любит груши, а другой страстно любит яблоки. Тогда придется менять две или три, даже больше груш за одно яблоко; цена яблока будет втрое больше цены груш в силу большего спроса при равном предложении. Здесь мы можем отчасти видеть сложный механизм образования цены: спрос постоянно колеблется в силу изменчивости человеческих желаний и вкусов и предложение тоже колеблется, приспособляясь к этим желаниям и переходя от недостатка к перепроизводству. Нетрудно заметить здесь, что определяющим является не предложение, а именно спрос, ибо производится и предлагается только то, что желанно и ценно для потребителя; в основе всего лежит потребительная ценность (Gebrauchswert). Классические экономисты, как и Маркс, это отлично сознавали. Почему же они не положили потребительную ценность в основу образования стоимости вещи? А потому, что считали человеческие желания и

потребности субъективными, изменчивыми, не подлежащими объективному количественному измерению. Большинство экономистов, правильно определив «потребительную ценность», как основу всякого экономического блага, не заметили, что она имеет степени и, следовательно, есть количество. Желания, потребности, полезности имеют степени и могут подлежать измерению. Желанность воды в пустыне огромна; желанность воды на берегу реки или перед водопроводом весьма мала. Количество воды, удовлетворяющей эту потребность, идет от нуля до количества, превосходящего всякое желание индивидуума. И чем больше это количество, тем относительно меньше желания: желанность обратно пропорциональна степени удовлетворения. Желания постоянно измеряются и взвешиваются в каждом индивидуальном и социальном хозяйстве, в каждом плане производства и распределения. Трудность количественного измерения не устраняет здесь его возможности и необходимости.

Всякое хозяйство должно количественно предвидеть спрос, и при том весь спрос, а не только спрос яблок или груш, иначе говоря, всю систему потребностей, определенных по степени их важности и необходимости; а так как потребности и желания субъективны, то их можно назвать субъективной компонентой хозяйства. Но хозяйство должно также знать и предвидеть всю систему объектов, удовлетворяющих эти субъективные желания, иначе говоря, всю систему производительных сил и всю совокупность производимых благ. Это составит объективную компоненту хозяйства. Ее задача реализовать систему благ, соответствующих системе потребностей, т. е. реализовать предложение, соответствующее спросу. Экономисты называют такое соответствие, к которому всегда и по природе стремится всякое хозяйство, «предельной полезностью» (Grenznutzen)*. Предельная полезность выражает органический синтез субъективных и объективных факторов хозяйства, результат их наилучшего сочетания.

«Предельная полезность» достигается тогда, когда потребности удовлетворяются по степени их важности и необходимости, иначе говоря, если ни одна из главных потребностей не удовлетворяется за счет менее значительных. Желания человека беспредельны, а удовлетворение желаний ограничено (в силу закона скудости экономических благ); поэтому приходится ограничивать и сравнивать желания: удовлетворяя одно, мы урезаем дру-

гое, обладая одним благом, мы теряем другое. Но это значит, что приходится сравнивать и ограничивать также стоимость удовлетворения каждого желания, определять затраты, какую мы можем сделать для приобретения каждой вещи, и она определяется не иначе, как в соотношении со всеми затратами, необходимыми для данного хозяйства. Каждый ежедневно может убедиться в этом на опыте своего индивидуального хозяйства.

Если цена вещи определяется спросом и предложением, то это значит, что она определяется не одним изолированным желанием, а всей системой потребностей и всей системой объективных средств для их удовлетворения. Здесь имеется то, что можно назвать органическим синтезом: все связано со всем. Иначе говоря, не существует изолированных цен и изолированных вещей — все цены взаимно связаны в единую систему цен и все вещи в хозяйстве в единую систему средств и благ. Каждый из нас, покупая вещь, решает для себя, какую цену он может дать за вещь, не лишая себя возможности покупки всех других вещей, необходимых в системе его хозяйства. Цена каждой вещи сопоставляется со всеми ценами, которые подлежат оплате в данном хозяйстве. Все потребности сопоставляются друг с другом со всеми соответствующими ценами их удовлетворения. Здесь мы видим, какое огромное упрощение мы произвели в нашем примере обмена яблок и груш и какое огромное усложнение представляет собою подлинный сложный рыночный процесс образования цены.

Экономический принцип «предельной полезности» был установлен так называемой австрийской школой, во главе которой стоял Prof. Boehm-Bawerk. Он был затем принят значительнейшими экономистами всех стран, хотя и подвергался конечно критике. Каутский и Бухарин признавали эту теорию «буржуазно-капиталистической»*. Но это есть полное непонимание; предельная полезность есть имманентный принцип каждого хозяйства — одинаково либерально-капиталистического и планово-коммунистического. Тоталитарно управляемое хозяйство точно так же стремится установить предельную хозяйственную полезность и утверждает, что делает это лучше и полнее, нежели свободное рыночное хозяйство, не могущее устранить кризисов и безработицы. Всякая экономика ищет удовлетворения потребностей, поэтому соотношение субъективного и объективного фактора, соотношение спроса и предложения присутствует во всяком хозяйстве.

С ним принуждено считаться и управляемое хозяйство, но оно относится к нему совершенно иначе, совершенно по-своему: центральная власть (экономическая и политическая) решает свыше, какой спрос заслуживает внимания, какие потребности и в каких размерах должны быть удовлетворены и что, следовательно, должно быть произведено и предложено потребителям. Центральная власть здесь относится к желаниям потребителей, как родители относятся к желаниям детей, как опекуны к нуждам опекаемых или, вернее всего, как рабовладельцы к потребностям своих рабов. Тем самым здесь имеется совершенно иное образование цены: оно устанавливается не в результате свободного торгового оборота, а монопольно декретируется центральной властью тоталитарного хозяйства.

Если мы теперь спросим себя, почему же теория трудовой ценности пользовалась такой популярностью в социалистических кругах и почему Маркс положил ее в основу своей системы, то мы должны будем ответить, что это объясняется демагогическими и революционными задачами его доктрины. Пролетарская идеология должна утверждать, что только пролетариат продуктивен. Всякая претензия других представителей интеллектуального труда и творчества на произведенные блага есть незаконное отнятие полного продукта труда у пролетария. Отнимаемая часть составляет так называемую «прибавочную ценность».

Глава четвертая

ТЕОРИЯ ПРИБАВОЧНОЙ ЦЕННОСТИ

Только теория прибавочной ценности показывает нам ясно, куда направлен тот агитационный заряд, который был заложен в трудовой теории Маркса. Мы должны были остановиться подробно на этой теории, ибо идея прибавочной ценности как бы вытекает из нее и представляет собой применение принципа трудовой ценности к вопросу о справедливом или несправедливом распределении продуктов труда между различными классами общества.

Теория прибавочной ценности хорошо известна всякому социалисту, коммунисту, марксисту. И было бы излишним ее излагать. Однако критика требует точной и документальной установки критикуемой теории. Поэтому мы должны вспомнить, как она формулирована у

Маркса. Маркс излагает ее необычайно длинно с видом учености и с формулами (совершенно излишними), однако сама по себе она весьма проста.

Все дело состоит в том, что рабочий в течение трудового дня производит больше ценностей, чем это необходимо для простого поддержания его существования. Получает же он в виде «зарплаты» только то, что покрывает его экзистенц-минимум. В силу «железного закона заработной платы» эта последняя всегда приближается к минимуму, необходимому для поддержания его существования.

Куда же девается произведенный им излишек, которому дается наименование «прибавочной ценности»? Он присваивается капиталистом, который, таким образом, отнимает у рабочего значительную часть продуктов его труда. Допустим, что при десятичасовом рабочем дне рабочий в течение первых пяти часов труда только оправдывает свое существование, тогда следующие пять часов он работает уже не для себя, но для капиталиста. Для подтверждения этой формулировки достаточно привести три цитаты из Маркса:

«Удлинение рабочего дня сверх той точки, когда рабочий произвел лишь эквивалент стоимости его рабочей силы, и присвоение прибавочной работы капиталом — это и составляет продукцию абсолютной прибавочной ценности. Она образует всеобщую основу капиталистической системы и вместе с тем исходный пункт для продукции релятивной прибавочной ценности»^{1*}.

Уже здесь сразу видна вся важность теории; ведь дело идет об «основе всей капиталистической системы»: капитализм существует на основе отнятия и присвоения прибавочной ценности. Вот почему капитализм ненавистен, вот почему капиталист есть «экспроприатор» и «эксплуататор». В силу этого Маркс, чтобы разоблачить его козни, считает нужным усложнить свою прибавочную ценность ее разделением на абсолютную и относительную:

«Прибавочную ценность, продуцированную посредством удлинения рабочего дня, я называю абсолютной прибавочной ценностью; напротив, прибавочную ценность, которая возникает из сокращения необходимого

рабочего времени¹ и соответственного изменения соотношений величин обеих составных частей рабочего дня, — я называю релятивной прибавочной ценностью»^{2*}.

И еще:

«Рабочий день с самого начала разделен на две части: необходимая работа и прибавочная работа. Чтобы удлинить прибавочную работу, прибегают к сокращению необходимой работы посредством методов, которые производят эквивалент заработной платы в более короткое время»^{**}. Иначе говоря, капиталисту выгодно, чтобы рабочий день был как можно длиннее, ибо тогда рабочий отдаст ему продукт тех часов, которые текут сверх времени первых (положим пяти) часов, когда рабочий оправдывает только свое существование. То, что отдается в этом случае, Маркс называет абсолютной прибавочной ценностью. Но так как продолжительность работы имеет свою границу (например, десять часов), то капиталисту далее выгодно, чтобы рабочий как можно скорее отработал для оправдания своего существования, например в четыре, а не в пять часов — тогда останется для капиталиста из всего рабочего дня в десять часов уже не пять только, а шесть часов рабочего труда. Это увеличение прибавочной ценности при том же рабочем дне Маркс называет относительной прибавочной ценностью. Но как же сократить это необходимое для самого рабочего и в его пользу идущее количество труда? А очень просто: с одной стороны, посредством технического ускорения производства и, с другой стороны, посредством наибольшего удешевления жизни рабочего.

Но чем же определяется «цена жизни» рабочего? Очевидно, ценностью тех средств, которые необходимы для поддержания его жизни (вместе с жизнью его семьи). А ценность этих средств существования должна определяться (по принципу «трудовой ценности») количеством труда, затраченного на их производство. Маркс стремится и здесь всецело сохранить этот принцип: если ценность продукта измеряется количеством труда, то придется спросить: чем же измеряется ценность самого труда? И Маркс отвечает: она измеряется опять-таки количеством труда, необходимого для восстановления трудо-

¹ Кап. I. 4. 473.

¹ Т. е. той части работы, которая необходима для поддержания жизни рабочего.

² Кап. I. 279.

вой силы¹. Меновая ценность рабочей силы, которая покупается капиталистом на рынке, определяется, как ценность всякого товара, рабочим временем, необходимым для ее создания и восстановления (zu ihrer Herstellung und Wiederherstellung). Но эта сила создается и восстанавливается посредством жизненно необходимых средств (Lebensmittel), к трудовой ценности которых и сводится ее ценность.

Положим, капиталист покупает рабочую силу на время одного дня (двенадцати часов). Положим, что необходимые для рабочего жизненные средства вырабатываются в течение 6 часов, и их цену (например, 3 мр.) капиталист уплачивает рабочему. Это означает, что он уплатил ему действительную меновую ценность его работы со строгим соблюдением принципа «трудовой ценности». Но в остальные 6 часов рабочий создает ценность, превосходящую то, что необходимо для поддержания его существования. Это и есть прибавочная ценность, создаваемая прибавочной работой, и она достается не рабочему, а капиталисту, и достается, так сказать, «даром», без оплаты с его стороны, почему и называется у Маркса всюду «неоплаченной работой»².

Маркс считал теорию прибавочной ценности своим важнейшим открытием. Теория трудовой и прибавочной ценности занимает почти весь I том Капитала (2, 3, 4 и 5 отделы, стр. 129—497). Происходит это потому, что присвоение прибавочной ценности Маркс отождествляет с эксплуатацией: количество рабочих на фабрике и величина прибавочной ценности определяют количество эксплуатации и степень эксплуатации³. Маркс считал, что его теория ценности впервые разоблачает внутреннюю связь капиталистического хозяйства⁴. В этом, однако, Маркс глубоко заблуждался: никакого открытия здесь не было. Он сам принужден был признать, что открытие прибавочной ценности в сущности сделано в классической политической экономии⁵. Он приводит цитату из Милля: «причина прибыли (профита) состоит в том, что работа про-

¹ Если Маркс понимает чисто материалистически, как «мускульную, нервную и мозговую энергию».

² Внимательный читатель уже здесь заметит противоречие: каким образом уплата действительной меновой ценности работы может оказаться «неоплаченной работой»? Это противоречие будет исследовано позже.

³ Кап. 1. 267.

⁴ Кап. 3. 136.

⁵ Кап. 1. 473.

изводит более того, что необходимо для поддержания ее существования»¹. Он признает, что у Рикардо в сущности дана вся его теория прибавочной ценности; он говорит: «его (Рикардо) теория доходов есть фактически теория прибавочной ценности»².

Таковы краткие признания, которые мы находим в Капитале. Но кто пожелает убедиться в широте и глубине этих заимствований, тот должен обратиться к трехтомному труду Маркса «Теории прибавочной ценности». Здесь становится очевидным, что все основные категории экономики, которыми оперирует Маркс и которые марксисты считают своим специальным достоянием, принадлежат «буржуазной» науке, Ад. Смиту и Рикардо.

Все, что нами до сих пор изложено, как экономическое учение Маркса, построенное на двух столпах: на теории трудовой ценности и прибавочной ценности, есть на самом деле экономическое учение Ад. Смита и Рикардо. И это шаг за шагом и со всеми ссылками признано самим Марксом.

1) Трудовая теория ценности целиком установлена Ад. Смитом («Theorien über den Mehrwert» von K. Marx. 2. Auf. Stutt. 1910. I. Bd. 126—133. 149) и Рикардо (ib. II Bd. 1 Teil 1—9. 112—113). Ими обоснован тезис: субстанция товаров есть работа; ценность продукта определяется не заработной платой, а исключительно количеством работы.

2) Теорию прибавочной ценности Маркс находит сначала у А. Смита. Маркс говорит: «Ад. Смит узнал действительный источник прибавочной ценности: она происходит не из фонда капиталиста, но «исключительно из той новой работы, которую рабочий прибавляет к сырому матерьялу» (а фонд капиталиста фигурирует в качестве средств и орудий производства) (ib. I Bd. 141). Новые ценности продуцируются только трудом; земельная собственность и капитал суть лишь титулы для присвоения прибавочной ценности (ib. I B. 158. 160). Profit, als Teil des Mehrwerts ist «Abzug von der Arbeit, welche die Arbeiter auf das Rohmaterial verwendet haben» (I. B. 161)*. Далее следует столь важная для Маркса идея «необходимой работы», как отработки простых средств существования для рабочего; ее ценность измеряется этими жизненными средст-

¹ Кап. 1. 480.

² Кап. 1. 205.

вами (Lebensmittel), необходимыми для восстановления рабочей силы; а ценность этих «жизненных средств» в свою очередь определяется временем труда, затраченного на их производство (ib. Bd. I 162). Все это идеи и тезисы Ад. Смита.

3) Теорию прибавочной ценности Маркс находит далее у Рикардо. Подробный анализ Рикардо, которого он считает гениальным, приводит его к заключению, что Рикардо правильно развил теорию прибавочной ценности (и даже «относительной» прибавочной ценности) (ib. II B. 1 Teil 134). У него только всегда нужно читать вместо «профита» — «прибавочная ценность» (ib. 138). Ошибка, как заявляет Маркс, не велика, ибо «профит» есть часть прибавочной ценности и извлекается из нее. У Рикардо Маркс также находит и берет свою любимую идею о меновой ценности труда, ибо труд становится «товаром». «Рикардо, как завершитель классической экономии, — говорит он, — всего богаче развил и формулировал определение меновой ценности посредством рабочего времени» (ib. 44). И вполне последовательно применил этот принцип трудовой ценности к определению ценности самого труда, как особого товара: «Естественная цена труда есть та цена, которая необходима, чтобы дать возможность рабочим жить и продолжать потомство без увеличения и уменьшения» (Рикардо, ib. 118). И Маркс добавляет: это и есть ценность работы, и она определена правильно, ибо Рикардо определяет ее «не деньгами и не средствами продовольствия, которые получает рабочий, но тем рабочим временем, какое затрачивается, чтобы ее произвести, иначе говоря, тем количеством работы, какое воплощено в жизненных средствах, необходимых для рабочего» («in den Lebensmitteln des Arbeiters vergegenständlicht») (II Bd. 1 Teil 119. 123. 124). Маркс указывает далее множество верных заключений Рикардо об изменениях зарплаты, их причинах и их влиянии на цену товаров и на величину профита, которые он у Рикардо заимствовал (ib. 139—167).

Глава пятая

ОТНЯТИЕ ПРИБАВОЧНОЙ ЦЕННОСТИ

В чем же в таком случае состоит собственное учение Маркса? В каком смысле он мог приписывать себе здесь

какое-то открытие? Своим открытием он может считать только утверждение, что прибавочная ценность есть объект эксплуатации. Ее присвоение капиталистом есть экспроприация, а потому экспроприация экспроприаторов естественно должна означать отнятие прибавочной ценности у капиталиста и возвращение ее рабочему.

На протяжении всех своих произведений Маркс яростно изобличает эксплуатацию. Но что есть «эксплуатация»? Ясно, что мы имеем здесь морально-правовое понятие; но Маркс питал отвращение к моральным суждениям и к моральному идеализму. Он хотел дать чисто научное, экономическое определение «эксплуатации» в экономическом процессе и таким образом, пришел к точному определению: эксплуатация есть отнятие прибавочной ценности.

Мы касаемся здесь подлинного фундамента социализма и всей системы Маркса. Прибавочная ценность лежит в основе всего: она составляет секрет всего общественного строя, она определяет его экономическую и политическую форму. Маркс неоднократно это высказывал, но с особой силой он выразил это в итоге 3-го тома: «Та специфическая экономическая форма, в которой производится выкачивание неоплаченной прибавочной работы из непосредственного производителя (продуцента), определяет взаимоотношение господства и подчинения, как оно непосредственно вырастает из самого производства и со своей стороны обратно на него воздействует и его определяет. Но на этом построен весь порядок социальной экономической организации, вырастающей из производственных отношений, а вместе с тем также и ее специфическая политическая структура. То, в чем мы нашли сокровеннейшую тайну и основу всего общественного строя и поэтому также его политической формы господства и подчинения, иначе говоря, формы государства, — будет во всех случаях непосредственное отношение собственников средств производства к непосредственным производителям» (Кар. Bd. III, стр. 234)*.

Итак, весь капитализм истолковывается как выкачивание прибавочной ценности. Оно определяет деление на классы: буржуазия — это те, кто существует благодаря отнятию прибавочной ценности, пролетариат — это те, кто существует *несмотря* на отнятие прибавочной ценности. Борьба классов есть борьба за прибавочную ценность. Собственность означает власть присваивать

прибавочную ценность; лишение собственности означает необходимость отдавать прибавочную ценность. Кто отнимает прибавочную ценность, тот властвует в процессе производства и в конце концов властвует в государстве — кто отдает прибавочную ценность, тот подчиняется и так и здесь. После социальной революции и экспроприации экспроприаторов прибавочная ценность конечно не будет отниматься, и поэтому исчезнут классы, исчезнет господство и подчинение.

Вслед за Марксом официальный (для известного момента) выразитель советской идеологии Митин утверждает: «Учение о прибавочной стоимости — краеугольный камень экономической теории Маркса»¹. Следует добавить: не только экономической, но и всей социальной теории вообще (юридической и политической).

Таков скелет, на котором держится вся система марксизма. Прочен ли он? реален ли он? Этот вопрос решает все. Его можно формулировать так: правда ли, что отнятие прибавочной ценности есть зло? и правда ли, что его можно устранить? Иными словами: правда ли, что отнятие прибавочной ценности есть эксплуатация? и правда ли, что без этого отнятия можно обойтись?

¹ «Диалектический материализм». Учебник для комвузов и вузов. М. Митина. ОГИЗ СОЦЭГИЗ, Москва, 1934. Часть 1, стр. 9.

Здесь необходимо сказать несколько слов о неудачном переводе слова «Wert», установившемся в советской науке. Этот перевод филологически неверен, философски безграмотен и покоится на непонимании духа языка. «Стоимость» совсем не соответствует немецкому слову Wert, и всецело соответствует немецкому слову Preis. «Сколько стоит? — означает по-немецки «Was kostet?» Поэтому «стоимость есть Kostenpreis». «Стоимость» выражает то, что политическая экономия Маркса называют «ценой» в отличие от «ценности». Это важное противопоставление уничтожается при пользовании термином «стоимость» ибо стоимость и есть цена. Но нелепость перевода достигает своего предела, когда мы имеем дело с «потребительной ценностью»: дело в том, что огромная потребительная ценность может не иметь никакой стоимости. Воздух и вода имеют великую ценность, но «ничего не стоят». Это безвыходное затруднение марксистские переводчики Капитала В. Базаров, Н. Степанов и А. Богданов принуждены были открыто признать (предисловие к Капиталу. Киев—Нью-Йорк. 1929): если еще возможно, говорится здесь, «Tauschwert» перевести как «меновую стоимость», то логика требует, чтобы «Gebrauchswert» переводилось как «ценность» (ибо она может не иметь стоимости!). Переводчики в заключение принуждены сознаться, что этот термин «не совсем удобен» и «нелогичен». Другое основание для сохранения термина «ценность» состоит в том, что широкое философское понятие «Wert» как раз передается русским словом «ценность»: можно говорить о ценностях научных, эстетических и, наконец, экономических. И эти ценности суть объективные ценности. В этом преимущество термина Маркса: экономические

Рассмотрим первый вопрос:

1. Правда ли, что отнятие прибавочной ценности есть эксплуатация, т. е. преступное отнятие «полного продукта труда» у пролетария нетрудовым представителем «буржуазии»? Мы уже видели, что «полный продукт» никогда не производится трудом одного только наемного рабочего; «полный продукт» содержит в себе творческую деятельность предпринимателя, инженера, изобретателя, социального организатора. Без мощного технического аппарата, управляемого «капитанами промышленности», без капитала, вложенного в него, пролетарий не мог бы произвести никакой «прибавочной ценности». Она ни в каком смысле не принадлежит ему всецело. Демагогическая картина пролетария, окруженного трутнями и бездельниками, обнимаемыми термином «буржуазии», — не соответствует никакой реальности. Трутни и бездельники не могли бы ничего создать, изобрести, организовать и накопить. А накопить огромный капитал прежде всего необходимо для современной фабрики и далее всей современной технической цивилизации. Функцию накопления кто-то должен выполнять, она социально необходима. Рикардо это прекрасно понимал и отдавал эту функцию «капиталисту». Функция накопления, как и функция отнятия того, что можно непосредственно истратить на жизнь данного момента — всегда непопулярна, и, однако, она необходима для всякой культуры и особенно для индустриализма.

Однако функция накопления — не единственная функция, необходимая для организации индустриального производства; необходима еще творческая функция организатора, предпринимателя, изобретателя, ученого. Совер-

шенности входят в универсальную систему ценностей. Термин «стоимость» дает не перевод, а безграмотное исправление Маркса.

Единственный довод, который мы встречаем у русских марксистов против термина «ценность», состоит в том, что ценность будто бы означает субъективную оценку. Верно как раз обратное. Современная философия давно установила объективное значение ценностей. Оно на каждом шагу применяется и марксистами: они говорят, например, что коммунизм есть объективная ценность, что наука есть объективная ценность, что учение Маркса имеет объективную ценность (а не «стоимость», конечно!). Воздух и вода объективно ценны для организма (хотя стоимости не имеют); наркотики или жевательная резинка, напротив, имеют «стоимость», но чисто субъективную, патологическую: для нормального человека они ничего не стоят. В конце концов ясно, что пугает марксистов как раз объективная философская категория ценности: в Большой Советской Энциклопедии нет даже слова «ценность». В т. 60 на стр. 474 стоит: «ценность см. стоимость».

шенно не верно, будто дело идет только о пролетариях и капиталистах. Здесь забыт подлинный творческий класс общества: ведущий слой, властвующий и управляющий, создающий духовную культуру и техническую цивилизацию.

Без содействия класса интеллигенции капиталисты не могли бы ничего предпринять со своими капиталами, а «трудящиеся массы» не могли бы создать никакой прибавочной ценности, они вечно пребывали бы на уровне простого поддержания первобытного существования «в поте лица», на уровне феллахов. Жизнь примитивных народов дает тому опытное подтверждение.

Поэтому ни о каком «преступном отнятии» здесь нет и речи.

Если прибавочная ценность не отдается целиком наемному рабочему, то это не представляет никакой «эксплуатации»; наоборот, полная отдача прибавочной ценности рабочему была бы действительной эксплуатацией всех духовных, творческих, умственных сил общества; больше того, она была бы их уничтожением, ибо отнимала бы у них все средства существования.

Этим самым в сущности дан уже ответ на второй вопрос:

2. Можно ли обойтись без отнятия прибавочной ценности? Конечно, нельзя — отвечает настоящая социальная наука. Конечно, можно и должно — отвечает демагогия пролетарского марксизма.

Ведь отнятие прибавочной ценности есть эксплуатация, а эксплуатация должна быть уничтожена — следовательно, отнятие прибавочной ценности должно быть уничтожено. В этом весь смысл классовой борьбы, все обетования коммунизма: пролетариат верит, что в коммунизме прибавочная ценность наконец будет принадлежать всецело ему. И вот все эти обетования представляют собой грандиозный демагогический обман, научнообразно замаскированный. Каково же будет горе и разочарование «трудящихся масс», когда они узнают и испытают на своей шкуре, что в коммунизме прибавочная ценность по-прежнему необходимо отнимается и даже в еще больших размерах, еще более жестоко и неумолимо!

В самом деле, капиталистов можно уничтожить, но капитал для всякого производства по-прежнему необходим, и для него нет другого источника, кроме отнятия прибавочной ценности. Более того, этот процесс накопления и отнятия здесь будет еще более интенсивным и

поглощающим, ибо коммунизм есть прежде всего *индустриализм* и быстро возрастающая индустриализация, требующая огромных капиталов. Капиталистов можно уничтожить, но вожди промышленности, вожди народа, коммунистическая партия, грандиозный бюрократический, военный и полицейски-террористический аппарат — все это неизбежно остается и в таких размерах, о которых не подозревали прежние патриархальные капиталисты. И весь этот грандиозный правящий класс со своим аппаратом (класс, не принадлежащий ни к «буржуазии», ни к «трудящимся массам» рабочих и крестьян) не имеет другого источника существования, кроме присвоения прибавочной ценности.¹

Если «трудящиеся массы» спросят себя теперь, куда же девается обещанная им прибавочная ценность, то они сумеют наконец догадаться, что она целиком поглощается аппаратом, идет на содержание НКВД (МВД) с его следователями, ссылками, тюрьмами, лагерями, иначе говоря, идет на дальнейшее выколачивание прибавочной ценности, и все это для накопления грандиозного капитала военной индустрии, предназначенного для «мировой революции», т. е. для захвата всей власти и всех капиталов, и для дальнейшего интернационального выколачивания прибавочной ценности из трудящихся масс всего мира.

Вернемся теперь к определению Маркса: эксплуатация есть отнятие прибавочной ценности. Если так, то отнятие прибавочной ценности, организованное коммунистическим аппаратом, есть самая большая эксплуатация трудящихся масс, какая когда-либо была задумана и осуществлена в мире.

Как может марксизм ускользнуть и спрятаться от этого неумолимого вывода? Он ответит прежде всего общими местами наивной демагогии: в коммунизме все является «народным достоянием» — земля является «народным достоянием», фабрики и заводы являются «народным достоянием», «орудия производства» принадлежат пролетариату.

Такая демагогия больше уже не действует: сказать, что земля есть «народное достояние», — это может каж-

¹ Ибо других источников дохода не существует: «сумма доходов всех различных сфер производства должна равняться сумме прибавочных ценностей», — говорит Маркс (Капитал, т. 3, 1. 152)*. Общая сумма прибавочной работы и прибавочной ценности — вот источник всех доходов.

дый народ и каждое государство, ибо это чисто словесная формула, не имеющая никакого юридического значения. Народ знает на опыте, что формула «вся земля крестьянам» означает реально: «вся земля отнимается у крестьян». Принадлежать кому-либо значит быть в чьем-либо распоряжении; но ни крестьяне не распоряжаются землей, ни рабочие не распоряжаются фабриками и заводами — распоряжается всем этим исключительно и бесконтрольно государственный «аппарат».

Лозунг «все принадлежит народу» имел смысл лишь как революционное диалектическое противопоставление; он означал: «не помещикам — а крестьянам»; «не капиталистам — а рабочим». Он требовал переворота и отнятия. Перенесем такое революционное противопоставление в коммунизм, и оно будет означать: «не коммунистическому аппарату — но рабочим и крестьянам!» Вот почему лозунг: «все принадлежит народу» теперь для большевизма неуместен, слишком легко из него вытекает другой лозунг: «пролетариату нечего терять, кроме цепей, а приобрести он может весь мир».*

Вся эта наивная демагогия уже непригодна, и защищаться придется более научно. Придется признать, что прибавочная ценность конечно отнимается аппаратом и не отниматься не может. Но она отнималась раньше помещиками и капиталистами в свою пользу, а теперь отнимается коммунистическим аппаратом и идет на «народные нужды».

И здесь мы имеем чисто словесное лицемерие: все правители и всегда ссылались на народные нужды и провозглашали себя представителями народных интересов. Капиталисты и помещики тоже удовлетворяли «народные нужды», ибо они не сами съедали свой хлеб и свои товары и удовлетворяли эти нужды не хуже коммунистов. А что крестьяне всегда сами предпочтут удовлетворять свои нужды — в этом едва ли кто из них будет сомневаться.

Можно, конечно, еще наперекор здравому смыслу и моральному чувству во имя коммунистического катехизиса утверждать, что «народные нужды» требуют уничтожения русской интеллигенции, уничтожения лучшего крестьянства, ссылок, расстрелов, тюрем НКВД, исчезновения религии, — требуют индустрии убийства и грандиозной военной машины, заставляющей трудящуюся массу умирать для мировой революции... Можно камуфлировать всякого рода выборы, резолюции, плебисциты для инсценировки народной воли... Способы, какими это

делается, — всем давно известны, но одного уж никак нельзя будет сделать — это удовлетворить «народные нужды» отдачей прибавочной ценности живому конкретному индустриальному и сельскохозяйственному пролетариату, нельзя, ибо в тот же момент всякое производство должно будет прекратиться.

Заимствуя всю теорию трудовой и прибавочной ценности у Рикардо, Маркс не мог не заметить, что функция накопления необходима и что тот, кто руководит производством и капиталом, принужден удерживать прибавочную ценность. Почему же Маркс об этом умолчал, это скрыл? Или, может быть, здесь происходит принципиальное расхождение буржуазного экономиста, защищающего капитал, с пролетарским идеологом, защищающим труд? Один подло утверждает, что присвоение прибавочной ценности капиталом есть законное и необходимое явление; другой благородно разоблачает, что это есть подлая эксплуатация? Так изображают дело многие марксисты. Маркс сам как будто верит, что здесь лежит его «открытие».

Однако никакого открытия здесь нет. «Буржуазный» экономист неумолимо прав: без капитала невозможно никакое производство, — без удержания прибавочной ценности невозможен капитал. И это одинаково для управления и накопления частного капитала, как и для управления и накопления коммунистического (иначе говоря, государственного) капитала. Всякий индустриализм построен на капитале, независимо от того, существуют ли многие частные капиталы, или единый капитал государства или коммуны.

Почему же Маркс умолчал обо всем этом? А потому, что иначе рухнет вся его ловко построенная система революционной агитации, весь пролетарский миф о возвращении отнятой прибавочной ценности, миф об «экспроприации экспроприаторов».

Оказывается, что никакого злодейского похищения прибавочной ценности не было и никакого ее торжественного возвращения не будет. Прибавочная ценность всегда распределялась и будет распределяться между всеми участниками производства, причем «львиная доля» всегда идет на создание капитала, на технику и организацию, на творчески руководящий аппарат. Так обстояло дело в частном капитале, так обстоит оно в государственном капитализме и коммунизме, так будет обстоять во всяком индустриализме.

Вся эта демагогия прибавочной ценности несколько не вытекала из научно-экономических познаний Маркса. Нехотя и неясно и весьма редко, он все же высказывал признание принципиальной необходимости удержания прибавочной ценности. Однажды в Капитале (т. I, стр. 42) он говорит:

«устранение капиталистического способа производства позволит ограничить рабочий день необходимым трудом»*.

«Необходимый труд» у Маркса противопоставляется «прибавочному труду»: последний производит прибавочную ценность, идущую капиталисту; первый производит все то, что необходимо для поддержания жизни рабочего. «Ограничить рабочий день необходимым трудом» — значит не производить и не отдавать прибавочной ценности. Если вырвать эту цитату и остановиться на ней, то это будет означать, что в коммунизме отнятия «прибавочной ценности» не существует и, следовательно, эксплуатации не существует. Самые утешительные слова для пролетарского мифа! Однако, продолжая цитату, мы видим, что дело обстоит совсем не так:

«При этом, однако, при прочих равных условиях, необходимый труд должен расширить свои рамки. С одной стороны, условия жизни рабочего должны стать богаче, его жизненные потребности должны возрасти».

Здесь очень хитро подготавливается необходимое «расширение труда», которое потребуется от рабочего. Ну что ж, скажет пролетарий, я готов работать больше, если это пойдет на меня, на улучшение моих жизненных условий. Однако это приятное расширение существует лишь «с одной стороны», а «с другой стороны» существует совсем другое расширение:

«С другой стороны пришлось бы причислить к необходимому труду часть теперешнего прибавочного труда, именно тот труд, который требуется для образования общественного запасного фонда и фонда накопления»...**

Иными словами, «прибавочный труд», производящий прибавочную ценность, по-прежнему необходим, ибо без него невозможно накопление фонда (т. е. капита-

ла), а без этого последнего невозможно никакое производство.

Несостоятельность всей доктрины Маркса сконцентрирована в этой цитате: она начинается с утверждения, что устранение капитализма «позволит ограничить рабочий день необходимым трудом», и кончается утверждением, что устранение капитализма не позволит ограничить рабочий день необходимым трудом — ибо к «необходимому труду» придется прибавить прибавочный труд, который требуется для образования фонда накопления. Первое утверждение есть демагогический абсурд; второе — есть его научное уничтожение. «Прибавочный труд» не может быть арифметически приложен, он не становится от этого «необходимым трудом», ибо «необходимый труд», в силу точного определения Маркса, есть то, что идет целиком на содержание рабочего, а «прибавочный труд» поступает в фонд накопления¹. Маркс, конечно, знает, что рабочий не получит «полного продукта» своего труда, и он принужден это признать в «Критике Готской программы»:

«Коммунистическое общество, — говорит он, — не может выдать рабочему полный продукт труда — оно необходимо производит ряд вычетов: на расширение производства, на образование запасного фонда, на культурные потребности и т. д.»*.

Иначе говоря, из полного продукта труда уплачивается рабочему то, что необходимо для его содержания (с обещанием его улучшения), а остальное, т. е. прибавочная ценность, удерживается для образования фонда, без которого невозможно ни производство, ни культура вообще. Эти вынужденные признания Маркса представляют для нас большую ценность, ибо подтверждают правильность всей нашей диалектики прибавочной ценности. Маркс от нее спастись не мог, а потому не могут спастись и марксисты.

Самым важным в этом признании является установле-

¹ Здесь у Маркса находим софизм двух значений «необходимого труда»: 1. «Необходимый труд» (по теории прибавочной ценности) означает необходимую работу только на самого себя, работу, весь продукт которой отдается рабочему. 2. «Необходимый труд» означает необходимость работать не только на самого себя, но неизбежно отдавать прибавочный продукт капиталу. При первом значении прибавочный труд не необходим, при втором значении он необходим. Цель всего софизма скрыть, что придется все же отнимать прибавочную ценность, — и сохранить иллюзию, что «можно ограничить рабочий день необходимым трудом».

ние того, что марксизм признает категории трудовой и прибавочной ценности и зарплаты одинаково обязательными как для понимания капитализма, так и для понимания социализма. Самым легким выходом из всех затруднений было бы, конечно, утверждение, что эти категории к социализму совершенно не применимы. Такую попытку мы действительно имеем по отношению к самой неприятной категории «прибавочной ценности».

В Большой Советской Энциклопедии, обсуждающей все социально-экономические вопросы с наибольшим вниманием и с обширными ссылками на всю советскую и несоветскую литературу марксизма, мы найдем в самом конце статьи о «прибавочной стоимости» следующую краткую, смущенно и нехотя сделанную отписку:

«В Союзе ССР, где уничтожены эксплуататорские классы, где средства производства являются общественной собственностью самих производителей, рабочая сила не может быть товаром, и поэтому здесь нет места производству прибавочной стоимости» (т. 46, стр. 784, А. Пашков).

Начнем с последней фразы, вызывающей изумление. Еще имело смысл, пожалуй, сказать, что здесь прибавочная ценность больше не отнимается у непосредственных производителей, что здесь демагогические обещания исполнены, но сказать, что прибавочная ценность больше не производится, — представляет собой экономическую безграмотность даже в вопросах марксизма.

Ведь прибавочная ценность есть единственный источник для накопления капитала (как об этом постоянно напоминает Маркс), а без капитала невозможно никакое производство. Как образуется прибавочная ценность? Она происходит в силу того, что человек производит больше, чем нужно для простого поддержания его существования. Прибавочная ценность производится прибавочным трудом, т. е. тем трудом, который еще возможен для человека, после «необходимого» труда, направленного на простое поддержание существования.

В классической политической экономии и у Маркса это выяснено до конца: «работа производит более того, что необходимо для поддержания ее существования». В этом афоризме выражена вся сущность прибавочной ценности. В ней единственный источник всякого богатства, кем бы оно ни присваивалось, и всякой культуры и цивилизации, кто бы ею ни пользовался. Если бы человек производил только то, что необходимо для поддержания

существования, то он вечно пребывал бы на уровне примитивного варварства¹.

В силу этого в социализме и коммунизме прибавочный труд и производимая им прибавочная ценность не только будут необходимо существовать, но даже будут непрерывно возрастать, как это определенно обещают экономически грамотные марксисты, ибо вследствие усовершенствования форм производства часть труда, необходимая для простой поддержки существования, будет непрестанно уменьшаться, а остальная часть, производящая прибавочную ценность, будет возрастать в своей продуктивности.

Уничтожение «эксплуататоров» никаким образом не может уничтожить производства прибавочной ценности, ибо она ведь производилась, по мнению Маркса, не «эксплуататорами», а трудящимися массами. Демагогия коммунизма может обещать только одно: прибавочная ценность будет конечно производиться и возрастать, но она не будет больше отниматься у трудящихся, она останется целиком в их распоряжении. Мы уже видели, что это обещание принципиально не может быть исполнено.

Вся первая часть цитаты не имеет никакого отношения к производству прибавочной ценности: уничтожение эксплуататоров, обобществление орудий производства и уничтожение продажи рабочей силы в лучшем случае могло бы означать уничтожение отнятия произведенной прибавочной ценности. Однако, как мы видим, и этого коммунизм обещать не может.

Первая часть цитаты состоит из тех самых словесных лозунгов, за которыми не стоит никакой реальности и которые уже никого обмануть не могут: никакой общественной собственности самих производителей на средства производства в СССР не существует; если бы она

¹ Поэтому было бы глубочайшей ошибкой соединять «прибавочную ценность» с капитализмом. Ремесленник тоже создает прибавочную ценность (*Marx. Theorien über den Mehrwert. I Bd. 423*). Она существует при всякой форме хозяйства — денежного и натурального. Ее последним и глубочайшим основанием является противопоставление необходимого и прибавочного труда, необходимого и прибавочного продукта. Животные не знают прибавочного труда и продукта, они производят и добывают только то, что необходимо для поддержания рода и индивида. Поэтому у них нет цивилизации. Прибавочный продукт есть свойство homo faber. То, что человек производит больше, чем нужно для простого поддержания его существования, имеет своим источником творчество и изобретение. Прометей научил, как производить прибавочный продукт в силу открытий творческого духа.

существовала, то ею распоряжались бы сами производители. На деле же средствами производства абсолютно и бесконтрольно распоряжается государственный аппарат. Такая социальная форма называется государственным капитализмом. Говорить здесь об «общественной» собственности по меньшей мере рано: она отодвигается в бесконечное будущее, когда государства не будет. Но в социализме, как справедливо указал Сталин, не может быть и речи об отмирании государства, напротив, мы видим крайнее его усиление и расширение: государство присваивает себе все функции прежних капиталистов и предпринимателей; оно всецело руководит производством и осуществляет функцию накопления, поэтому оно неизбежно удерживает прибавочную ценность и «покупает» рабочую силу, да еще в качестве монопольного покупателя, назначающего такую цену (такую «зарплату»), какая ему заблагорассудится.

Зарплата представляет собой другую неприятную категорию, доставляющую советской идеологии и практике много хлопот. Она тесно связана с прибавочной ценностью и напоминает об эксплуатации. С одной стороны, утверждается, что в СССР рабочая сила не покупается, с другой стороны, совершенно очевидно, что зарплата — есть плата за рабочую силу. И определяется зарплата в СССР совершенно так же, как в капитализме: отправляясь от прожиточного минимума и процентно возвышая ставки для квалифицированного труда. Как и в капитализме, следовательно, «стоимость рабочей силы сводится к стоимости определенной суммы средств существования»¹.

Сходство с капитализмом так велико, что марксистам приходится его открыто признать: право на вознаграждение все еще является «буржуазным», оно «втиснуто в буржуазные рамки» (Большая Советская Энциклопедия. Т. 26. С. 291—292). Замечательно при этом, что основной советской формой оплаты является сдельная плата, та самая, которую Маркс считает «формой зарплаты, наиболее соответствующей капиталистическому способу производства», более того: «источником сокращения зарплаты и капиталистического мошенничества»².

Сравнение с капитализмом напрашивается само собой, и оно тем более неприятно, что зарплата в СССР

¹ Слова Маркса из главы «Покупка и продажа рабочей силы», Капитал, т. 1.

² Капитал. Т. 1. Гл. 19. «Поштучная плата».

гораздо ниже, чем в капиталистических странах и в до-революционной России.

Единственным средством отделаться от этих неприятных вопросов является запрещение сравнивать, спрашивать, сомневаться, мыслить. Обязательным в СССР-ской идеологии считается противопоставление категорий «зарплаты и прибавочной стоимости» в капиталистическом обществе и в социализме СССР. Всякое сближение здесь рассматривается как правый, или левый уклон, как буржуазное, или меньшевистское вредительство, как государственное преступление: об этом не полагается говорить. На этот «участок» практически и идеологически обращено особое внимание партии, здесь происходит борьба с «классовыми врагами пролетариата». В самом деле, ведь перенос категорий зарплаты и «прибавочной стоимости» сразу переносит в условия СССР категорию эксплуатации! Ведь таким образом «стирается грань между этими системами, стирается преимущество советской системы над капиталистической» (Сов. Энци. Т. 26. 297—298). Повидимому, догадался-таки кое-кто в СССР, что государственный капитализм отнимает прибавочную ценность и открывает широкую возможность эксплуатации? Да, догадались многие видные члены партии и многие советские экономисты, объявляемые сейчас уклонистами и врагами народа.

Остается в заключение прибавить несколько слов к третьей фундаментальной категории марксизма, к понятию трудовой ценности. Она не причиняет марксистам никакого беспокойства (кроме разве того обстоятельства, что она совершенно оставлена наукой). Напротив, она прекрасно служит целям пропаганды и всецело сохраняется марксистами в качестве социалистической категории: «право производителей пропорционально доставляемому ими труду» и, таким образом, измерение стоимости тех благ, которые им причитаются, производится «равным мериллом — трудом» (Маркс. Критика Готской программы). «За равное количество труда — равное количество продуктов» (Ленин). Для нас важно это отметить, ибо в таком случае вся наша критика трудовой теории ценности сохраняет все свое значение и для социализма. Тщетно марксисты повторяют так часто слова «научный» и «диалектика». Наука и диалектика разрушают мифы и комплексы народных масс: они неблагоприятны для демагогии. Миф о прибавочной ценности приводится неумолимой диалектикой к следующему тупику:

Или удержание прибавочной ценности есть эксплуатация и тогда вся коммунистическая система есть эксплуатация, или удержание прибавочной ценности не есть эксплуатация и тогда капитализм не есть эксплуатация.

Не означает ли научное установление этой антиномии, которое было нами подробно обосновано, — защиты капитализма? Отнюдь нет! Диалектика приводит к совершенно иному выводу: в капитализме, несомненно, существует «эксплуатация», но она состоит не в том, что удерживается прибавочная ценность у пролетария; в коммунизме «эксплуатация», несомненно, возрастает и достигает крайнего предела, но вовсе не в силу одного того, что прибавочная ценность продолжает удерживаться. Со всем не в этом состоит вина капитализма и коммунизма: без удержания прибавочной ценности невозможен никакой индустриализм и это удержание само по себе вовсе не есть еще эксплуатация. Совершенно неверным является основное положение Маркса: эксплуатация есть отнятие прибавочной ценности.

«Эксплуатация» совсем не есть научно-экономическое понятие, она есть этическое и правовое понятие¹. Кто обвиняет кого-либо в «эксплуатации», должен исходить из идеи справедливости и любви, из некоторой системы этических ценностей (ибо он производит оценку действий), и, что самое назидательное для марксизма и атеизма, — из христианской системы ценностей. В этом утверждении нет никакой метафизики и никакой «поповщины»; это историко-философский и историко-культурный факт; дохристианская и внехристианская этика не знает понятия и осуждения «эксплуатации»² и это понятно: эксплуатация есть уничтожение и угнетение личности — то, что ей противоположно, есть признание и уважение личности. «Эксплуатация» существует лишь в противопоставлении (таков закон диалектики). Спрашивается чему? Справедливости и любви к личности! Все вращается вокруг идеи

¹ В экономическом и техническом смысле слово «эксплуатация» означает простое использование в производстве: так говорится об «эксплуатации» земли, земельных богатств, предприятия, и в этом смысле также об «эксплуатации» труда, причем здесь не существует никакого морального суждения.

² Для Аристотеля существуют «рабы по природе». Для Ницше эксплуатация есть универсальный закон живой природы. Для Спинозы и для всякого натурализма «большие государства поглощают малые по тому же естественному закону, по какому большие рыбы поглощают малых», и по тому закону сильные эксплуатируют слабых.

личности, вокруг ценности личности. Но эта идея была выработана только христианской моралью и христианской философией. Точное философское определение «эксплуатации» в сущности дано Кантом: эксплуатация есть обращение с личностью, как со средством и только со средством; противоположность эксплуатации есть обращение с личностью, как с самоцелью.

* * *

Такова экономическая теория Маркса. Она вся целиком заимствована из «буржуазной» политической экономии. Она всецело покоится на теории трудовой и прибавочной ценности, выработанной Адамом Смитом и Рикардо (см. выше). В чем же состоит собственное открытие Маркса? Что новое он внес по сравнению с классиками экономии? Исключительно утверждение, что удержание или отнятие прибавочной ценности есть «эксплуатация», капиталистический грабёж, «экспроприация». Это отнятие должно быть уничтожено, и капитализм не должен существовать. С точки зрения Рикардо такой вывод из его теории есть экономический абсурд: производство невозможно без труда и капитала; капитал невозможен без удержания прибавочной ценности. Поэтому Рикардо считает профит на капитал (источником которого является прибавочная ценность) явлением законным и экономически необходимым. Капитал необходим, и потому капиталист вовсе не является каким-то грабителем, злодеем и скрягой, напротив, он выполняет социально-необходимую функцию накопления и распоряжения. Таков итог нашего анализа «прибавочной ценности». Таково различие между Рикардо и Марксом, и оно целиком не в пользу Маркса. Его «открытие» есть «сокрытие» экономического положения вещей, правильно изображенного у Рикардо. «Прибавочная ценность» заимствована у Рикардо и извращена для целей демагогии, превращена в пролетарский миф. Этот агитационный миф поддерживается Марксом и Энгельсом во всех их произведениях:

«Устранение капиталистического способа производства позволит ограничить рабочий день необходимым трудом».

Такой тезис Маркса есть экономический абсурд: «необходимый труд» производит только то, что необходимо для простого поддержания жизни рабочего. Если бы производство ограничивалось только этим, то никакое накопление капитала, никакая техника, никакая

индустриализация и культура не были бы возможны. Все это производится только «прибавочным трудом» и творчеством.

Изумительно то, что этот экономический абсурд поддерживается не только массовым пролетарским сознанием, но и учеными марксистами. Например, вслед за Марксом Каутский рассуждает так: положим, капиталист покупает рабочую силу продолжительностью одного дня (12 часов). Положим, что рабочий отрабатывает необходимые для него жизненные средства в течение 6 часов, и их цену (например, 3 марки) капиталист уплачивает рабочему. Это значит, по Марксу, что он уплатил ему действительную меновую ценность его работы. Тогда в течение остальных 6 часов рабочий производит ценность, превосходящую то, что необходимо для поддержания его существования. Это и есть «прибавочная ценность», и она достается не рабочему, а капиталисту; и притом достается даром, ибо он оплатил ценность шестичасового труда (3 мар.), а присвоил себе ценность продукта двенадцатичасового труда (6 мар.). Выходит, что он присвоил себе «неоплаченную работу». Это обычное изложение теории прибавочной ценности; но вот Каутский изобличает и наставляет этого эксплуататора: «наш капиталист ничем не смущается... ему не приходит в голову сказать рабочему: я купил твою рабочую силу за цену, в которой воплощаются 6 рабочих часов; ты отработал для меня 6 рабочих часов, мы квиты, и ты можешь идти домой!»¹. Удивительно, что этому ученому экономисту, излагающему своего учнейшего учителя, не приходит в голову, что если бы капиталист держал такую речь и проявил такое благородство и если бы рабочий действительно ушел, отработав 6 часов (и тем всего только оправдав свое существование), то капиталисту оставалось бы только умереть с голоду, а с ним вместе и всему бюрократическому аппарату и всем представителям духовной культуры и творчества, не производящим материальных товаров и предметов питания. Уничтожение «капиталистов» еще не такая беда, но настоящая беда заключается в том, что при этом исчез бы и капитал, иссяк бы единственный источник его накопления, и с ним исчезла бы индустриализация и всякое производство вообще.

¹ «Karl Marx oekonomische Lehren». Von Karl Kautsky. 8 Auf. Stut. 1903. Ss. 75—79.

Тот же самый результат получился бы, если бы рабочему была возвращена вся «неоплаченная работа», т. е. отдан полный продукт его труда. Маркс принужден был признать невозможность этого даже в коммунистическом обществе (см. выше, глава 6). Маркс обещал «ограничить рабочий день необходимым трудом» и тотчас был принужден нехотя и в неясных словах признать, что «прибавочный труд» все же необходим для «фонда накопления».

Обе возможности, следовательно, экономически недопустимы и нереальны: нельзя не производить прибавочной ценности и нельзя ее отдать рабочему.

Отнятие прибавочной ценности необходимо.

Эту эсотерическую истину, скрытую не только от массы трудящихся, открыто высказал такой знаток марксизма и искренний сторонник социальной демократии, как Гильфердинг. Вслед за Марксом он устанавливает, что все три социально-экономические формы общества: рабовладельческая, феодальная и капиталистическая всецело построены на отнятии господствующим классом прибавочного продукта, или «прибавочной ценности», вырабатываемой трудящимися. Но это отчуждение прибавочного продукта развивается от варварских и жестоких форм в сторону более мягких и гуманных, оставаясь, однако, при всех условиях принципиально необходимым. Переход от капитализма к социализму конечно не означает возвращения прибавочной ценности трудящемуся. Она будет отниматься (или, выражаясь деликатно, «удерживаться») при всяком идеальном демократическом социализме. Все дело, следовательно, в формах этого отчуждения. Авторитарный диктаторский социализм, или коммунизм, проводит насильственное отчуждение в самых варварских формах и не заслуживает, по мнению Гильфердинга, даже имени «социализма».

Задача истинного социализма найти более гуманную, не эксплуататорскую форму отчуждения. На основании изысканий Гильфердинга проблема решается так: «установление социалистического строя не упразднит отчуждение прибавочного продукта — но форма этого отчуждения должна стать таковой, чтобы она не носила характера эксплуатации и не воспринималась производством как таковая. Решение этой проблемы возможно только на одном пути: если отчуждение прибавочного продукта будет происходить в результате решений, добровольно принятых самими участниками производст-

венного процесса»... «иными словами... уничтожение эксплуатации возможно только в рамках демократической организации решения всех вопросов, связанных с распределением созданного продукта». (Цитировано по «Социалистическому Вестнику» № 1—2, 3 февраля 1947 г. «Теоретическое завещание Гильфердинга», Николаевский)¹. Исходя из принципа автономной и добровольной отдачи и распределения прибавочного продукта, Гильфердинг отрицает центрально-управляемое плановое хозяйство, отнимающее и распределяющее принудительно. Это для него не есть социализм. Но хозяйство свободного рынка и свободного обмена тоже, конечно, не есть социализм. Что же в таком случае есть социализм? Какая правовая форма отчуждения прибавочной ценности предлагается? Это остается неизвестным.

Сторонники свободного рынка могут указать, что рабочий договор является пока единственной нам известной правовой формой, при которой воля трудящегося при определении заработной платы (а следовательно, и размера удержания прибавочной ценности) принимается во внимание. Можно, конечно, сказать, что она недостаточно принимается во внимание, что рабочий договор навязывается рабочему, диктуется ему. В этом в сущности и состояла критика Маркса, но такая критика очевидно направлена не на свободу договора, а на нарушение свободы в договоре, на иллюзорность договора, ибо диктат не есть договор. Но если свобода в договоре не соблюдалась, то из этого не следует, что ее нужно уничтожить совсем и с нею вместе договорный принцип. Напротив, ее нужно восстановить и защитить. И рабочее движение в течение 20-го века многое сделало в этом направлении: мощные рабочие союзы, право стачек и забастовок, коллективный договор и, наконец, рабочее законодательство. Рабочий совсем не является такой беспомощной и слабой стороной в договоре, как это было во времена Маркса, он весьма реально может проявлять свое согласие или несогласие на размеры удержания прибавочной ценности. Совершенно беспомощным в этом отношении он становится только в «социализме», построенном марксистами.

Кто находит, что всех этих средств недостаточно, тот

¹ Автор настоящего труда, к сожалению, не мог достать соответствующей книги Гильфердинга, поэтому все ссылки на него он оставляет на ответственность «Социалистического Вестника», вполне компетентного в этих вопросах.

должен указать другие, более совершенные для выражения свободного согласия или несогласия трудящихся. А пока те, которые применяются в свободной правовой демократии, остаются наиболее действительными.

Цели, поставленные Гильфердингом, бесспорны, они выражают общеобязательный идеал свободы и автономии личности, но средства для достижения этих целей не указаны. Задача поставлена правильно, но решения ее не дано, и неизвестно окажется ли оно «социалистическим». В этом состоит кризис современного социализма, составляющий проблему дальнейшего исследования. Но здесь прежде всего нам было важно подтвердить установленную нами выше *правду о прибавочной ценности*, скрываемую и отрицаемую не только «вульгарным», но и традиционным «научным» марксизмом. Трудно ведь марксизм Каутского признать «вульгарным».

Эта правда сводится к следующим положениям:

1) Отчуждение прибавочного продукта или прибавочной ценности вовсе не есть само по себе эксплуатация, но напротив — необходимая и ценная социальная функция накопления, без которой не может существовать индустриальная культура.

2) Всякая социальная или органическая функция допускает злоупотребление: существует злоупотребление властью, злоупотребление правом, злоупотребление свободой, например свободой слова, свободой торговли («не обманешь — не продашь»). Всякая необходимая функция может действовать нормально и ненормально, справедливо и несправедливо. Только злоупотребление функцией накопления есть «эксплуатация»; причем она возможна с обеих сторон: хозяин может эксплуатировать работника, но и работник может эксплуатировать хозяина; капитал может отнимать слишком много, рабочий или крестьянин может отдавать слишком мало. В последнем случае «трудящиеся» могут привести капитал (как частный, так и государственный) к полному банкротству. А это означает, что они могут сделать индустриализацию невозможной, могут задушить государственный аппарат и заставить умереть с голоду интеллигенцию страны. Государственный капитализм отлично знает эту опасность, называет ее «саботажем» и пресекает беспощадно.

3) Никакой социализм и никакая форма индустриального хозяйства не может отдать прибавочный продукт трудящимся. Дело может идти о размерах и формах

отчуждения. Сравнивая эти формы, мы убеждаемся, что в частном капитализме отнятие прибавочной ценности и накопление капитала происходит с гораздо большими трудностями, нежели в авторитарном социализме. Частный капитал гораздо труднее накапливать, нежели государственный капитал. Происходит это оттого, что в авторитарном социализме экономическая власть соединяется с политической и становится тоталитарной. Такая власть может отнимать прибавочную ценность в любом размере и любыми средствами. Возможность отдавать слишком мало совершенно исключена для трудящихся; зато возможность отнимать слишком много для властвующих и управляющих не ограничена ничем.

Удивительно, что Каутский не понял или не хотел понять этой правды о прибавочной ценности, быть может потому, что его книга об экономической доктрине Маркса относится к 90-м годам прошлого столетия, т. е. ко времени начинавшегося расцвета марксизма, когда всякая критика Маркса считалась выражением реакционности и буржуазности.

Но еще более удивительно, что Лев Толстой сумел угадать эту правду и разоблачить демагогию прибавочной ценности в социализме. Сам он везде в сущности разделяет социалистическое осуждение капитализма, всецело построенного на отнятии господствующим классом прибавочного продукта, вырабатываемого трудящимися. Но вместе в тем он сразу видит абсолютную ложь популярного социализма, обещающего трудящимся этого не делать: если вы не будете отнимать у народа (земледельческой массы) прибавочного продукта — вы все просто умрете с голоду:

«Вы говорите, что хотите справедливого устройства жизни, но ведь вы можете существовать только при неправильном, несправедливом устройстве жизни. Установите действительно справедливое устройство жизни, в котором нет места высасывающим чужие труды людям» (т. е. нет места отнятию прибавочного продукта, или прибавочной ценности) — «и вы все, помещики, купцы, врачи, профессора, адвокаты, учителя и также фабричные, фабриканты, заводчики и техники, производители пушек, табаку, водки, зеркал, бархата и т. п. вместе с правительственными людьми — вы все умрете с голоду. Вам не только не нужно действительно справедливого устройства жизни, но для вас нет ничего опаснее такого устройства».

С этой опасностью новые «правительственные люди» и вся интеллигенция, ставшая новой социалистической бюрократией, встретились немедленно после октябрьской революции в эпоху военного коммунизма: пришлось отнимать у крестьян не только «прибавочный», но и «необходимый» продукт карательными экспедициями. Логика Толстого очень проста: вы утверждаете, что несправедливость капитализма состоит в удержании прибавочной ценности, и обещаете устранить эту несправедливость; это заведомая ложь, ибо вы все можете существовать только при помощи удержания прибавочной ценности¹.

Глава седьмая

СОФИЗМ «РАБОТЫ» И «РАБОЧЕЙ СИЛЫ»

Научная теория прибавочной ценности стоит в абсолютном противоречии с демагогической идеологией марксизма. Центром всей этой демагогии прибавочной ценности будет, конечно, различие оплаченной и неоплаченной работы («bezahlter und unbezahlter Arbeit»), которое Маркс бесконечно всюду повторяет; и за ним, начиная с Каутского, все марксисты: отнятие прибавочной ценности, присвоение «неоплаченной работы» есть основа капитализма. Вот, например, утверждения Каутского: «аккумуляция прибавочной ценности означает присвоение неоплаченной работы для целей дальнейшего присвоения неоплаченной работы». «Присвоение ценности без отдачи другой равной ценности есть прибавочная ценность»... «Наибольшая масса всякого богатства состоит из ценности, присвоенной без всякого соответ-

¹ Что такое прибавочная ценность и ее присвоение. Толстой выражает весьма просто и популярно: «рабочий люд отдает большую часть того, что он заработает, на всякие общественные дела, какие правительство считает нужным». Но так как для Толстого правительственная власть есть величайшая несправедливость и отнятие прибавочного продукта тоже величайшая несправедливость, а индустриальная цивилизация не представляет никакой ценности, то неизбежно и весь революционный марксизм с его компартией и аппаратом есть величайшая несправедливость, и вся его борьба с царским правительством ничего не стоит: «ваша борьба с правительством есть борьба двух паразитов на здоровом теле и для народа одинаково вредны обе борющиеся стороны. И потому говорите о своих интересах, а не о народе, не лгите, говоря о нем, и оставьте его в покое». *Лев Толстой. Полное Собр. Сочинений. Госиздат. Москва — Ленинград. 1936. Том 36. «Обращение к русским людям, к правительству, революционерам и народу». 1906. Стр. 307. 399. 264-267.*

ственного вознаграждения» (*Karl Kautsky*. «*Karl Marx oekonomische Lehren*». 8 Aufl. Stuttg. 1903. S. 237, 225-226). Отсюда вся эта «экспроприация экспроприаторов», отсюда два класса и их антагонизм.

На самом деле нет никакой «неоплаченной работы». За что уплачивается заработная плата? Каждый скажет: конечно, за работу в течение одного дня. Спросите рабочего: какова твоя зарплата? И он ответит: я получаю такую-то сумму за рабочий день. Не так обстоит дело, будто покупается только часть дневной работы, а другая часть присваивается даром; нет, покупается, по условию, работа целого дня. Поэтому нельзя говорить ни о какой «неоплаченной работе», в крайнем случае можно говорить о плохо оплачиваемой работе. Такое рассуждение конечно неприемлемо для Маркса: если нет присвоения «неоплаченной работы», то нет и эксплуатации, нет и борьбы классов, нет и постулата уничтожения капитализма. Одним словом, рушится вся социально-экономическая система Маркса.

Действительная оплата работы создает большое затруднение для Маркса: покупка труда, как и всякого товара, определяется меновой ценностью, т. е. равным количеством затраченного труда. От этого принципа ценности Маркс ни в каком случае не хочет отступить. Какое же количество труда равно и, следовательно, равноценно выполнению 12-часовой работы? Очевидно, тоже 12-часовое количество труда. Поэтому оплата работы требует, чтобы рабочий получил в обмен за свой труд количество продуктов (в деньгах), тоже произведенное в течение 12-часовой работы. Такова ценность работы по трудовому принципу Рикардо—Маркса, и она должна была бы лежать в основе цены зарплаты, которая необходимо колебалась бы около этой истинной ценности.

В действительности, однако, дело обстоит совсем не так: рабочий получает гораздо меньше, и никогда такой оплаты получить не может. Если бы так обстояло дело, то он получал бы полный продукт своего 12-часового труда в других продуктах, или в деньгах. Но это есть признанная Марксом экономическая невозможность.

Что же это значит? По-видимому, какой-то иной принцип определяет ценность труда и заработную плату? Почему 12-часовая работа обменивается на 6-часовую, когда равное количество затраченного труда лежит в основе всякого обмена? Значит, трудовая теория меновой ценности неверна? А Маркс уверял, что капитализм поку-

пает рабочий труд, строго соблюдая принцип трудовой ценности. Необходимо было выйти из этого противоречия и спасти свою теорию меновой ценности. Если покупается капиталистом работа одного дня, — то противоречие неразрешимо.

Поэтому Маркс придумывает следующее хитроумное решение: покупается не работа, а рабочая сила на один день.

Старые ортодоксальные марксисты верили, что это не есть софизм или простая словесность. Наоборот, они придавали огромное значение этому различию «работы» и «рабочей силы», утверждали, что Рикардо и Родбертус смешивали эти понятия и запутывались в противоречиях, и даже сам Маркс еще не сделал этого «открытия» в 1847 году в своих «*Misère de la Philosophie*» и «*Lohnarbeit und Kapital*». В чем же состоит это открытие? Оно состоит в следующем: Маркс впервые показал, что работа не есть товар, и потому не обладает товарной (меновый) ценностью, хотя она есть источник и мерило всех товарных ценностей. То, что появляется на рынке, это сам рабочий, который предлагает свою рабочую силу. Что касается работы, то она есть лишь потребление купленной рабочей силы. Потребляя этот товар, капиталист производит и присваивает прибавочную ценность. Уплата за работу есть своеобразная иллюзия. Она происходит оттого, что рабочая сила есть «товар» особого рода: он уплачивается лишь после его потребления — лишь после выполненной работы рабочий получает заработную плату. Однако рабочая сила оценивается по тому же принципу, как и все товары: по количеству часов труда, необходимых для ее восстановления, иначе говоря, по количеству благ, необходимых для поддержания жизни рабочего в течение одного дня (точнее, по количеству трудочасов, вложенных в эти блага). Трудовая теория ценности как будто спасена; но если в этом состоит «открытие», то оно принадлежит вовсе не Марксу, а Ад. Смиту и Рикардо. Основной задачей Маркса однако не могло считаться спасение вполне «буржуазной» теории меновой ценности. Настоящим своим открытием, центром своей теории он считал доказательство существования неоплаченной работы. Однако вся здесь изображенная диалектика со всеми ее софизмами приводит к противоположному результату: софистическое различие работы и рабочей силы только облегчает раскрытие того, что никакой «неоплаченной работы» не существует.

В самом деле: если покупается работа по рабо-

чему договору, длительностью в 12 часов, то покупается вся эта работа, и никакой «неоплаченной» работы не существует.

С другой стороны: если покупается рабочая сила на 12 часов, то тоже нельзя говорить ни о какой «неоплаченной работе», ибо работа (по утверждению Маркса) вовсе ведь не покупалась и не продавалась, рабочая сила за 12 часов оплачена вся и по единственно верному принципу ее ценности (Маркс это подчеркивает).

Таков результат этой диалектики: тезис и антитезис оба ложны в смысле подлинного обоснования «неоплаченной работы». Насколько слаба диалектика марксистов, можно показать на примере Каутского. Желая наглядно изобразить и обосновать рассматриваемое «открытие» Маркса, он выдумал следующее остроумное сравнение: «работа возникает в силу потребления рабочей силы, как особого товара, подобно тому как известное блаженство (Seligkeit) возникает через потребление товара: «шампанское». Так же, как капиталист покупает шампанское, а не блаженство, которое оно дает, точно так же он покупает рабочую силу (Arbeitskraft), а не работу» (Kautsky, *ib.* S. 204).

Этот немецкий Witz блестяще иллюстрирует и доводит до очевидности отсутствие чего-либо «неоплаченного» в блаженстве капиталиста, потребляющего, конечно, только шампанское. Или Каутский думает действительно, что, заплатив за шампанское полную цену, капиталист еще не оплатил своего опьянения и тем ограбил виноторговца? Неужели при пользовании силой электричества или газа, вполне оплаченной по числу часов, я должен еще заплатить за удовольствие или пользу, извлеченную мною из полученного света или тепла? Различие работы и рабочей силы сводится к различию потенциальной и актуальной энергии. Если я купил предмет как потенциальную энергию, то я купил и ее актуализацию. Если я купил автомобиль, то я купил и езду на нем, и здесь нет никакой «неоплаченной работы».

Следует добавить здесь, что вся эта диалектика покупки и потребления «рабочей силы» несостоятельна еще и потому, что ни рабочая сила, ни работа не продаются и не покупаются. Юридическое отношение между работодателем и рабочим определяется рабочим договором, а вовсе не договором купли-продажи. Рабочий договор есть совершенно особое юридическое и социальное отношение между двумя субъектами, совершенно непохожее на покупку вещей и товаров. Другими

словами, наемный труд никогда не может стать товаром. Отсутствие точных юридических понятий, характерное для Маркса, искажает здесь всю социальную действительность. Рабочий договор двусторонен: рабочий предоставляет капиталисту и предпринимателю свою дневную работу, с другой стороны, капиталист и предприниматель предоставляют рабочему пользование грандиозными орудиями производства, созданной организацией и накопленным капиталом, без чего рабочий не мог бы произвести ничего. Никакой «неоплаченной работы» не существует: она оплачена предоставлением орудий производства. Разве рабочий работает один? С ним вместе работает машина, тенический аппарат с его изобретателями и организаторами. Полный продукт труда никогда не создается одними наемными рабочими и потому никогда не может им принадлежать. У Маркса мы встречаем ни с чем не сообразную переоценку пролетарского труда (фетишизм труда) при полной недооценке интеллектуального труда и творчества. Как будто существуют только «трудящиеся массы» пролетариата и рядом с ними ничего не делающая «буржуазия», капиталисты, бессовестно присваивающие прибавочную ценность, т. е. чужую «неоплаченную работу». Настойчивое и постоянное повторение этого слогана «неоплаченной работы» выражает протест и требование ее оплатить или вернуть ее продукт; иначе говоря, оно означает требование полного возвращения прибавочной ценности. Важно обратить внимание на это постоянное повторение: оно выражает непрерывную уверенность в том, что прибавочную ценность можно вернуть трудящимся, что составляет агитационный абсурд, доказанную невозможность.

Ну а если провозглашено «обобществление орудий производства», что тогда? И тогда рабочий должен будет за них платить своим трудом, ибо капитал и машины не сваливаются с неба; и тогда он не сможет идти домой после шестичасового «необходимого труда», как это предполагал Каутский.

Глава восьмая

КАПИТАЛИСТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ — НЕОБХОДИМА ИЛИ НЕТ?

Маркс хотел дать экономическое определение эксплуатации, и это ему не удалось: отнятие прибавочной ценности не тождественно с эксплуатацией, и никакого «при-

своения» «неоплаченной работы» оно в себе не содержит. Поэтому абсолютно ложным является непрерывно повторяемое основное утверждение Маркса: «*Mehrwert das ist unbezahlte Arbeit*»¹ («прибавочная ценность означает неоплаченную работу»). А так как это утверждение составляет сущность его экономической и социальной теории, то и вся эта теория абсолютно ложна.

Мы проследили все демагогические софизмы, которыми Маркс пытается спасти это утверждение, несостоятельность которого он в сущности сознает; все они разбиваются подлинной диалектикой. Однако такой извилистый путь в сущности излишен. Раз Маркс признал невозможность отдать рабочему «полный продукт труда», он тем самым признал необходимость и законность удержания капиталистом прибавочной ценности.

Это требовала экономическая наука; но совсем иного требовала пропаганда пролетарской революции. Экономические познания заставляли его признать, что «капитал является в производстве директором работы, ее командиром (*Captain of industry*)»², что «в условиях капиталистического производства капиталист не только выполняет необходимую функцию (*ein notwendiger Funktionär ist*), но даже господствующую функцию в производстве»³. Наконец, что особенно важно, Маркс принужден даже признать, что капиталистическое накопление не есть какая-либо личная жадность капиталиста — оно необходимо, чтобы капиталистическая продукция развивалась⁴. Сам Маркс рассказывает, что *James Watt* мог изобрести, сконструировать и испытать свою паровую машину «лишь после того, как в огромном индустриальном предприятии своего компаньона *Mathias Boulton*'а нашел технические силы и денежные средства, которые были ему необходимы для осуществления его планов»⁵.

Отсюда вытекает признание той простой истины (в которой никогда не сомневались *Ад. Смит* и *Рикардо*), что капиталист выполняет необходимую функцию в производстве. Однако агитационные лозу-

¹ *Marx*. *Theorieen über den Mehrwert*. I Bd. 8 Aufl. 1910. SS. 146, 148. 161. и вообще во всех его сочинениях.

² *Marx*. *Theorieen über den Mehrwert*. ib. III Bd. 563.

³ *Marx*. «*Mehrwert bei Ricardo*». *Theorieen...* II Bd. 1 Teil 208.

⁴ *Marx*. *Theorieen...* II Bd. 2 Teil 250.

⁵ *Kautsky*. *Marxens Lehren*. Еще более развитой капитализм и еще более мощная индустрия необходимы были для открытия и использования атомной энергии.

нги этой истины не допускали, и наперекор всякой очевидности и в полном противоречии со своими утверждениями Маркс утверждает, что не существует никакой необходимой функции капиталиста ни в каком производстве. «Капиталист» должен быть представлен пролетариату как чистый бездельник и паразит: капиталисты не имеют никакой собственной работы или творчества, «если только они не пожелают назвать работой функцию выкачивания чужой работы»¹.

Марксу противно всякое «оправдание профита», он возмущается тем, что «*риккардианцы*» (как *Дж. Ст. Милль*) могут объяснить профит какой-либо собственной деятельностью капиталиста, а не присвоением «прибавочной работы рабочего», т. е. неоплаченной работы. Кооперативные фабрики рабочих, говорит Маркс, наилучшим образом доказывают, что функция капиталиста совершенно излишня (так же, как излишня функция земельного собственника в капиталистической продукции)². Только поразительным отсутствием юридического мышления можно объяснить это замечание: ведь в этом случае сама ассоциация является капиталистом (по типу акционерной компании) и выполняет функцию накопления и распоряжения капиталом через особые органы, действующие совершенно так же, как действуют капиталисты, однако обычно хуже, чем единичный капиталист, ибо последний в конкуренции чаще побеждает. Если рабочие становятся акционерами предприятия, то этим капитал и капиталистическая система свободной конкуренции нисколько не уничтожается. Никакого планового хозяйства и никакой «национализации» здесь не имеется. Настоящая национализация как раз отрицает всякие акционерные компании и свободные кооперативы, построенные на коллективной частной собственности.

Функцию капиталиста нельзя свести к надзору (*Aufsichtslohn*), выполняемому директором фабрики за особое жалованье³. Его функция совсем другая, это функция накопления и помещения капитала, принци-

¹ Демагогически эффектная фраза, но экономически и социально абсолютно ложная. *Marx*. *Theorieen...* ib. III Bd. 561 ff. 563.

² *Marx*. ib. III Bd. 568.

³ Это верное соображение Маркс повторяет вслед за *Ад. Смитом*: профит на капитал не есть вознаграждение капиталиста за надзор (*labour of inspection and direction*). *Marx*. ib. I Bd. 156-157. Однако вывод Маркс делает такой: профит на капитал не нужен и несправедлив. Этого, конечно, *Ад. Смит* и *Рикардо* принять не могут: без профита никто не начнет производить и никто не создаст капитала.

ально отличная от всякой дирекции и надзора и, однако, существенно необходимая. Поэтому невозможно разрешить социальный вопрос и уничтожить «капитализм» простым приглашением «капиталистов» занять места директоров предприятий и, отказавшись от одиозного индустриального профита, ограничиться «вознаграждением за надзор и руководство». Таково было предложение английских социалистов, на которых ссылался Маркс, чтобы доказать ненужность функции капиталиста. На самом деле этот аргумент доказывает прямо обратное: кто же осуществлял бы функцию грандиозного накопления, необходимого для создания современной индустрии, которая тогда еще только начиналась? Всех таких жалований, помноженных на 1000 и более, не хватило бы для непрерывно возрастающей индустриализации. Пришлось бы снова отнимать прибавочную ценность у рабочих, как это делает советский коммунизм. Еще следует спросить: кто же распоряжался бы капиталом? кто решал бы, куда его поместить, что производить, чего требует экономическая конъюнктура? Кто будет нести огромный риск за выполнение этой ответственной функции? Директор, управляющий, надсмотрщик его вовсе не несет¹.

Через все произведения Маркса проходит это основное противоречие между его научными познаниями и его революционной демагогией. Экономическая наука говорит: капитал выполняет социально-необходимую функцию в производстве; пролетарская агитация говорит: не существует никакой социально-необходимой функции капитала, капиталист есть чистый паразит. Научный критический анализ, как всегда, уничтожает демагогию; демагогия уничтожает критический анализ.

Однако противоречие было слишком очевидно, Маркс должен был искать решения этой антиномии. Попытка решения действительно у него имеется; оно состо-

¹ Маркс приводит еще в пример дирижера оркестра (Musikdirektor): он нужен и может быть вознаграждаем, но он не должен быть собственником инструментов и отнимать некую «прибавочную ценность» у музыкантов (ib. III Bd. 565). Пример весьма хромает: 1. потому что «орудия», инструменты, здесь составляют частную собственность каждого ремесленника-музыканта, и Маркс не может желать возвращения к частной ремесленной собственности; 2. дирижер не занимается накоплением для создания новых орудий производства; 3. дирижер не занимается организационно-хозяйственной функцией, для которой нужен капитал. Этим занимается антрепренер, импресарио, собственник театра, государство. Пример показывает необходимость капитала для обеспечения искусства.

ит в той простой мысли, что в капитализме капиталист действительно выполняет необходимую функцию, но с уничтожением капитализма эта функция становится излишней. «Капитаны индустрии» более не нужны: «эта функция связана со специальной формой капиталистического производства (власть капитала над работой), как надсмотрщик над рабами связан с рабством». Всего этого больше не будет: «со священником прекращается работа священника, и точно так же с капиталистом — работа, которую он выполняет в качестве капиталиста, или заставляет выполнять через кого-либо другого»¹.

Это решение совершенно фиктивно и не выдерживает никакой диалектической критики. Сущность его сводится к тому, что существует долгий, ценный и прогрессивный период «капитализма», имеющий огромные заслуги в смысле создания индустриальной цивилизации; в этом периоде развития истории функция капиталиста существенно полезна и нужна. За этим периодом истории следует период «социализма», уничтожающий противоречия и зло капитализма, устраняющий священников и капиталистов, функция которых отныне не нужна. Такое решение показалось очень удобным и было воспринято «диалектическим» пониманием истории и идеей развития, как ее понимает марксизм. Синтез научности и демагогии как будто удался².

Чтобы проверить это решение, необходимо поставить основной вопрос: исполнимо ли демагогическое, обещающее уничтожить «капитализм» и что оно означает научно? По-видимому, оно означает уничтожение капиталистов, подобно тому как победа атеизма означает уничтожение «попов».

Но далее следует вопрос: означает ли «уничтожение капиталистов» — уничтожение капитала? На этот вопрос приходится ответить категорическим отрицанием:

¹ Marx. Theor. üb. d. Mehrgw. III Bd. 563, 564.

² Но это иллюзия: признание общественно полезной функции капиталиста в какой-либо период истории сразу противоречит изображению капиталиста как чистого эксплуататора; бездельник и паразит не может быть общественно полезен в производстве. Маркс доказывал, что капиталист не выполняет никакой работы, он питается чужой и «неоплаченной» работой. Если так, то функция капиталиста просто не существует. Надсмотрщик за рабами» выполняет все же какую-то, хотя и одиозную, функцию надзора и управления. Маркс и в этом отказывает капиталисту: никакого надзора и управления он в качестве капиталиста не выполняет.

без капитала невозможно производство, невозможна индустрия, невозможна индустриализация. Власть и значение капитала будет возрастать, а следовательно, и власть и значение тех, кто выполняет функцию накопления и распоряжения капиталом, ибо кто-то эту «капиталистическую функцию» непременно будет выполнять (и не иначе, как при помощи удержания прибавочной ценности). В таком случае, какой же смысл имеет уничтожение капиталистов, раз их функция накопления и распоряжения капиталом все равно будет кем-то выполняться? Не есть ли это простая смена лиц без всякого уничтожения капитализма?

Для решения этого вопроса необходимо рассмотреть, кто были те «капиталисты», которых имели в виду Ад. Смит, Рикардо и Карл Маркс, как они выполняли свои функции и каков был тот «капитализм», который наблюдал и оценивал Маркс. Те «капиталисты» были свободными частными предпринимателями, владельцами автономных частных хозяйств, выполнявшими свои функции найма труда, производства, продажи и накопления на основах свободной конкуренции, каждый за себя, без единого обязательного плана, связывающего автономию отдельных предприятий. Это был тот ранний классический «капитализм», который сейчас почти не существует*. Маркс критиковал его, как «хаотический», стихийно-действующий, неорганизованный, подверженный кризисам. Классики либеральной экономики считали его нормальным, обеспечивающим свободное соревнование и личную инициативу, выгодным для всех и достигающим равновесия спроса и предложения.

Спрашивается: уничтожение таких капиталистов и такого капитализма (уничтожение автономии частных хозяйств и свободной конкуренции) является ли уничтожением капитализма вообще?

Приходится ответить отрицательно: на место неорганизованного капитализма вступает организованный капитализм со своими монополиями, трестами, национализациями. Ограничение или даже уничтожение свободной конкуренции, например, при помощи таможенных пошлин, весьма выгодно для капитала и невыгодно для потребителей и, следовательно, для пролетариата. Мощь капитала здесь значительно возросла в силу мощной индустриализации и в силу его организованности. Она дает ему возможность до известной степени преодолевать «стихийные силы» и кризисы.

Наконец, последний вопрос: уничтожение этого мощного концентрированного организованного капитализма тем путем, как это обещает коммунизм, является ли окончательным уничтожением капитализма, т. е. всякой власти капитала?

И на этот вопрос приходится ответить самым решительным отрицанием: напротив, власть капитала здесь достигает наивысшего напряжения, ибо никакого уничтожения капитализма здесь нет, а есть доведение его концентрации, организации и монополизации до высшего предела, который нельзя назвать иначе, как государственным капитализмом. Путь социальной революции и «диктатуры пролетариата», указанный коммунистическим манифестом, вполне последовательно был истолкован Лениным и Сталиным как путь создания тоталитарного государства, владеющего и управляющего тоталитарным плановым хозяйством страны.

Экономическая власть (власть управления производством, власть индустриализации, власть накопления и управления капиталом) принадлежит небольшому всемогущему тресту. Политическая власть (власть над жизнью и смертью подданных, над их трудом, творчеством, мыслью и верованиями) принадлежит немногочисленной олигархии. Этот трест и эта олигархия — суть одни и те же лица, владеющие и управляющие своей единой и единственной партией и через нее всей страной. Вся страна, по слову Ленина, превращена в единую фабрику, которая есть вместе с тем государство, полиция, тюрьма, исправительное и воспитательное заведение, надзиратель и духовник («directeur de conscience»). Что это есть государственный капитализм — это прямо засвидетельствовано высоким авторитетом Ленина. «Госплан» невозможен без «госкапитала».

Соединение экономической и политической власти над капиталом и над людьми в руках немногих лиц, и даже в конце концов одного лица, делает эту власть абсолютным самодержавием. Капитал приобрел всю власть, и власть приобрела весь капитал.

Глава девятая

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КАПИТАЛИЗМ

Демагогическое обещание уничтожить капитализм не удалось: путь марксизма приводит к государственному

капитализму, т. е. к самой мощной и самой тяжелой форме капитализма. Синтез научной экономики и демагогии не удался: демагогия обещает уничтожение капиталистической функции, — наука показывает, что оно невозможно. Это основное и глубочайшее противоречие вконец разрушает всю экономическую систему Маркса. Оно заключено и сокрыто в самом слове «капитал», которое имеет у Маркса два или даже три значения: один раз «капитал» означает живых капиталистов; другой раз он означает средства производства (орудия, материал, деньги, «постоянный и переменный капитал»); третий раз он означает капиталистическую функцию накопления и распоряжения.

Изобличение, негодование, ирония, презрение относятся, конечно, к живым капиталистам, как паразитам и эксплуататорам. Однако они не несут личной, индивидуальной вины за какую-либо природную жадность и корыстолюбие (как это часто напоминает Маркс): виновата капиталистическая функция отнятия прибавочной ценности, которую им приходится выполнять; она должна быть устранена, и с ней вместе исчезнут эти паразиты и все зло «капитализма». Все негодование обращается таким образом против капитала в смысле «капиталистической функции». Что такое негодование не имеет смысла, ибо капиталистическая функция необходима в производстве, это было нами достаточно показано. Точно так же можно было бы негодовать на функцию пищеварения, ибо она имеет много неприятных сторон и допускает большие злоупотребления. Если наука говорит, что функция пищеварения необходима, то она вовсе не оправдывает жадности и обжорства. Если экономика говорит, что капиталистическая функция необходима, то она этим вовсе не оправдывает эгоизма и жестокости тех лиц, которые ее выполняют.

Спрашивается теперь, будет ли капиталистическая функция выполняться государственным капиталистом лучше и справедливее, менее жестоко и неумолимо, нежели частным капиталистом? Иначе говоря, будет ли теперь прибавочная ценность отниматься у «трудящихся» в меньшем размере и менее принудительно, чем это делалось в частном капитализме?

На этот вопрос приходится ответить категорическим отрицанием. Сама структура государственного капитализма, в той форме, как он осуществлен «коммунизмом», показывает необходимость отнятия при-

бавочной ценности в гораздо больших размерах, и возможность ее отнятия гораздо более суровыми, неумолимыми, тираническими средствами, нежели те, какими располагал частный капитализм. В самом деле частный капиталист в своем отношении к рабочим был ограничен рабочим договором, конкуренцией, рабочим законодательством, мощными и свободными рабочими союзами, свободами забастовок. Удержание прибавочной ценности и продолжительность рабочего дня отнюдь не зависели от его произвола. Напротив, капитал, который приобрел всю власть, свободен от всех этих ограничений: свободного договора не существует, забастовки запрещены, рабочие союзы потеряли всякую власть и свободу. Прибавочная ценность может отниматься в каких угодно размерах и какими угодно средствами. Рабочий всецело подчинен работодателю, ибо работодатель есть тоталитарный хозяин, облеченный тоталитарной властью.

Такой хозяин не только может, но и непременно будет отнимать прибавочную ценность и осуществлять функцию накопления в гораздо больших размерах, нежели частный капиталист. Тоталитарное государство с его плановым хозяйством требует огромного бюрократического аппарата, мощного полицейского аппарата принуждения и подавления и, наконец, мощной армии для развития своего империализма, ибо такое государство непременно империалистично в силу своего «тоталитаризма»: коммунизм требует всемирного господства («пролетарии всех стран, соединяйтесь» под единой диктатурой). Наконец первым словом коммунизма была и будет «индустриализация», а ее развитие требует огромного накопления капиталов.

Буржуазных «капиталистов» можно уничтожить, но «вожди народа», вожди промышленности, компартия, грандиозный бюрократический, полицейский, военный, индустриальный и пропагандный аппарат — все это неизбежно остается, и в таких размерах, о которых не подозревали прежние патриархальные капиталисты. И весь этот грандиозный аппарат (класс, не принадлежащий ни к «буржуазии», ни к «трудящимся массам» рабочих и крестьян) не имеет другого источника существования, кроме присвоения прибавочной ценности или прибавочного продукта. Отнятие прибавочной ценности здесь не только не прекратилось, но, напротив, оно было распространено на такие классы населения, которые раньше его не знали. Крестьяне не знали отнятия прибавочной

ценности (кроме уплаты податей), пока они вели собственное хозяйство. Но коммунистическая власть стала сразу отнимать у них так называемые «излишки», и в таком размере, какой не оставлял им часто экзистенциального минимума и заставлял погибать с голоду. В конце концов для полного и последовательного отнятия прибавочного труда и прибавочного продукта у этой огромной крестьянской массы населения она была превращена в сельскохозяйственный пролетариат, т. е. в наемных рабочих, вознаграждаемых по трудодням и работающих на «аппарат», как на единственного государственного капиталиста и собственника земель. При этом никакой капиталист и никакой помещик не отнимал прибавочной ценности в таком размере и такими методами, какие применяются страшным аппаратом государственного капитализма. Если трудовые массы спросят себя теперь, куда же девается обещанная прибавочная ценность, то они сумеют наконец догадаться, что она целиком поглощается аппаратом, идет на содержание НКВД (МВД) с его следователями, ссылками, тюрьмами, лагерями, иначе говоря, идет на дальнейшее выколачивание прибавочной ценности, и все это для накопления грандиозного капитала военной индустрии, предназначенного для «мировой революции», т. е. для захвата всей власти и всех капиталов, и для дальнейшего интернационального выколачивания прибавочной ценности из трудящихся масс всего мира.

Из структуры коммунизма априори вытекает необходимость отнимать прибавочную ценность значительно увеличенных размеров. Опыт СССР всецело подтверждает эти априорные теоретические соображения. Как общее правило, колхозникам хватало заработанных ими продуктов только на 6—7 месяцев в году. Это значит, что у них отнимается не только весь «прибавочный» продукт, но и 40—50% «необходимого» для поддержания жизни продукта, что немыслимо ни в каком частном капитализме (не говоря уже о крестьянском землевладении, где и «прибавочный продукт» принадлежал самому крестьянину). Каким же образом в таком случае народ не вымирал? Прежде всего он фактически вымирал в 20-х, 30-х и 40-х годах от страшного голода; а если еще существует, несмотря на грандиозные реквизиции, производившиеся часто вооруженными силами, то только благодаря «приусадебным участкам» и другим случайным заработкам, т. е. благодаря жалким остаткам прежнего права собственности и прежней свободы.

О размерах отнятия «прибавочной ценности» в капитализме дает представление следующая таблица. Она изображает предвоенные цены, по которым крестьяне были обязаны поставлять государству продукты их труда, и рядом дает цены, по которым те же крестьяне были вынуждены (через государственные кооперативы) покупать у этого же госкапиталиста продукты своего же труда.

Цена заготовок		Покупная цена ¹
1 кг пшеницы	8 коп.	1 р. 92 к.
1 " мяса	17 к.	19 р. (в мясотресте)
1 " риса	13 к.	4 р.
1 " масла	1 р. 80 к.	38 р.
1 " сыра	80 к.	24 р.
1 " винограда (на Кавказе)	6 к.	2 р. 40 к.
1 " табаку	20 к.	2 р. 40 к. (за 100 гр)
1 " хлопка	19 к.	17 р.

Необходимо еще отметить следующее характерное для коммунизма увеличение отнятия прибавочной ценности: в частном капитализме «прибавочный» продукт труда отнимался в таком размере, что остающийся «необходимый» продукт обеспечивал поддержание жизни рабочего и его семьи. В коммунизме оставляемый рабочему или колхознику продукт его труда едва обеспечивает его собственное существование, так что его жена не может заниматься хозяйством и детьми и принуждена так же работать, как и он. В этом состоит «освобождение» женщины и уравнение ее в «правах» с мужчиной.

* * *

То обстоятельство, что коммунизм при своем реальном осуществлении оказался государственным капитализмом, было весьма неприятной неожиданностью для марксистов и даже вообще социалистов. Оба термина должны были означать нечто одиозное для «трудящихся» всех стран: ведь «капитализм» есть эксплуатация, а «государство» есть господство эксплуатирующего класса. Слово «капитал» и «капитализм» превратилось у Маркса и Энгельса в слоган ненависти, в пароль револю-

¹ Все это в «Социалистическом Вестнике» № 9 от 20 сент. 1946 г. Здесь же описание лагерей в СССР, в которые попали евреи, бежавшие из Польши из гитлеровских концлагерей, и оттуда снова спасшиеся в Европу. Серия печаталась также в еврейском «Форвертс» (Нью-Йорк).

ционного комплекса. Поэтому они никогда не говорят о том, что социализм примет форму «государственного капитализма». Больше того, в системе марксизма капитал называется «капиталом» только тогда, когда он в руках капиталистов; те же самые вещи в руках социалистов уже не «капитал».

В силу этого существует стремление — у одних лицемерное, у других искреннее — отделаться от термина «госкапитализм». Возьмем, несомненно, искреннее возражение такого знатока марксизма, как Гильфердинг; оно заслуживает внимания, ибо исходит из некоторых научных соображений. Для него термин «капитализм» должен означать автономию частного хозяйства, свободную конкуренцию и свободную торговлю; «капитализм» есть производство для свободного рынка, т. е. свободное рыночное хозяйство, а не управляемое хозяйство. Такова, действительно, установившаяся традиция понимания этого термина в марксизме. Маркс изобразил ранний «капитализм» эпохи свободной конкуренции, эпохи либерализма, и никакого иного не знал. Если «капитализмом» условимся называть только такой частный капитализм, то тогда «государственный капитализм», конечно, не будет капитализмом. Но такое сужение термина логически недопустимо и демагогически вредно. На самом деле мы имеем здесь два вида капитализма: первый переходит во второй и второй гораздо хуже первого. Если только первый вид есть «капитализм», то создается научная и моральная ложь, будто уничтожение свободного рынка, уничтожение конкуренции, уничтожение хозяйственной автономии личности есть уничтожение ненавистного капитализма. На самом деле это есть уничтожение всего, что было ценно в либеральном хозяйстве, и усиление всего, что может быть дурным и несправедливым в индустриальном капитализме.

Что является существенным для «капитализма» у Маркса? Прежде всего, конечно, «капитал», капиталистическая функция; но при этом капитал в форме особых орудий производства, индустриальный капитал или процесс индустриализации; далее, присвоение прибавочной ценности капиталом: оно составляет, по Марксу, «сокровенную тайну», последнюю сущность капитализма¹. Наконец, монополия на землю и орудия производст-

ва, стремление к концентрации, монополизации, справедливо замеченное Марксом. Оно есть главное орудие эксплуатации и главная опасность для «трудящихся». Все эти конститутивные признаки целиком присутствуют в коммунистическом госкапитализме, и притом в своем предельном усилении.

Все это достаточно доказано и нами и другими наблюдателями, не стоило бы это и повторять, если бы не сомнения такого ученого социалиста и безупречного идеалиста, как Гильфердинг. Каким же термином он думает назвать коммунистическое хозяйство? Большевизм, по его определению, есть тоталитарное государственное хозяйство. Совершенно верное, добросовестное научное определение, которое мы всецело принимаем; но монопольный государственный капитализм как раз и есть «тоталитарное государственное хозяйство», и ничем другим быть не может. Государственное хозяйство существует и действует через государственный капитал. Тоталитарное хозяйство есть тоталитарная монополизация капитала. Власть капитала над человеком бесконечно увеличилась в силу того, что капитал присвоил себе всю власть и власть присвоила себе весь капитал. Это страшное соединение политической и экономической власти всего ярче выражено в сочетании слов «государственный капитализм». Термин Гильфердинга «государственное хозяйство» выражает ту же мысль, но слабее. Мощь и значение капитала здесь недостаточно выражены: государство Платона, государство фараонов было «государственным хозяйством», но не было «капитализмом» в нашем смысле слова. Капитал был, конечно, и там, но «капитализма» не было. Эра капитализма начинается для Маркса с изобретения новых гигантских орудий производства: эра капитализма есть эра индустриализма. И это совершенно верно.

Сопоставим теперь оба определения: «тоталитарное государственное хозяйство» и «тоталитарный государственный индустриальный капитализм». Всякому ясно, что они означают одно и то же, но последнее выражает новую социальную реальность глубже и полнее. Огромное возрастание власти капитала выражено в этом его «изме».

Противопоставление рыночного и управляемого хозяйства чрезвычайно важно и ценно, и мы к нему еще вернемся. Но индустриализмом и потому «капитализмом» является то и другое; при этом во втором мы

¹ См. выше.

получаем предельную степень капитализма, ибо тоталитарное хозяйство есть тоталитарный капитализм. Угроза «изма» состоит в том, что функция капитала может занять абсолютно доминирующее место в системе цивилизации и культуры, стать идолом ее. Забота о накоплении и распоряжении капиталом для создания мощной индустрии, производящей максимум массовых товаров, может захватить все внимание общества, стать смыслом жизни. Такая тенденция поддерживается мирозерцанием экономического материализма¹. Современный индустриализм есть возрастающая мощь и власть капитала, а «коммунизм» есть прежде всего индустриализм: индустриализация есть первое и последнее слово, ей приносится в жертву все: жизнь, свобода, элементарные потребности человека. Личность человека раздавлена тяжелой индустрией, превращена в капиталистическую функцию.

Таково многообразное значение слова «капитализм». Осознать его сокрытый смысл особенно важно для пролетариата, ибо если «трудящийся» скажет: «долой капитализм», — то он должен понимать, что это означает вместе с тем: «долой коммунизм», — ибо коммунизм, как он существует в реальности, а не в мечтах, есть заверченный, концентрированный, монополярный государственный капитализм.

Вот почему нужно научно расшифровать слоган «капитализма», честно отбросить рутину демагогии и правдиво признать, что уничтожение капиталистов не есть уничтожение капитализма. Первым марксистом, который это честно признал и смело высказал, был не кто иной, как сам Ленин! Это особенно ценно, ибо для всей мировой массы последователей марксизма-ленинизма вопрос этим решен. Но и каждый социалист с авторитетом Ленина в этом вопросе принужден серьезно считаться. Вот что говорит Ленин:

«Социализм есть не что иное, как монополярный государственный капитализм, применяемый в интересах всего народа...»

Построение социализма есть прежде всего построение государственного капитализма. Наша первая задача, —

¹ Для него «орудия производства» являются фундаментом культуры, основой жизни.

говорил Ленин, — это усвоить государственный капитализм. Здесь высказана важнейшая истина социальной философии: авторитарный социализм по своему существу этактичен. Первый проект коммунизма есть государство Платона, и притом тоталитарное государство. Утопия Платона воспроизводилась во всем развитии систем социализма, вплоть до Сен-Симона и Маркса. Авторитарный социализм есть государственный социализм, а государственный социализм есть государственный капитализм. Это элементарно ясно. Ясно также, что марксизм-ленинизм есть авторитарный социализм, социализм, насаждаемый посредством власти. Социальная революция и диктатура пролетариата означает прежде всего захват власти.

Противник авторитарного социализма, Прудон, так определяет программу коммунистов: «Дайте нам всю власть и все богатство страны, и мы создадим вам счастливую жизнь!» Совершенно то же говорит Ленин: наш государственный монополярный капитализм будет применяться в интересах всего народа. Какое значение имеют все эти обещания? Еще не существовало такого монарха, диктатора, вождя и «отца народов» или такой политической партии, которые обещали бы несчастную жизнь. Все без исключения высказывали твердое намерение действовать в интересах всего народа. Только этими «добрыми намерениями (иногда даже искренними) слишком часто была «вымощена дорога в ад».

Однако Ленин прекрасно сознавал, что перспектива «государственного капитализма» не могла бы понравиться ни Марксу, ни Энгельсу, ни социалистам-идеалистам, ни даже пролетариату. Демагогия и здесь требовала отрицания научно-установленной реальности. Поэтому Ленин заканчивает следующим образом приведенную цитату:

«Социализм есть не что иное, как монополярный государственный капитализм, применяемый в интересах всего народа, причем, при этих условиях, он перестает быть государственным капитализмом».

Однако нами было доказано, что монополярный капитализм никогда по существу своему не может соответствовать интересам всего народа, особенно же интересам «трудящихся». Он может соответствовать лишь интересам тех, кто отнимает прибавочную ценность и распоря-

жается ею, интересам государственных капиталистов, интересам властвующих.

Установим точнее, почему Ленин определяет социализм как «монопольный государственный капитализм». Прежде всего потому, что построение социализма требует превращения всей страны как бы в единую фабрику и единую контору с единым счетоводством и единым капиталом. При этом монопольный капитализм сохраняет основные принципы всякого «капитализма». Этим термином Ленин обозначает здесь принцип хозяйственности, «хозяйственного расчета»¹, принцип «рентабельности». Далее он имеет в виду монополию внутренней и внешней торговли, организацию кредита, кредитной политики (тоже на основах «рентабельности»), организацию госбанка, исключая все прочие банки.

Бесполезно спорить против очевидности. Ленин прав: это есть конечно государственный капитализм. Однако сейчас же научная истина должна уступить место демагогии: в соответствии с интересами народа государственный капитализм не должен называться государственным капитализмом. Почему? А потому, что «капитализм» есть нечто одиозное, с чем нужно бороться, а здесь вдруг «капитализм», да еще монопольный, оказывается чем-то «интересным» народу, чему нужно служить не за страх, а за совесть.

Однако все дело в том, действительно ли госкапитализм «применяется в интересах всего народа», действительно ли существует обещанная «счастливая жизнь»; ведь только при этих условиях он будет иметь право переименоваться и не будет уже больше «госкапитализмом». Наступил этот момент или нет?

Довольно трудно убедить народ, что отнятие не только «прибавочного», но и «необходимого» для жизни продукта труда у крестьян соответствует интересам народа, что грандиозный голод 1919-го, 1920-го, 30-х и 40-х годов соответствует интересам народа, что коллективизация, ссылки, переброски населения, концентрационные лагеря, МВД, МГБ соответствуют интересам народа. Тоталитарный госкапитализм, присвоивший себе огромную территорию с неисчерпаемыми природными богатствами, погрузил свой класс «трудящихся» в такую нище-

¹ Он остается тем же самым в советском госкапитализме: «Регистрация и контроль сведены капитализмом к крайнему упрощению, к совершенно простым... операциям надзора и отчетности»... и т. д. («Государство и революция»).

ту и юдоль жизни, какая неведома другим цивилизованным народам. Советский рабочий никогда не получает зарплаты, которая обеспечивала бы то, что европейский и американский рабочий понимает под минимально-приемлемым существованием. Недаром Ленин писал, что госкапиталистическое огосударствление хозяйства является:

«Военно-государственным монополистическим капитализмом, или, говоря проще и яснее, военной каторгой для рабочих»¹.

Очевидно момент еще не наступил: госкапитализм еще не обнаружил своих благодетелей и потому остается по-прежнему «госкапитализмом», т. е. тоталитарным государственным хозяйством. Сам Ленин признал, что он тогда не соответствовал интересам народа, а интересам народа соответствовала свобода торговли. «Применение в интересах всего народа» было тогда и остается теперь обещанием, добрым намерением, относящимся к далекому будущему. В будущем госкапитализма не будет, ибо государства не будет. Тоталитарное хозяйство (с его индустриальным капиталом) конечно будет, но оно не будет «государственным», а станет «общественным». Что будет, когда государства не будет, об этом, конечно, судить весьма трудно; история культуры не знает такого состояния и в настоящее время обнаруживает тенденцию к огромному усилению этатизма, к конфликту империализмов, к борьбе за мировое государство.

Но марксизм-ленинизм имеет свою историю будущего; она различает четыре стадии:

1. Частнокапиталистическое буржуазное государство, как эксплуатация большинства господствующим классом буржуазии.

2. Государство диктатуры пролетариата для подавления буржуазии. Монопольный капитализм превращен в государственный капитализм в силу «обобществления средств производства».

3. Социалистическое общество с полным демократиз-

¹ МСЭ, изд. 1936 г., том III, стр. 405. См. также интересную статью «Монополистический госкапитализм и коммунистический империализм» Л. Васильева в «Посеве», номер 4 за 1951 г. Автор — экономист, ставший невозвращенцем в 1949 г. Он, как и мы, утверждает, что в СССР существует государственный капитализм.

мом, с общественной, но не политической властью. Производством руководит общество при помощи «обобществления средств производства».

4. Коммунистическое общество без принуждения и без правовых норм и без власти. Производством руководит общество при помощи «обобществленных средств производства».

Из этой схемы ясно, что практическое, реальное значение имеют только первая и вторая ступень. Их можно научно наблюдать и оценивать. Что касается третьей и четвертой ступеней, то они суть проекции надежд и желаний в бесконечное будущее, воздушные замки, «хрустальные дворцы социализма», построенные фантазией в утешение страждущему человечеству (совершенно так, как Фейербах истолковывал мессианские обетования). Это не творческие проекты и не научные изобретения; в силу их абсолютной неопределенности нельзя даже решить, мыслимы ли они. Что значит «общественная, а не политическая власть»? Возможно ли общество без права и государства (*ubi societas ibi ius!*)? Возможна ли вообще безвластная и бесправная организация с высокоразвитой индустрией и разделением сложных функций труда? Что значит анархическая организация? Руководить производством не значит ли управлять производством? Энгельс, спрошенный однажды, возможна ли организация производственного процесса без управления и власти, ответил категорическим отрицанием.

Здесь мы приходим к теории отмирания государства, которая выходит за пределы экономической теории марксизма и будет рассматриваться в следующем разделе. Однако уже здесь из сравнения 2, 3 и 4 ступеней хозяйства вытекает тот важный вывод, что все ступени социализма и коммунизма покоятся на «обобществлении средств производства», т. е. на социализации капитала. Поэтому Ленин прав в своем первом утверждении: всякий мыслимый социализм и коммунизм есть монополюсальный капитализм, назовем ли мы его «государственным», или «общественным».

Гильфердинг думает, что Ленин не прав, назвав «тоталитарное государственное хозяйство» государственным капитализмом, а мы думаем, напротив, что он вполне прав, ибо какова сущность «капитализма» по Марксу?

1. Капитализм есть мощная индустрия, век капитализма есть век индустриализации и электрификации. Он

начинается с изобретения грандиозных орудий производства, требующих грандиозного накопления.¹

2. Индустриальный капитализм есть накопление капитала при помощи отнятия прибавочной ценности, или прибавочного продукта, без чего невозможно никакое индустриальное производство.

3. Отнятие прибавочной ценности обусловлено монополизацией орудий производства. Эта «монополизация» и концентрация капитала имеет, по Марксу, тенденцию к возрастанию.

Все эти основные свойства капитализма целиком присутствуют в «тоталитарном государственном хозяйстве», причем возрастание монополизации и концентрация достигает своего предела. Вот почему это есть «государственный капитализм».

Быть может нам скажут, что достижение «предела» создает нечто новое, что «количество здесь переходит в качество»? Действительно, мы получаем некое новое качество абсолютной монополии, но это качество есть ухудшение, а не улучшение; и оно не может быть улучшением, если всякая «монополия, по признанию Маркса, есть основное зло»².

Совершенно очевидно, что «тоталитарное государственное хозяйство» есть управление и господство при помощи тоталитарного государственного капитала и ничем другим быть не может; очевидно также, что мы говорим о той же самой социальной форме, как и Гильфердинг. Но если так, то не есть ли это простой спор о слове, спор о выборе термина? На это следует ответить, что слова здесь заряжены особой энергией, что термины здесь становятся лозунгами, превращаются в массовые комплексы; поэтому выбор слов здесь имеет большое значение. Сохранение термина «капитализм» для частно-правового и государственно-тоталитарного хозяйства выражает не только ту научную истину, что обе формы покоятся на

¹ В силу этого страна наиболее мощной индустрии необходимо будет страной наибольшего накопления капитала (США). В том же направлении движется коммунизм: «догоним и перегоним Америку!»

² Мы получаем здесь новое «качество», или новое состояние, но той же самой субстанции индустриализма, подобно тому как лед или пар суть новые состояния той же самой субстанции — воды. (В этом — неудачность примера Энгельса.) Это субстанциальное тождество особенно ясно на примере единой грандиозной фабрики, охватывающей всю страну: индустриальный капитализм здесь становится тоталитаризмом и, как на входе в дантов ад, красуется надпись: «оставьте надежду навсегда, вы, входящие!» (цитата самого Маркса).

возрастающем накоплении индустриального капитала, но также и ту моральную правду, что все прежнее зло «капитализма» здесь сохраняется и возрастает до грандиозных размеров. Пролетарии всех стран должны знать, что то, что им предстоит на пути марксизма-коммунизма, есть тоталитарный капитализм в тоталитарном государстве. Ленин это честно высказал, и всякий честный социалист обязан это повторить. Гильфердинг вполне справедливо назвал «тоталитарное государственное хозяйство» (одинаково присутствующее в «коммунизме» и «фашизме») «врагом № 1». Но это еще надо доказывать, а что «капитализм» есть враг — это сразу понятно всем трудящимся. Термин «госкапитализма», как лозунг одиозности, всего сильнее выражает сущность врага № 1.

Так обстоит дело в экономической теории марксизма-ленинизма, ибо все здесь определяется орудиями производства: коммунизация обусловлена индустриализацией, а индустриализация обусловлена капитализацией. Последняя наивысшая ступень коммунизма будет наивысшей степенью индустриализации и капитализации, достигнутой наукой и техникой. Но этот вывод обязателен только для марксизма, только для «экономического материализма». Другой «социализм», исходящий из идеи свободы личности, из идеи правды и справедливости, может впервые поставить вопрос о борьбе с подавляющей властью индустриализации и капитализации, тяготеющей над современным человечеством и достигающей невыносимого напряжения в современном капитало-коммунизме СССР.

Но власть индустриализации и капитализации есть властвование при помощи индустриально-государственного аппарата. Нельзя понять экономическую форму общества, не перейдя к властно-правовой его форме. «Государственный капитализм», как показывает самый термин, есть особая экономическая структура общества, обусловленная особой формой права и государства, а именно: тоталитарной диктатурой, управляющей пролетариатом. Этот вывод подтверждается следующими словами Коммунистического манифеста:

«Весь капитал и все орудия производства централизуются в руках пролетарского государства»*.

Это и есть государственный капитализм. Точность термина подтверждается авторитетом Ленина и самого Маркса¹.

Глава десятая

КАПИТАЛИЗМ И КОММУНИЗМ КАК ДВЕ ФОРМЫ ИНДУСТРИАЛИЗМА

Мы установили, что противопоставление «капитализма» и «коммунизма» как реально-существующих социальных форм сводится к противопоставлению двух форм капитализма: частного и государственного. Под «коммунизмом» мы разумеем здесь не какие-либо идеальные «утопии» и не обещанные в бесконечно далеком будущем «хрустальные дворцы социализма», в которые мы будто бы «перейдем», а как раз то, что создала и создает коммунистическая партия и ее «гениальные» вожди. Мы разумеем тот тоталитарный коллективизм, который построен и продолжает строиться марксизмом-ленинизмом-сталинизмом. Он есть несомненный «государственный капитализм» (Ленин), ибо он есть «тоталитарное государственное хозяйство» (Гильфердинг).

Диалектика требует «тождества противоположностей». Необходимо указать, в чем именно эти противоположности тождественны и необходимо уточнить и обострить их противоположение. Они тождественны в индустриальном капитализме. Кто не может себе представить капитализма без ненавистной «буржуазии» и не может осознать, что государство овладевает всем капиталом страны, тот все же легко согласится признать за искомым пункт тождества индустриализма. Частный капитализм и коммунизм тождественны в своем индустриализме. Такая формулировка устраняет всякий спор и имеет свои преимущества. При этом она сохраняет истинность всего того, что было нами сказано о «госкапитализме», ибо индустриализм есть непременно индустриальный капитализм, он живет и питается исключительно функцией огромного капиталистического накопления.

Теперь дальнейший вопрос: в чем же они противоположны? Ответ может быть дан или юридический, или

¹ «Мы должны употребить все свои силы, чтобы усвоить себе государственный капитализм», — говорит он.

экономический. Юридический ответ гласит: в частно-правовом индустриализме владение и распоряжение индустриальными орудиями производства принадлежит автономным предпринимателям; в публично-правовом индустриализме владение и распоряжение этими орудиями производства принадлежит исключительно целому коллективу или государству. Экономический ответ гласит: существуют две формы индустриального хозяйства — или рыночное хозяйство, производство для свободного рынка, свободной торговли, — или плановое хозяйство, управляемое хозяйством, отрицающее свободный рынок и свободную торговлю.

Так как мы рассматриваем прежде всего экономическую доктрину марксизма, которая в этом мировоззрении является фундаментом всего здания, основой всей социальной жизни и культуры, то мы должны сначала остановиться на последнем противопоставлении, углубить и оценить его значение¹.

Социализм Маркса требует перехода от свободного рыночного хозяйства к тоталитарно-управляемому хозяйству. Поэтому мы могли бы ожидать, что вся его критика «капитализма» преимущественно направлена на то, в чем эти две формы индустриального хозяйства противоположны. К величайшему удивлению мы находим, однако, что она направлена прежде всего и преимущественно как раз на то, в чем они тождественны: главное острие этой критики направлено против самого индустриализма. Сама индустриальная революция несет в себе свое имманентное зло. Маркс показывает, как машина разрушает быт, семью, мораль, домашнее хозяйство ремесленника, рабочего и крестьянина, как она опустошает землю, перебрасывает массы в города, пролетаризирует население². Раньше (в мануфактуре и ремеслах) орудие служило работающему, — здесь рабочий обслуживает машину, он сам становится ее живым придатком, придатком мертвого механизма, индустриальным инструментом. Рабочий выполняет однородное

¹ Уже здесь ясно, что организация хозяйства определяется и устанавливается существующим законом и властью: свобода торговли есть закон, предоставляющий право продавать и покупать. Плановое хозяйство есть закон, запрещающий свободу рынка и утверждающий право государственной власти управлять тоталитарным хозяйством. Право и государство определяет форму хозяйства, и чтобы ее изменить, нужно обратиться к праву и власти.

² Маркс ссылается на Роберта Оуэна.

движение, подчиненное автоматическому ходу машины; оно продиктовано инженером, строителем индустрии и ее «капитаном» и требует пассивного подчинения строжайшей дисциплине. При этом высокая техника индустриализма требует строгого разделения функций, требует разделения труда. Адам Смит впервые показал, что все «богатство народов», создаваемое индустриализацией, всецело покоится на системе «разделения труда»*, и Маркс в этом, конечно, никогда не сомневался. Отсюда ясно, что весь индустриальный аппарат производства требует строжайшей дисциплины, требует управления как технического, так и административного. И Маркс подчеркивает, что фабричный порядок и дисциплинарный кодекс не знают никакой автономии личности и не терпят никакого анархизма: он есть властная организация. Когда мы сопоставляем все эти моменты критики «капитализма» у Маркса, когда он указывает, что рабочие интуитивно чувствовали машину как врага, который их вытесняет, подчиняет и убивает; когда он показывает страшную картину гибели ткачей в Англии, иначе говоря, страшную картину индустриализации, мы получаем несомненное впечатление, что во всей этой картине изображена вовсе не функция капиталистов в индустрии¹, а сама система индустриального производства, т. е. ни более ни менее как сама сущность индустриализма в ее негативном аспекте. Если мы присоединим сюда критику удержания прибавочной ценности в качестве основного зла, то мы получим все существенное в критике Маркса, и все это целиком относится к самой сущности индустриализма, к пункту тождества его двух систем, а вовсе не только к одной из них (ибо прибавочная ценность отнимается в обеих). Критика Маркса во многом верна, поскольку она касается этой сущности индустриализма, хотя здесь нет никаких личных открытий: он всецело следует за французскими и английскими социалистами. Но ошибка Маркса состоит в том, что он отождествил частный капитализм с индустриализмом². Он предвидел во многом развитие зла в индустриализме, он сознавал также его большие заслуги, но он не понял, что коллективизация или «национализация» орудий производства есть национализация

¹ В тех пунктах критики, какие мы здесь сопоставили, вовсе и не упоминается об этой функции.

² Он знал и видел индустриализм только в ранней форме частного капитализма и не предвидел, что такое «государственный капитализм».

ция индустриализма и потому национализация его имманентного зла. Он знал, так же как и Ленин, что «социализм» необходимо наследует систему индустриализма («мы прежде всего должны усвоить государственный капитализм»... «догоним и перегоним Америку»...), но он не знал, что из этого выйдет, и это свое незнание даже возводил в добродетель¹. Вот почему критика «капитализма» у Маркса одинаково попадает как в частно-правовой, так и в коммунистический индустриализм, и во второй еще гораздо сильнее, чем в первый.

Если мы возьмем современную критику нашей индустриальной системы, особенно в ее наиболее научном и философском выражении, то это становится еще яснее. Юнг, например, критикует систему специализации и строгого разделения труда, как систему одностороннего развития одной психофизической функции человека, при подавлении и вытеснении других психических функций, что деформирует личность, делает ее как бы психически дефективной и рождает протест против всей социальной системы². Это одинаково попадает как в «стахановщину», так и в систему Тэйлора. Высокоразвитая техника индустриализма есть система «спецов», приводящая к профессиональной деформации личности. Современные социологи и социальные философы указывают далее на крайнюю рационализацию и механизацию жизни в современном индустриализме, в котором грозит исчезнуть все, что составляет иррациональную красоту и поэзию жизни³.

Всякое производственное индустриальное предприятие есть организация и, следовательно, общественная дифференциация. В нем необходимо возникают ранги и иерархические различия. Оно построено иерархически, как армия или бюрократический аппарат. «Капитаны

¹ Определение будущих форм социалистического хозяйства Маркс считал утопическим и ненаучным.

² Особенно вредоносно вытеснение функции «чувствования», — как ее называет Юнг, — иначе говоря, функции моральной оценки. Она не находит применения в технически-индустриальной активности и атрофируется. Личность становится морально-дефективной. См. его «Психологические типы».

³ «Исчезнули при свете просвещения
Поэзии ребяческие сны,
И не о ней хлопчут поколенья,
Промышленным заботам преданы».

(Баратынский)

промышленности» необходимы во всякой индустрии, подобно тому, как капитаны одинаково необходимы на «капиталистических» и коммунистических судах. Большой вопрос, возможна ли вообще безвластная организация, о которой мечтает анархизм. Но если она где-либо и когда-либо возможна, то уж конечно не в системе массового индустриализма. Иерархия и дисциплина, категории господства и подчинения, социологически существенны для каждого производственного индустриального предприятия и, следовательно, для всей индустриальной системы; господство и подчинение идет вертикально через все производство, но каждая ступень горизонтально дает более или менее широкую массу соподчинения. Низшая ступень индустриальной активности есть ступень простейшей, пассивно-исполняемой работы¹. Она представляет собою самое широкое основание социальной пирамиды. В «капитализме» оно называется «пролетариатом»; в «коммунизме» — «трудящимися массами». Чем выше слой, господствующий над низшим, тем он уже и малочисленней. Но вершина управления может быть как единоличной, так и олигархической. Отсюда ясно, что индустриализм не ищет равенства и не терпит никакой «уравниловки». Смешно здесь говорить о каком-либо «уничтожении классов».

Всякое производственное индустриальное предприятие есть плановое использование всех средств для единой цели, массового производства при помощи массового труда, отсюда тенденция индустриального аппарата рассматривать человеческую личность как средство и только средство, т. е. как простое орудие производства. Мы можем назвать это тенденцией к эксплуатации, вытекающей из самой сущности индустриализма, а вовсе не из психологии тех или других «капиталистов».

Массивный индустриализм создает «массовость» во всех смыслах (Vermassung), т. е. мобилизацию народных масс с их пролетаризацией и массовой психологией. Последняя используется для целей массового внушения при помощи рекламы, пропаганды, культа вождей². «Трудя-

¹ Т. е. наименее квалифицированного труда, наиболее противоположного творчеству.

² Массовая психология изучает и анализирует «коллективные комплексы», например «Маркс-комплекс». Масса мыслит слоганами и инфантильными упрощениями. Для нее всегда все объясняется «очень просто».

щимся массам» внушается высокое призвание трудиться изо всех сил, дабы производить наибольшую массу товаров при помощи наибольшей интенсивности труда. Это и есть то, что мы называем «фетишизмом труда».

Индустриализм со своим массовым производством имеет тенденцию автономно и суверенно определять всю структуру общества так, как это нужно для максимальной индустриализации. Сущность индустриализма состоит в том, что «производственное индустриальное предприятие, с его необходимостями, делается формирующим принципом всего общественного бытия и центром индивидуальной человеческой жизни» (Проф. Goetz Briefs). Индустриальное разделение труда, с его технической специализацией и дисциплиной, распространяется в конце концов на все общество, которое становится как бы единой грандиозной фабрикой, единой рационально и деспотически распланированной индустрией, причем высшим преимуществом и высшей добродетелью такого общества является его хозяйственно-техническое превосходство («догоним и перегоним Америку»).

Мы привели здесь основные мысли социально-философской критики индустриализма, как она развивалась после Маркса и как она может быть выражена в наши дни. В качестве примера такой критики можно указать на статью Проф. Goetz Briefs «Betriebssoziologie», некоторые цитаты из которой здесь приведены¹.

К какому же результату приходит критический анализ сущности индустриализма и его основных тенденций? Прежде всего к следующему основному вопросу: можно ли все это зло индустриализма, против которого справедливо протестует рабочее движение, социализм, коммунизм и всякий философский этический идеализм, всецело свалить на «капиталистов», на частно-правовой капитализм, т. е. на одну фазу развития индустриализма? На это приходится ответить категорическим отрицанием. И только что упомянутую статью мы привели исключительно потому, что ее автор — один из очень немногих! — это понимает: нет, говорит он, все-таки раскрытые нами свойства существенны для каждого индустриального предприятия, где сотрудничают большие массы людей, ведется ли оно частно-капиталистическим, государственно-капиталистичес-

¹ Handwörterbuch der Sociologie. Vierkandt.

ким, коллективистическим или коммунистическим способом¹.

Вот почему, развертывая всю эту критику индустриализма, мы убеждаемся, что каждый ее тезис дает прямое попадание в тот и другой вид индустриализма, в индустриализм либерально-индивидуалистический и в индустриализм принудительно-коллективистический. Оба вида представляют собою противоречащие и потому враждующие противоположности. Но противоположности всегда тождественны в чем-либо. В данном случае пунктом тождества является индустриализм. Они тождественны в своем желании владеть и управлять индустриализмом, и это тождество обосновывает их взаимное отталкивание и борьбу. Но это отталкивание друг от друга отнюдь не есть отталкивание от индустриализма, а напротив, сугубое его утверждение.

Все три формы принудительного коллективизма, которые мы могли наблюдать на опыте (фашизм, национал-социализм и коммунизм), содержат в себе полностью все зло индустриализма, обнаруженное его новейшей критикой, и притом по каждому пункту в наиболее сильной степени. Это и неудивительно: все три формы представляют собою национализацию индустрии, распространение индустриализма на всю нацию, в форме «тоталитарного государственного хозяйства» в тоталитарном государстве². Смешно было бы думать, что индустриализация может уничтожить зло индустриализма.

Культура нашего века есть индустриальная культура; кто способен почувствовать ее трагизм и в ней серьезно усомниться, тому придется усомниться в самом индустриализме. И это сомнение приведет его к анализу имманентной сущности индустриализма. Такая постановка вопроса есть нечто новое: ни Адам Смит, ни Рикардо, ни Маркс, ни Энгельс, ни Ленин никогда не сомневались в индустриальной цивилизации. Для них индустриализация означала прогресс и прогресс означал индустриализацию.

В современной социальной философии этот вопрос поставлен Бертраном Расселом в его небольшой книге

¹ Ib. 38. Этого не понимает ни Бердяев, ни даже Зомбарт, ни большинство социалистов.

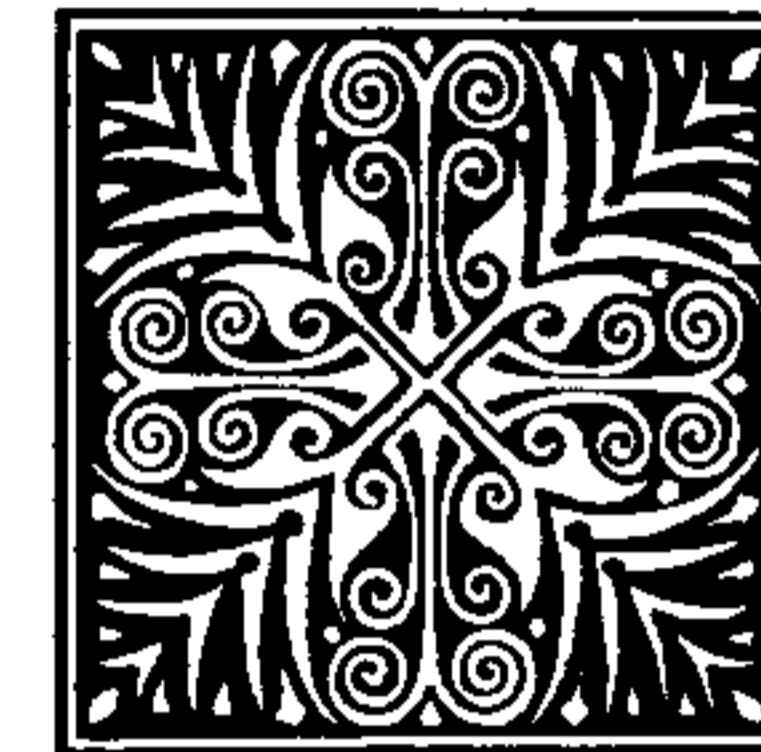
² В этом состоит пункт тождества этих враждующих братьев. Впрочем, теперь остался только один, поэтому противопоставление фашизм — коммунизм потеряло всякое значение.

«Культура индустриализма». У него мы находим и методическое сомнение, и анализ сущности индустриализма. Его оригинальная и во многом остроумная критика полностью подтверждает наш тезис: сущность индустриализма остается тождественной в «капитализме» и «коммунизме». Если «капитализм» развивает империализм, то совершенно такой же и даже более агрессивный империализм составляет свойство советского «коммунизма». В этом они тождественны и потому враждебны. И Рассел предвидит столкновение двух индустриальных империализмов, претендующих на мировое господство. Рассел хорошо показывает имманентное зло индустриализации на опыте русского коммунизма. Огромные массы населения отрываются от земли, от производства предметов питания и потребления и мобилизуются для постройки машин и тяжелой индустрии. Но машинами питаться нельзя, отсюда голод, лишения, страдание и вымирание населения. Следует добавить, с такой же жестокостью проводилась индустриализация в Англии, та самая индустриализация, которую наблюдал Маркс и суровую необходимость которой он относил на счет «капитализма». И в этом обе системы тождественны.

Однако пункт тождества не стирает их различия, не уничтожает их противоположности: коммунизм не устраняет, но усугубляет зло индустриализации. Он не выполняет обещаний «социализма» и не есть социализм, ибо для Рассела социализм нераздельно соединен с демократией. Отсюда с необходимостью вытекает, что как раз пункт отношения к демократии, т. е. к праву, к личности, к свободе, обосновывает существенную противоположность двух систем. К сожалению, мы у Рассела этого вывода не находим, и потому у него отсутствует философское, метафизическое углубление идеи права, справедливости и свободы, без которого нельзя понять мировой конфликт двух форм индустриальной культуры.

Тем не менее Рассел обращает наше внимание на многие характерные черты современного индустриализма. Он отмечает то, что мы выше назвали «фетишизмом труда», указывает на полное непонимание смысла досуга, на исчезновение способности к созерцанию, на потерю чувства природы, чувства красоты, вообще связи с «космосом»... Смешно было бы сводить все это к «частной собственности на орудия производства». Мы видели ее уничтожение — и ни одна из негативных черт

индустриальной культуры не исчезла; напротив, они выступили еще сильнее. Индустриальная культура представляет собою сложный комплекс — экономический, юридический, научно-технический, антропологический, социально-психологический, моральный и религиозный. Его анализ составляет задачу современности. Рассел ее только поставил, но далеко не разрешил. Ему не хватает этического, религиозного и даже социально-философского углубления проблемы. При этом теоретический анализ в данном случае имеет в виду практическую задачу: разрешения внутреннего противоречия индустриализма, устранения его имманентного зла.



Отдел второй

КРИЗИС СОЦИАЛИЗМА

Глава одиннадцатая

ТРОЯКОЕ ЗНАЧЕНИЕ КАПИТАЛИЗМА И СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ПРОТЕСТА ПРОТИВ НЕГО



Мы установили, что «капитализм» и «социализм» тождественны в своем приятии и утверждении «индустриализма». И вместе с тем они противоречат друг другу и борются друг с другом. Индустриальная культура, несомненно, содержит в себе некое внутреннее противоречие, некий конфликт, но действительно ли оно сводится к столкновению «капитализма» с «социализмом»? Это первый вопрос, к которому мы теперь переходим; за ним следует второй вопрос: не соответствует ли противопоставление «социализма» и «капитализма» противопоставлению добра и зла нашей эпохи? И таким образом не выражает ли «капитализм» все зло индустриализма и не есть ли «социализм» уничтожение этого зла?

Последнее столетие рассматривало и оценивало всю социальную жизнь, цивилизацию и культуру через противопоставление: капитализм - социализм. Политики, философы, интеллигенция, пресса, толпа, пролетариат — употребляли эти категории, как нечто само собой разумеющееся. На самом же деле каждая из них предполагает для своего понимания анализ и оценку сложнейшей юридической и экономической структуры современного общества. Дилетант в области современной экономики и науки о праве судить о том, что такое «капитализм» и «социализм» и что означает конфликт этих двух форм, в сущности совершенно не может. Судят, однако, все и судят вкривь и вкось, отправляясь преимущественно от следующего массового комплекса: наш мир «весь во зле лежит», ибо он есть мир капитализма и «капитализм» есть его зло. Социализм требует избавления от этого зла, а потому означает «все высокое, все прекрасное». Каж-

дый и в любом обществе может заметить присутствие этого комплекса: всякое социально-политическое или даже морально-религиозное высказывание начинается с осуждения капитализма. Сочувствовать «капитализму» совершенно неприлично (русские капиталисты, например, никогда не сочувствовали капитализму), сочувствовать «социализму» похвально.

Беда только в том, что в этом массовом комплексе научное, то есть экономическое и юридическое значение терминов «капитализм» и «социализм» совершенно исчезло; они превратились в слоганы социального антагонизма, заряженные слепой ненавистью и слепыми надеждами. Вот почему социальный философ и диалектик не может не испытывать к ним некоторого отвращения. Эти слоганы пригодны для пропаганды, для массового внушения, для выражения коллективно-бессознательных комплексов, но с научной точки зрения они представляют собою сокрытие и извращение истины в силу своей двусмысленности, и даже многосмысленности¹.

Прежде всего необходимо различать два «капитализма», отрицающих и исключаящих друг друга, — и два «социализма», тоже отрицающих и исключаящих друг друга. Один капитализм — частно-правовой, ограниченный, демократический; другой капитализм — государственный, абсолютный, тоталитарный. Один социализм — антиавторитарный, анти тоталитарный, демократический; другой социализм — авторитарный, государственный, тоталитарный, антидемократический.

Это создает невероятную путаницу и не только научную, логическую, но моральную и политическую. Ведь эти «слоганы» являются оценками, призывами, постулатами, направлениями действия. Спор идет не о том, что и как называть, а о том, что и как делать. Для понимания проблемы во всей ее глубине следует еще добавить, что оба «капитализма» тождественны в своем принятии индустриализма и индустриального капитала, как безусловной ценности.

Таким образом мы получаем три значения «капитализма»:

1. Капитализм, как господство частного капитала с ограниченной монополией.

2. Капитализм, как господство тоталитарного капитала с абсолютной монополией.

¹ Зомбарт насчитывал несколько сот определений «социализма».

3. Капитализм, как господство индустриального капитала вообще.

И если «социализм» есть протест против «капитализма», преодоление зла «капитализма» (а в этом именно заключается весь его смысл и весь его пафос), то мы имеем три возможных значения протеста против капитализма:

1. Социализм, как протест против господства частного капитала. Это обычный, традиционный социализм как протест против частной собственности на орудия производства.

2. Социализм, как протест против господства тоталитарного государственного капитала. Это социальная демократия, только что осознавшая «тоталитарное государственное хозяйство», как врага № 1.

3. Социализм, как протест против власти индустриального капитала вообще, против самой сущности индустриализма и ее имманентного зла.

Такой проблемы никакие социалисты еще не ставили. Они еще никогда не сомневались в самой сущности индустриализма¹. А между тем проблема нашей эпохи, нашей культуры, состоит как раз в том, как преодолеть индустриализм, как сделать, чтобы человек не был раздавлен тяжелой индустрией. И эта проблема столь же социальная, как и индивидуальная: дело идет о спасении личности, и не только единичной, но и коллективной. Личность человека, личность народа, индустриализм грозит обратить в безличность, в аппарат, растворить в безличной «массе трудящихся».

Неспособность осознать, какой «капитализм» критикуется и во имя какого «социализма» он отрицается, приносит величайшее несчастье в социальной борьбе за лучшее будущее, за выносимое настоящее. Маркс думал, что он обличает частно-правовой капитализм с его «частной собственностью на орудия производства», и не сумел осознать, что в его критике отчасти открывается имманентное зло самой сущности индустриализма. Он предвидел, что в диалектике истории возникнет противопоставление двух враждебных форм капитализма, тождественных в своей индустриальной сущности, и что переход от частно-правового капитализма к тоталитарному

¹ Однако у Маркса, как мы показали в предыдущей главе, можно выделить критику самой сущности индустриализма, независимо от того, кто им владеет и управляет.

государственному будет не уничтожением, а обострением индустриального зла. Индустриализм эпохи ткацкого станка, первых паровых котлов и «laissez faire» совершенно не подозревал трагических проблем атомного века. Маркс и даже Ленин совершенно не подозревали того, что выйдет из «национализации орудий производства» и «диктатуры пролетариата». Тоталитарное государственное хозяйство в тоталитарном полицейском государстве с его концлагерями во всяком случае удивило бы Маркса, и еще неизвестно, на чьей стороне он оказался бы в современном мировом конфликте. Абсолютизм, «просвещаемый» марксизмом, мог ему и не понравиться. Однако именно к этому пришли марксисты-коммунисты, исходя из грандиозного заблуждения Маркса, будто уничтожение частной собственности на орудия производства и их национализация есть какой-то спасительный «социализм», сразу уничтожающий зло «капитализма». Как будто переход от частных и ограниченных монополий к абсолютной и тоталитарной монополии может уничтожить зло монополизма! Как будто индустриализация может устранить зло индустриализма!

Сейчас немногие социал-демократы (и, конечно, преимущественно русские) начинают это понимать: они принуждены признать, что «обобществление средств и орудий производства», социализация и национализация вовсе не есть главный и существенный признак «социализма», ибо вовсе не уничтожает сама по себе зла капитализма¹. Это признание подтверждает ту несостоятельность экономической концепции Маркса, которую мы здесь сумели обнаружить, ибо, по Марксу, конечно, «обобществление средств и орудий производства», т. е. социализация и национализация, есть альфа и омега социализма! Но если «социализм» не тождествен с обобществлением орудий производства, то и «капитализм» аналогично не тождествен с «частной собственностью на орудия производства». Установление этой истины содержит в себе уничтожение столетней марксистской рутины диалектических партий; все они воодушевлялись наци-

¹ См. Аронсон: «Социализм в наши дни». «Новый Журнал», Нью-Йорк, № 17. Николаевский: «Теоретическое завещание Гильфердинга», «Изд. Вестн.», Нью-Йорк. 3 февр., 1947. Автор признает: «Мы были живыми оптимистами... Мы не подозревали, что на базисе организованного хозяйства (т. е. национализации и социализации) будет построен чудовищный аппарат универсального насилия». Все эти признания имеют своей основой исследования Гильфердинга.

онализацией и социализацией и не умели иначе мыслить и разговаривать, как в категориях «капитализма» и «социализма». Теперь эти категории потеряли всякий определенный смысл и всякое научное значение¹. Если кто протестует против «капитализма» (а протестует почти каждый), то прежде всего следует спросить, против какого «капитализма» он протестует и во имя какого «социализма» он протестует, ибо ведь имеются три значения «капитализма» и соответственно три значения «социализма».

Так обнаруживается непригодность категорий «социализма» и «капитализма» для понимания сложности современного положения. Протест «социализма» против «капитализма» означает совершенно различные и противоположные установки сознания и направления действия. Мы больше не понимаем, что такое «социализм». Каждый из «социалистов» отрицает, что другой есть «социалист», и имеет на это серьезные основания. Трудно ведь утверждать, что Платон, Сен-Симон, Родбертус, Маркс, Ленин — не социалисты, что «национализация и социализация» — не социализм. И, с другой стороны, трудно признать, что «тоталитарное государственное хозяйство, враг № 1», есть как раз то, к чему стремились социалисты.

Мы открываем здесь глубочайшую противоположность между двумя «социализмами», она заключается в авторитарности и антиавторитарности, т. е. в их отношении к власти. Один утверждает в сущности идеал безвластной организации, другой отрицает возможность безвластной организации. Да и возможна ли она действительно? Если она возможна, то только в обществе святых и мудрецов², иначе говоря, в «царствии Божьем», и уж во всяком случае не в царстве индустриализма. Однако недостижимость идеала не уничтожает направления к нему: он может оставаться бесконечной задачей. Свободный социализм может сказать: мы признаем элемент власти и подчинения в организации, но мы требуем смягчения власти, гуманиза-

¹ Ибо авторитарный социализм есть государственный социализм, а государственный социализм есть государственный капитализм.

² Безвластная организация есть эсхатологический идеал абсолютной гармонии, абсолютной правды и справедливости. Справедливость есть «Любовь мудрого», по определению Лейбница. Поэтому мудрость и любовь должны царить в таком общении, оно будет «царством Божиим».

ции власти, ограничения власти элементом свободы и автономии. Без этого власть не может быть оправдана; и нужно помнить, что она есть нечто нуждающееся в оправдании. Но такое направление, такое отношение к власти возможно лишь в правовом демократическом государстве и через него. Поэтому, если антиавторитарный социализм не хочет быть утопическим анархизмом, то он необходимо принимает форму социал-демократии и утверждает, что реализация «социализма» возможна только в либеральной демократии и через демократию. Рассел и Гильфердинг одинаково утверждают: социализм нераздельно связан с демократией¹, и поэтому советский «коммунизм» не есть социализм. Антиавторитарный социализм в этом совершенно последователен: он исходит из свободы и автономии. Но Платон никогда не исходил из свободы, так же как и Сен-Симон и Ленин — и отрицал демократию. Оба признавали социализм и демократию несовместимыми. Ленин объявил социал-демократов «социал-предателями», ибо своим демократизмом они продают социализм. Свободу Ленин отрицал и философски и политически. Нельзя себе представить противоречия более глубокого, нежели то, какое существует между этими двумя «социализмами». Термин «социализм» здесь взаимно уничтожается.

Если мы сопоставим теперь эти два «социализма» с двумя им соответствующими «капитализмами», то мы заметим удивительную симметрию в двух парах противоположностей: два «капитализма» тоже противоречат друг другу как раз в вопросе свободы, власти, демократии: частно-правовой капитализм утверждает демократическую свободу; государственный капитализм ее отрицает и утверждает диктатуру и тоталитарное государство.

Мы получаем впечатление, что это противопоставление демократизма и антидемократизма, тоталитаризма и анти тоталитаризма, власти и свободы глубже и фундаментальнее, нежели потерявшее всякий точный смысл противопоставление «капитализма» и «социализма». Это оно разделяет сейчас мир на две враждебных половины, причем два социализма точно так же оказываются врагами, стоящими по обе стороны баррикады, как и два капитализма. Получается такое положение: по одну сто-

¹ Под «демократией» здесь, конечно, подразумевается настоящая демократия, а не «народная».

рону стоят демократический «капитализм» и демократический «социализм»¹ — по другую сторону: тоталитарно-государственный капитализм, совпадающий с государственным социализмом.

Подлинное и глубочайшее противопоставление существует между правовым, демократическим, либеральным государством — и тоталитарным, полицейским, диктаторным государством. Противоположение определяется отношением к свободе, утверждением или отрицанием автономии личности и автономии народа. Это противопоставление проходит вертикально через все ступени культуры: через хозяйство, право, государство, мораль, религию, определяет смысл и дух социальной и индивидуальной жизни, проникает до последних метафизических глубин. Только через него можно разобраться в этой грандиозной путанице, созданной слоганами «капитализма» и «социализма».

Что они потеряли всякий смысл и скрывают истинную сущность происходящего, это наконец начинает осознаваться: так, например, английский левый социалист, бывший друг Ленина, Виктор Голланц, пишет:

«Я сейчас более социалист, чем когда-либо раньше... но основная борьба наших дней не между капитализмом и социализмом, а между либеральной или христианской этикой, увенчанием которой должен стать социализм, — и тоталитаризмом во всех его формах»². Этих форм мы знаем три: фашизм, нацизм и коммунизм; наихудшая из них есть «коммунизм», то есть тот социализм, который построен в СССР. Другой социалист, старый друг Ленина Max Eastman, говорит о нем следующее: «Сталинизм не лучше, а хуже фашизма: он более жесток, более варваристичен, несправедлив и имморален, антидемократичен, не смягчен никакой надеждой, никаким колебанием». «Всего лучше было бы его назвать «суперфашизмом»³.

В силу этого пропагандное противопоставление фашизма и коммунизма, как двух полюсов, еще менее дает

¹ Конкретно: Соединенные Штаты и Англия; «Капиталисты» и «Социалисты», одинаково готовые защищать правовое государство и демократическую свободу.

² Victor Gollanez, *Our Threatened Values* («Наши угрожаемые ценности»), Лондон, 1946, стр. 156.

³ Max Eastman, *Stalin's Russia and the Crisis of Socialism*, 1940, page 82.

возможности разобраться в мировом конфликте, нежели противопоставления «социализма» и «капитализма».

Настоящая и решающая противоположность существует между ценностями либеральной христианской этики и тоталитарным коллективизмом, к которому принадлежит авторитарный социализм. Это правильно почувствовал Голланц, почему и назвал свою книгу: «Наши угрожаемые ценности».

К большой чести Артура Кестлера служит то, что он осознал (можно бы сказать: выстрадал) социально философскую истину современного трагизма. Конфликт и альтернативу, перед которой стоит мир, можно выразить так: абсолютная тирания против релятивной свободы. Социально-политическая противоположность «правизны» и «левизны» давно потеряла значение, ибо крайняя левая стоит за реакционный вождизм и тоталитарную диктатуру, — а свободу защищают консерваторы. Борьба «социализма» с «капитализмом» теряет смысл и значение, как потеряла смысл и значение война алой и белой розы, война христиан с мусульманами или война католиков с протестантами. Кестлер прав в том, что слоганы «капитализма» и «социализма» не пригодны для понимания современного мирового конфликта¹. То, что происходит сейчас, есть мировая гражданская война (холодная и горячая), совершенно не похожая на прежние войны, национальные и религиозные. Ее истинный смысл не так-то легко разгадать. Марксизм и коммунизм уверяет нас, что происходит мировая война с «капитализмом». Но спрашивается: с каким «капитализмом»? и во имя какого «социализма»? Эти слоганы двусмысленны и многосмысленны, за ними скрываются сложные и противоречивые идеологические и массово-психические комплексы, которые необходимо анализировать. Выше мы выявили три значения «капитализма» и аналогично три значения «социализма». Все эти значения надо иметь перед глазами, чтобы начать понимать смысл происходящего:

¹ Ценно отметить, что русский теолог и экономист проф. О. С. Булгаков высказал эту мысль о научной непригодности категорий капитализма и социализма еще в 1932 г.: «отвлеченные категории капитализма и социализма, столь удобные для демагогии, совершенно неприменимы, если их исследуем глубже в свете нашего сознания». «Существует только одна высшая ценность, в свете которой нужно оценивать экономические формы — это индивидуальная свобода в праве и хозяйстве» (*Bulgakoff Serge. "L'Ortodoxie". Paris. Alcan. 1932.*)*

«КАПИТАЛИЗМ»

1. Частно-правовой, либеральный.
2. Тоталитарный, монополично-государственный.
3. Капитализм в смысле индустриализма.

«СОЦИАЛИЗМ»

1. Социал-демократический, либеральный.
2. Тоталитарный, монополично-государственный.
3. Социализм в смысле протеста против индустриализма.

Сопоставление и противопоставление этих различных смыслов помогло нам установить противоречивое положение современного социализма: его протест против «капитализма» имеет разное и даже противоположное значение. Протест авторитарного социализма вообще лишен смысла, ибо он ведет к ухудшению, а не к улучшению; протест свободного демократического социализма может иметь смысл, ибо он ищет улучшения, но еще неизвестно, в чем это улучшение должно состоять. Если протест против «капитализма» сохраняет смысл, то он должен приобрести какое-то совершенно новое, творческое значение.

Вот то, что установлено предварительным анализом. Но это лишь начало. Анализ идет дальше и глубже. Социальная жизнь состоит из удивительных противоречий, из постоянного присутствия сочетаемых и несочетаемых противоположностей. Бросим взгляд на нашу таблицу и постараемся исследовать, как и в чем сочетаются и не сочетаются друг с другом эти шесть социальных категорий. Теория сочетаний требует, чтобы каждая была сопоставлена с каждой. Мы получим синтез и анализ, сопоставление и противопоставление, которые удивительным образом осветят нам многие странные явления современности и рассеют многие заблуждения.

Три категории социализма противостоят и, по-видимому, противоречат трем категориям капитализма. Необходимо исследовать эти противоречия, в чем они состоят и разрешимы ли они. Проблема усложняется тем, что не только категории «капитализма» противоречат соответствующим категориям «социализма», но и «социализмы» различного значения противоречат друг другу, — точно так же, как и «капитализмы» различного значения. Мы получаем настоящую диалектику; между противоположными утверждениями начинается диалог.

Социализм по существу своему противоречит капитализму, он есть протест против капитализма. Для выяснения различных и даже противоположных смыслов этого протеста необходимо спросить, кто протестует, против чего протестует и во имя чего протестует.

1) Протест против кап. 1

Обычный, традиционный протест «социализма» есть протест против «частной собственности на орудия производства», протест против частного-правового либерального капитализма (К. 1). Кто протестует? Протестуют оба социализма: социал-демократический, либеральный (С. 1) и диктаторный, тоталитарно-властный (С. 2). Эта формальная общность протеста создает иллюзию солидарности различных видов социализма, объясняет массовую психологию «товарищества», которая долго вводила в заблуждение социал-демократов, лейбористов и даже синдикалистов, и продолжает действовать и сейчас в странах, еще не испытавших коммунистической диктатуры. «Против чего» направлен протест — это у всех перед глазами, скажут: «против буржуазии», и это как будто весьма понятно; протестуют против общего врага. Но «во имя чего»? Это долго оставалось в тени и только теперь уясняется: социал-демократия протестует во имя последовательного расширения всех свобод, добытых правовым демократическим строем, во имя освобождения от монополии, экономической и политической, во имя антиавторитарной организации; авторитарный социализм, напротив, протестует во имя экономической и политической власти, требующей прежде всего уничтожения «буржуазной» демократии со всеми ее свободами (Ленин).

Здесь противоречие становится явным, и «товарищи» превращаются в злейших врагов. К сожалению, это «во имя чего» осознается слишком поздно. Массовое сознание привыкло думать просто: «во имя всего высокого, всего прекрасного».

2) Протест против кап. 2.

Он направлен против тоталитарно-монопольного государственного капитализма (К. 2). Кто протестует? Авторитарный «коммунистический» социализм, очевидно, протестовать не может, ибо он и есть монополичный государственный капитализм (С. 2 совпадает с К. 2), само противопоставление «капитализма» и «социализма» всецело уничтожается. Зато против «госкапитализма» со всей силой протестует социал-демократия; он есть для

нее «тоталитарное государственное хозяйство, враг № 1» (Гильфердинг); но не только она, вместе с ней протестует частно-правовой, либеральный капитализм (К. 1 против К. 2). Во имя чего? Оба во имя своего понимания идеала свободы индивидуальной и социальной. Но здесь существует различие, быть может даже расхождение: социал-демократия требует свободы политической, но также свободы экономической, свободы от нужды и нищеты. Либеральный капитализм (К. 1) требует прежде всего сохранения свободы политической, готов содействовать освобождению от тоталитарной «социализации и национализации». Притом «сохранение» свободы политической есть консервативный момент, поэтому к протесту против коммунистического госкапитализма присоединяются и консерваторы. Кёстлер прав: консерваторы защищают свободу, и притом вместе с либералами и социал-демократами. Получается нечто удивительное и парадоксальное: старый привычный враг — частный капитализм и давно осмеянный и сданный в архив «либерализм», и даже всегда непопулярный консерватизм, оказываются в союзе с социал-демократией против другого социализма — социализма Платона, Сен-Симона, Маркса, Ленина и Сталина. Всякому теперь ясно, что не «капитализм» и «социализм» разделяют сейчас мир на две половины.

Это странное и непривычное положение вызывает ряд психологических и логических ошибок и непониманий. Они объясняются неумением установить соотношение противоположностей. Его можно выразить формулой: Кап. 1 + Соц. 1 против Кап. 2 + Соц. 2 (см. выше таблицу). Союз частного капитализма с социал-демократией может смущать обе стороны (как смущает английских лейбористов американский капитализм). Психологически неизбежно появляется чувство, не есть ли авторитарный социализм (С. 2) брат и товарищ демократического социализма (С. 1); оно продолжает действовать в Италии и даже во Франции. Общая традиционная прививка марксизма, свойственная социалистическим партиям, тоже действует в этом направлении. Честным и прямолинейным «социалистам», живущим в правовой обеспеченности либерального западноевропейского государства, казалось, всего важнее направлять свой протест против своего домашнего частного капитализма и иметь где-то далекого и мало понятного, но мощного союзника в лице марксизма-ленинизма. Даже такой независимый мыслитель, как

Бердяев, больше всего на свете боялся оказаться в союзе с «капиталистами» и консерваторами; живя в атмосфере свободы, он перестал замечать, что они всё же защищают его жизнь и свободу. В силу никогда не изжитой прививки марксизма, его протест против марксизма-ленинизма оставался бледным и как бы сконфуженным и никогда не поднимался до морального негодования, которого можно было ожидать от «философа свободы».

В противоположность всем этим смещениям и традиционным комплексам, свойственным массовой психологии, русским социалистам-демократам (С. 1) принадлежит заслуга осознания того, что С. 2, авторитарный, «коммунистический» социализм, есть тоталитарное государственное хозяйство в тоталитарном государстве, враг № 1. Их традиционная вражда к капитализму несколько не помешала в этом, ибо они осознали, что «коммунистический» социализм есть тоталитарный «госкапитализм». Иначе говоря, С. 2 и К. 2 — тождественны и представляют собой единый «Капитало-коммунизм». Его одинаково можно ненавидеть, как в силу либерального отвращения к социализму (особенно к С. 2), так и в силу социалистического отвращения к капитализму (особенно к К. 2).

Отсюда, несмотря на все колебания, сомнения, непонимания и сознательное затемнение пропаганды, формула Соц. 1 + Кап. 1 против Соц. 2 + Кап. 2 остается неизменной. Общий враг, «капитало-коммунизм», соединяет всех: социал-демократов, либералов и консерваторов. Неправда, будто отрицание неспособно соединять: напротив, отрицательные суждения суть самые сильные и очевидные. Необходимость «освободиться от цепей» сразу соединяет всех, независимо от того, ради чего они ищут спасения и освобождения¹. Процесс истории, процесс творческой свободы, совершается не иначе, как через отрицание и преодоление. Но неправда также, будто только отрицание соединяет врагов «капитало-коммунизма», их соединяет неискоренимый рефлекс свободы, утверждение автономии личности и автономии народа, постулат свободного творчества — самое положительное, что есть в человеке. Конкретнее: их соединяют положительные ценности тысячелетней культуры и прежде всего ценность либерального пра-

¹ «Русскому народу нечего терять, кроме цепей, а приобрести он может всю Россию и свободное общение со всем миром» — вот пример мощного отрицания.

вового государства, открывающего возможность свободного творчества с его бесконечным горизонтом.

После преодоления грандиозной аберрации Капитало-Коммунизма (Соц. 2 + Кап. 2), после действительного мирового освобождения от него, неизбежна конечно новая дифференциация социализма, либерализма и консерватизма, — но она может и будет протекать в сфере обеспеченной правовой свободы. При этих условиях противоречия и разрешения противоречий примут форму свободной диалектики, разговора, спора и соглашения — в отличие от иного разрешения конфликтов: при помощи подавления, террора, тирании и свержения тиранов.

Однако общий протест против капитало-коммунизма есть нечто новое для каждого из протестующих и требует от них новых установок и отречения от старых предрассудков: старый консерватизм так же невозможен, как и старый либерализм и старый социализм. Все они пережили внутренний кризис в связи с мировым кризисом. Жить, действовать и бороться за лучшее будущее можно сейчас только не социализмом и не либерализмом. Между ними возможен и ценен разговор; напротив, никакой разговор с тоталитарным коммунизмом невозможен ввиду отсутствия общего принципа ценностей, общего принципа добра и зла.

3) Протест против Кап. 3.

Он означает протест против самой сущности индустриализма. Но смысл и значение этого протеста составляет совершенно новую, неисследованную проблему: неизвестно, кто протестует, против чего и во имя чего протестует. Прежде всего кажется, что никто не протестует — все принимают индустриальную революцию начала 19 века и современную технику и индустрию, как нечто неотъемлемое, само собою разумеющееся. В этом совпадают «капиталисты» и «социалисты», либералы и консерваторы. Но далее начинает казаться, что в каком-то смысле все протестуют, ибо как же не чувствовать негативных сторон индустриализма?

Однако если спросить, против чего и во имя чего протестуют, мы опять получим совершенно противоречивые ответы и в сущности полное незнание. Нельзя же в самом деле протестовать против научной техники и индустрии во имя возвращения к примитивному крестьянскому и ремесленному быту, как это предлагали Толстой и Ганди. Но еще бессмысленнее протестовать во имя тоталитарной индустриализации.

Мы стоим здесь перед грандиозной проблемой кризиса индустриальной культуры. Эта проблема едва еще осознана. И прежде всего важно выяснить, кто может ее осознать. Либеральный социализм и социальный либерализм и даже новейший консерватизм способны по крайней мере поставить и понять проблему. Ее совершенно не понимает и не может понять современный Капитало-Коммунизм, просто потому, что для него не существует протеста против индустриализма, всюду и везде он движется под флагом тоталитарной индустриализации (в СССР, в Китае, у сателлитов).

Наш анализ установил, что капитализм в трех возможных значениях вызывает протесты, имеющие совершенно различный смысл и исходящие от различных субъектов, объединенных различными идеологиями. Протесты социал-демократов, либералов и даже консерваторов направлены различно и имеют различный смысл, но все же взаимно понятны и делают возможным разговор, допускают даже объединение. Совершенно отдельно стоит протест, исходящий от авторитарного социализма (С. 2): он во всех смыслах иллюзорен. 1. Против К. 1 он протестует во имя К. 2, то есть во имя более мощного, тоталитарного госкапитализма. Такой протест лишен смысла. 2. Против К. 2 он протестовать не может, ибо он с ним совпадает (С. 2 = К. 2). 3. Против К. 3 он тоже протестовать не может, ибо тоже с ним совпадает (С. 2 есть индустриализм).

Таким образом протест авторитарного социализма (С. 2) против зла «капитализма» лишен всякого смысла и значения; собственно этого протеста даже вовсе и не существует. Такой «социализм» всецело наследует индустриальный капитал и делает его монополию тоталитарной.

Глава двенадцатая

КРИЗИС СОЦИАЛИЗМА

Авторитарный социализм, строяемый коммунистической партией, приводит к тоталитарному государственному хозяйству в тоталитарном государстве (к «врагу № 1»). В его лице социализм свидетельствует против самого себя: если это есть социализм, то социализм должен быть отброшен, как злая бессмысли-

ца, как грандиозное заблуждение. Если же социализм хочет сохранить смысл и значение, то он принужден утверждать, что это не есть социализм. В этом состоит кризис современного социализма: мы больше не знаем, что такое «социализм». Существует два социализма, отрицающих и исключаящих друг друга:

1. Социализм, отвергающий принципы либеральной демократии, утверждающий диктатуру и тоталитарное государство.

2. Социализм, утверждающий принципы либеральной демократии, отрицающий диктатуру и тоталитарное государство.

Первый создает тоталитарное государственное хозяйство; второй отвергает тоталитарное государственное хозяйство.

Каждый из двух «социализмов» считает своего антитепой лжесоциализмом, предателем социализма. Какой же из них есть истинный социализм и имеет право так именоваться? Дело решается, как видно из их определений, отношением к демократической свободе и к плановому хозяйству; рассмотрим то и другое. Верно ли, что «социализм» нераздельно связан с демократией, как это утверждают социал-демократы, и что там, где нет демократической свободы, там нет и «социализма»?

Вопрос этот не решается так просто, ибо есть серьезное основание утверждать прямо обратное, именно: полную несовместимость социализма и демократии, социализма и свободы. Замечательно при этом, что такая несовместимость утверждается как с социалистической, так и с демократической стороны. Ее утверждал отец социализма и коммунизма — Платон; ее уже 100 лет тому назад с большой силой формулировал либерал и демократ Токвиль: «Демократия расширяет сферу индивидуальной свободы — социализм ее ограничивает; демократия признает за каждым самобытность — социализм деградирует каждого до простого номера... демократия ищет равенства в свободе, а социализм — в принуждении и закрепощении»¹.

¹ Речь в Конституанте 12 сент. 1848 г. Столетие спустя американец, живший 12 лет в России и специально изучавший коллективизм в Германии, Италии и СССР, скажет следующее: «Изначальный путь социализма не есть путь к свободе, но путь к диктатуре и беспощадной гражданской войне; социализм, который осуществляется и сохраняется демократическими средствами, есть утопия» (*W. H. Chamberlin. A False Utopia. 1937, st. 202--203*).

Наконец, такие радикальные противники капитализма и социальные революционеры, как Бакунин и Прудон, тоже утверждали несовместимость социализма и коммунизма с какой-либо свободой. Социализм «коммунистического манифеста», по их мнению, необходимо приобретал форму «коммунизма». Бакунин заявлял: «Я ненавижу коммунизм, потому что он отрицание свободы, а я не мыслю человечество без свободы». Прудон говорит: принцип коммунизма есть диктатура — диктатура индустрии, диктатура торговли, диктатура мысли, диктатура социальной жизни и частной жизни, диктатура — везде. Коммунизм неизбежно приводит к абсолютизму, и тщетно указание на то, что это абсолютизм переходный, переход этот вечен, *la transition est éternelle*.

Коммунизм есть полицейская организация индустрии (293). В коммунизме невозможна никакая свобода. В нем будут существовать только государственные газеты (300), иначе говоря, только «госиздат»¹.

Герцен точно так же сознавал противоречие социализма и свободы. Он предвидел, что революционный социализм обойдется без всякой политической и гражданской свободы, и предвидел, что из этого получится: «Социализм, который хотел бы обойтись без политической свободы, без равноправия, быстро выродился бы в самодержавный коммунизм»². Он предвидел, что социализм примет форму реакционного самодержавия и против него неизбежно возникнет новое восстание свободы: «Социализм разовьется во всех своих фазах до крайних последствий, до нелепости. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик страдания и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущей, нам неизвестной революцией»³.

Достоевский всегда утверждал, что социализм противоречит человеческой свободе во всех ее формах, начиная от инстинктивной свободы произвола до высшей духовной свободы совести и мысли: когда будут построены

¹ Цитировано по изданию *Proudhon. Oeuvres Compl. Paris, 1923. Ed. M. Rivière. Vol. II. Прудон употребляет термины «социализм» и «коммунизм» как равнозначные (напр., 280), для него коммунизм и социализм в конце концов совпадают: «Коммунизм есть фатальный конец социализма» (284).*

² Герцен. Собр. Соч., т. 20, стр. 136.

³ Герцен. Собр. Соч., т. 5, стр. 121.

«дворцы социализма», непременно восстанет «господин с ретроградной физиономией» и скажет: «А что, господа, не послать ли нам к черту все эти хрустальные дворцы социализма «единственно для того, чтобы по своей глупой воле пожить»*. Достоевский пророчески предвидел, что построение социализма примет форму «Великой Инквизиции», форму тоталитарного властвования, уничтожающего всякую духовную свободу, властвования, исходящего от «великого и страшного духа». Кризис социализма, как предсказывал Достоевский, возникнет при самом построении социализма: «Дай всем этим современным высшим учителям полную возможность разрушить старое общество и построить новое, то выйдет такой мрак, такой хаос, нечто до того грубое, слепое, бесчеловечное, что все здание рухнет под проклятиями человечества прежде, чем будет завершено... Раз отвергнув Христа, ум человеческий может дойти до удивительных результатов»¹. Внутреннее противоречие социализма выражено словами Шигалева: социализм обещает абсолютное освобождение и приходит к абсолютному рабству.

Что касается Толстого, то всякому ясно, что социализм «Коммунистического манифеста», с его социальной революцией, диктатурой, насильственной экспроприацией и государственным хозяйством, ему совершенно неприемлем, ибо революция, диктатура, насилие и государство суть для него величайшее зло. Трудно заставить Толстого тащить триумфальную колесницу коммунизма. Больше того, всякий другой социализм, всякая «социал-демократия» и всякие социалистические партии для него также неприемлемы, ибо он отрицает всякую государственную власть и всякую политику. «Социализм» есть проблема организации права и государства, но христианский анархизм Толстого, с его идеей непротивления, отрицает право и государство².

Следует ли еще напоминать, что Ленин отрицал совместимость социализма и демократии, и не без основания, ибо демократия может во всякое время отменить

¹ Дневник Писателя. 1873 г. Эти «удивительные результаты» изображены в «Легенде о Великом инквизиторе». Последний отказывается от человеческой свободы и потому отказывается от Христа, ибо «где Дух Господен — там свобода». Он прямо признает: «Мы не с Тобою, а с Ним».

² Наконец, Толстой отрицает индустриализацию и видит спасение в «опрощении» и в возвращении к крестьянскому быту.

социализм; а потому социализм должен прежде всего отменить демократию, разогнать учредительное собрание, разбить машину либерального правового государства там, где она уже действует, и признать «социал-демократов» социал-предателями. Ленин, конечно, прав в том смысле, что при настоящей демократии весь русский народ проголосовал бы «свободу торговли» и стал бы развивать частно-правовой капитализм, который действительно мог бы догнать Америку. Никакой «социализм» в духе Коммунистического манифеста в России, конечно, не был бы построен.

Что может ответить на эту критику социализма социал-демократизм? Прежде всего он признает, что все сказанное верно: такой «социализм», конечно, несовместим со свободой и демократией¹. Социал-демократия его критикует и отвергает не менее либералов и консерваторов. Но она утверждает, что это лжесоциализм. Существует другой социализм, который осуществляется демократией и через демократию. Английский лейборизм есть именно такой социализм. Да и вся «социал-демократия» в правовом государстве была и остается таким социализмом. Еще Энгельс под конец жизни говорил, что социалисты могут отлично существовать и процветать в либеральном правовом государстве и именно здесь работать для осуществления своего социализма². Однако существование социалистических партий в демократии и через демократию, равно как и их «социалистическая» активность здесь, нисколько не доказывают совместимости социализма и демократии, социализма и свободы. Возможно уничтожение демократии демократическим путем, как это сделал Наполеон III или Гитлер. Демократической свободой можно пользоваться для уничтожения свободы и демократии. Именно так поступает коммунистическая партия во Франции и Италии. Ее принципиальная несовместимость с демократией очевидна³. Но тот же принципиальный вопрос может быть поставлен «социал-демокра-

¹ Это доказано и в теории, и в предвидении, и на опыте.

² «Ирония истории состоит в том, что мы, «революционеры» и «мятежники», гораздо лучше процветаем при законных средствах, чем при незаконных и при восстании. Законность нас вовсе не убивает, напротив, в ней мы выглядим весело, как сама вечная жизнь» (Энгельс. Цитата приведена В. Черновым. Сборник «За Свободу», июль, 1947 г.).

³ Изумительно, что фашистская партия (и «нацизм») исключается из либеральной демократии, а коммунистическая в нее включается. Один из абсурдов массовой психологии.

тии» и лейборизму: не есть ли их постепенное и гуманное осуществление социализма демократическими средствами не что иное, как постепенная и гуманная ликвидация демократической свободы, постепенное вытеснение либерализма социализмом? Именно это утверждает Науек в своей книге «Road to Serfdom» (обращенной прежде всего к Англии): Социализм и коллективизм всех видов неизбежно становится «путем к рабству». Сталин сказал лейбористам, его посетившим: «Мы осуществляем один и тот же путь к социализму, только у нас он более суровый, зато и более короткий; а у вас более мягкий, но и более длинный». Леон Блюм утверждал: «У социалистов общие цели с коммунистами, но различные пути к ним». Мало приятное истолкование демократического «социализма»!

Правда, в столкновении свободного социализма с тоталитарно-властным («социал-демократии» с «нацизмом» и коммунизмом) все симпатии культурного и свободного человека будут конечно на стороне свободной социал-демократии, но это лишь в том случае и постольку, поскольку она сохраняет абсолютную верность идеалу свободы и пойдет к нему правовым демократическим путем. Нормативный примат должен принадлежать демократии, а не социализму (что, собственно, уже выражено в термине «социал-демократии»). При этих условиях социал-демократия может делать и делает много ценного в смысле освобождения от нужды и социальной зависимости, в смысле восстановления и возвышения достоинства человека; но социализм ли все это? А главное, она не может сделать ничего окончательно вредного, непоправимого и несправедливого, ибо все ее неудачные и чрезмерные «социализации и национализации» могут быть во всякое время отменены демократией. Но как раз из того, что демократия всегда может отменить свой «социализм», вовсе не следует, что социализм нераздельно связан с демократией или демократия с социализмом; следует как раз обратное: демократия может существовать и без социализма и социализм может существовать без демократии. Они могут вступить в конфликт и социализм может противоречить демократии. Бесполезно это отрицать: такой конфликт мир как раз сейчас и изживает — конфликт принудительно организованного коллективизма с либеральной демократией. Бесполезно утешать себя тем, что «это не социализм»; неудачная операция есть все же операция.

Мы хорошо знаем, что такое авторитарный социализм, он имеет за собою тысячелетнюю традицию социалистических учений и был реализован на практике в трех формах на наших глазах; мы знаем, что он не совместим со свободой и демократией. Но мы совершенно не знаем, каким будет тот «социализм», который даст нам честное слово соблюдать свободу и демократию (и не знаем, сможет ли он сдержать это слово): будет ли он синдикализмом, анархизмом, кооперативным движением, развитием свободных рабочих союзов или просто социальным реформизмом в либеральной демократии? Наконец, захочет ли он остаться «марксизмом» и сохранить связь с Коммунистическим манифестом, или от него отречется?

В этом состоит современный кризис социализма: мы не знаем, что такое «социализм»; мы знаем, что такое «ложный социализм», но мы не знаем, что такое «истинный социализм». Необходимо идти дальше и искать решения проблемы. До сих пор мы рассматривали политическую сторону проблемы, отношение социализма к свободе и демократии. Но еще важнее, быть может, окажется экономическая сторона, отношение социализма к плановому хозяйству, к «обобществлению орудий производства».

Установлено, что авторитарный социализм, проводя полное «обобществление орудий производства», т. е. последовательную социализацию и национализацию, создает тоталитарное государственное хозяйство; напротив, демократический социализм отвергает тоталитарное государственное хозяйство, как врага № 1. Но такое хозяйство есть не что иное, как последовательно проведенная полная социализация и национализация. Отказываясь от него, приходится отказаться от социализации и национализации. Вот где вскрывается подлинный кризис социализма: «истинный социализм» принужден отказаться от «социализации». Осознание этого кризиса во всей громадности его значения составляет заслугу русских социалистов. Все их дискуссии посвящены этому кризису и исканию выхода. Проблема, поставленная Гильфердингом, продолжает разрабатываться. Мы уже упоминали об интересных статьях Аронсона и Николаевского. (См. выше.) Остановимся на них несколько подробнее. Оба автора представители свободного, демократического, идеалистического социализма. Аронсон с большой смелостью мысли прямо исходит из того, что «в наши дни»

мы в сущности не знаем, что такое «социализм»¹: этот термин сейчас означает бесконечно многое и бесконечно различное, существуют сотни определений социализма. Сущностью социализма до сих пор считалось обобществление орудий производства, т.е. социализация и национализация, но от социализации и национализации придется отказаться, если она приводит к «чудовищному аппарату универсального насилия» (эту мысль высказывает и Николаевский). Такое высказывание означает, что «социал-демократии» придется отказаться от марксизма, ибо, по Марксу, конечно, полная социализация средств и орудий производства есть альфа и омега социализма и русские большевики в этом смысле имеют право считать себя единственными последовательными социалистами-марксистами.

Мы уже видели, как Николаевский выражает ошибку основного общепризнанного, традиционного социализма: «Мы были наивными оптимистами» и не подозревали, что организованное (т.е. социалистическое) хозяйство примет форму чудовищного универсального насилия (см. выше). Менее наивные и более значительные умы это, однако, отлично предвидели (см. выше). Ошибка действительно немалая, она дорого стоила человечеству и, главное, еще продолжает действовать. Теоретически она означает вот что: «обобществление орудий производства», «экспроприация экспроприаторов», «диктатура пролетариата» и уничтожение капиталистов вовсе не уничтожает зла капитализма, не уничтожает эксплуатацию, не освобождает пролетариата и человечества. И вместе с тем это ошибка не каких-то отдельных наивных оптимистов, а ошибка основной социалистической догмы, ибо та страшная тирания, которая получилась, есть, по справедливому признанию Николаевского, все же несомненный результат «построения общества в соответствии с принципами социализма — в том виде, как он стал идеалом рабочего движения и закреплён в программах всех социалистических партий 19—20 столетий»². Таким образом, те «принципы социализма», кото-

¹ Аронсон. «Социализм в наши дни», Новый Журнал, Нью-Йорк, № 17.

² Соц. Вестн. № 1—2, 3 февр. 1947 г., стр. 19. Николаевский думает, однако, что вовсе не доказано, будто «организованное хозяйство» необходимо требует такого построения общества в соответствии с таким социализмом. Мы, напротив, думаем, что властно-организованное центральное плановое хозяйство необходимо принимает форму «тотали-

рыми руководились все социалистические партии нашего времени, оказались абсолютно ложными. И притом они продолжают действовать и угрожать миру. Трудно сильнее выразить кризис «социализма».

В этом отношении чрезвычайно ценной является та цитата из Каутского, которую приводит Аронсон в своей статье: «Строго говоря, не социализм составляет нашу конечную цель, а устранение всякого рода эксплуатации и угнетения, будут ли они направлены против одного, или другого класса, партии, пола или расы... Если бы нам доказали, что освобождение пролетариата и человечества целесообразнее всего может быть достигнуто на основе частной собственности на средства производства, как это допускал Прудон, то мы должны были бы выбросить социализм за борт, нисколько не отказываясь от нашей конечной цели. Мы обязаны были бы это сделать как раз в интересах этой конечной цели»...¹

С такой конечной целью всеобщего освобождения от всяческого угнетения согласятся абсолютно все: социалисты, анархисты, либералы и консерваторы; христиане и еврейские пророки; позитивисты и идеалисты. Ведь она выражена в словах «свобода, равенство и братство», или просто: «все высокое, все прекрасное»; но ведь вопрос именно в средствах: является ли социализация и национализация средством всеобщего освобождения?

И вот, когда вопрос так поставлен, становится очевидным, что частная собственность остается гораздо более целесообразной в смысле освобождения, нежели тоталитарная социализация и национализация. На основах частной собственности на средства производства в либеральной правовой демократии (например, в Америке) существует бесконечно большая свобода и бесконечно меньшая эксплуатация, нежели в стране «построенного социализма». Как раз Прудон со своим отвращением к социализму и коммунизму оказался прав, а не «Коммунистический манифест».

Слова Каутского ценны своей честностью и идеализмом; кроме того, они предвидят грядущий кризис социализма, но самое важное в них — это признание того, что

тарного государственного хозяйства» (врага № 1), и это вполне доказано и теоретическим предвидением, и опытом трех форм коллективизма. Другая форма хозяйства есть **свободно-организованное** хозяйство свободного обмена и свободной конкуренции, но оно отрицается социализмом. А неорганизованного хозяйства вообще не существует.

¹ Нов. Журн., Нью-Йорк. № 17, стр. 172.

социализм не есть цель, а есть совокупность средств; только свободная личность есть самоцель. Поэтому «освобождение пролетариата и человечества» можно поставить перед собой как конечную цель, как идеал («к свободе призваны вы, братья»), но это еще вовсе не социализм; социализм есть утверждение тоталитарной социализации и национализации средств производства, как единственно верной системы средств для достижения высокой цели всеобщего освобождения. И вот оказывается, что эта система средств не дает никакого «освобождения», наоборот, является средством полного закрепощения, прежде всего пролетариата, а затем и вообще человечества. Отсюда неумолимо честный вывод Каутского: «если это так, мы обязаны выбросить социализм за борт в интересах конечной цели освобождения». Именно это и утверждали Прудон, Бакунин, Герцен, Достоевский. Вслед за ними и всякий истинный «социалист-демократ», исходящий из идеи свободы личности и свободы народа, обязан отказаться от тоталитарной социализации и национализации, приводящей к государственному социализму, к тоталитарному подчинению, к потере личной свободы.

И нечего утешать себя тем, что «это не социализм», что тотальная социализация и уничтожение частной собственности на средства производства не есть «существенный признак социализма». Каутский думает как раз обратное: это и есть сущность социализма. Сущность социализма с неумолимой ясностью выражена в следующих словах Коммунистического манифеста: «Весь капитал и все орудия производства централизуются в руках пролетарского государства»¹. Такой социализм, под преимущественным влиянием марксизма, утверждался в сущности всеми социалистическими партиями нашей индустриальной эпохи и всеми пролетарскими массами.

Это и есть социализм. Отказаться от тотальной социализации и национализации — значит отказаться от социализма. «Выбросить за борт» — по слову Каутского — придется именно «социализм», а не что другое; и это ради конечной цели всеобщего освобождения. Отказываясь от социализма, говорит он, мы

¹ Достаточно продумать это определение, чтобы сделать прямой и необходимый вывод тоталитарной национализации, монопольного государственного капитализма, или тоталитарного государственного хозяйства в тоталитарном государстве.

несколько не отказываемся от этой конечной цели. Значит, конечная цель не есть социализм, и социализм не есть конечная цель. Больше того, социализм противоречит конечной цели: «социализм» исключает «освобождение», и «освобождение» исключает социализм.

Вот почему абсолютно неверно, как мы уже неоднократно и подробно выясняли, определять социализм через конечную цель. Всеобщее освобождение и устранение всякой эксплуатации, как идеал, одинаково может быть признано всеми (едва ли кто захочет принципиально отстаивать угнетение и порабощение). Более того, радикальные либералы могут отрицать социализм во имя того же самого идеала. Определение социализма через конечную цель приводит к сотням противоречивых, пустых и сентиментальных формул, вроде, например, формулы Е. Юрьевского: «Не изменение титула собственности, а улучшение жизни десятков миллионов и есть социализм». Еще лучше определение Хераскова: «Социализм есть общество благородных»*. Мы видим, как понятие социализм расплывается в «улучшение жизни», в общее благо, во «все высокое, все прекрасное», в маниловщину, мечтающую построить «Храм Дружбы»... Нельзя определять социализм через его прекрасную цель и добрые намерения; нельзя определять медицину, как пожелание «доброего здоровья». Весь вопрос идет о средствах, а не о целях.

Кризис современного социализма есть кризис средств, а не кризис целей: высокие цели остаются незыблемыми, в них никто и не спорит. «Научный социализм» Маркса указывал определенные научные средства для достижения этих целей, и средства оказались негодными, от «научного социализма» приходится отказаться. Остается ли какой другой социализм — мы не знаем. Но мы знаем, что он не имеет права именоваться социализмом в силу одной только ссылки на высокие цели освобождения; он должен указать новые средства для их реализации. И тогда только будет ясно, окажутся ли эти средства «социализмом». Конечная цель всеобщего освобождения не предрешает этого вопроса: она ставится для всех и не составляет ничьей монополии, менее всего монополии социализма.

Несмотря на все это, склонность определять социализм через конечную цель и называть эту конечную цель «социализмом» продолжает существовать. Даже такой тонкий и честный мыслитель, как Гильфердинг, к этому

склоняется. Он ставит вопрос: Почему большевизм не есть «социализм»? (несмотря на его марксизм, на его уничтожение частного капитализма и национализацию орудий производства); и отвечает: А потому, что социализм должен быть уничтожением эксплуатации. Иначе говоря, существенным признаком социализма является не уничтожение частного капитала и не социализация средств производства (как это утверждали в сущности почти все социалистические системы и все опыты их осуществления), а общехристианская и общечеловеческая конечная цель, которую Кант формулировал, как обращение с личностью, как самоцелью*. Но что если устранение эксплуатации и обещание всеобщего освобождения вообще недостижимо социалистическими средствами, т. е. изменением форм собственности, изменением хозяйственно-политической структуры общества?

Мы имеем перед собою такой грандиозный опыт тоталитарной социализации и национализации, имеющий за собой славу первого опыта построения социализма в мире. Он приводит к полной потере свободы и к наибольшей эксплуатации. К этому новому социально-историческому факту возможны три отношения:

1. Можно сказать: это и есть социализм, обнаружилось полное банкротство социализма, ибо он приводит к эксплуатации.

2. Можно сказать: это не такой социализм, обнаружилось банкротство авторитарного социализма, ибо он приводит к эксплуатации.

3. Можно сказать: это вовсе не социализм, ибо он приводит к эксплуатации.

Враги социализма утверждают первое, друзья социализма утверждают третье. Здесь наглядно видно, что отношение к эксплуатации вовсе не решает вопроса о социализме: на основании той же «эксплуатации» утверждается, что «это есть социализм» и «это не есть социализм». Все три согласны в своем отношении к эксплуатации и несогласны во всем остальном.

Верные друзья социализма, утверждающие, что «это вовсе не социализм», заслуживают полного сочувствия в смысле их морального негодования. Но научно они не правы: авторитарный социализм всегда был самой основной и самой влиятельной формой социализма. Кроме того, для них существует серьезное затруднение: утверждая, что «это вовсе не социализм», они должны все-таки сказать, что же это такое; что такое этот монстр

тоталитарного государственного хозяйства (враг № 1)? Не есть ли он не что иное, как тоталитарная социализация и национализация?

Враги социализма, утверждающие первое: «это и есть социализм» — правы, и в этом утверждении, и в связанном с ним осуждении. Но они не правы в том, что только это есть социализм, и никакого другого не существует. Это не может быть доказано. Таким образом, остается только второе утверждение, которое можно признать научно верным: авторитарный социализм приводит к эксплуатации, значит, это не такой социализм, какой утверждается социальной демократией. Верным остается фундаментальное противопоставление авторитарного и антиавторитарного социализма, какое современная социал-демократия (в широком смысле этого слова) должна максимально углубить и осознать для сохранения своей чести, своего достоинства, своей миссии, даже своего права на существование: противопоставление властного и свободного социализма, социальной тирании и социальной свободы, уходит в глубину психологическую, моральную, даже религиозную. Оно приводит к противопоставлению властной субординации и свободной координации, как социальных принципов, как двух противоположных направлений социального движения, как двух теорий права и государства, как двух мирозерцаний.

Невозможно отрицать существование двух социализмов, или, точнее, двух форм социального движения, ни теоретически, ни исторически. Важно только осознать их принципиальную несовместимость, которая далеко не всем понятна. Важно осознать, что авторитарный социализм есть враг № 1 и всякая коллаборация с ним позорит и дискредитирует социал-демократию. Последняя должна ясно определить свой собственный путь, новый путь перед лицом современного кризиса. Быть может, ей придется отказаться от всей «социалистической» традиции: от марксизма, материализма, коммунизма, от национализации и социализации. Нельзя оставаться «социал-демократией» 19-го века, надо заново определить, что такое «социализм». Кризис социализма выражается в незнании, что такое социализм; и эта неопределенность вела к коллаборации с коммунизмом.

Нам могут, однако, возразить, что все эти попытки определений вообще совершенно не нужны. Не есть ли это простой спор о словах, пустая схоластика? Со-

временная наука и философия знает, что основные элементы и категории бытия, как, например, жизнь, сознание, дух, энергия, время, пространство — в сущности неопределимы. Однако, определение социализма имеет совсем другой смысл: это не есть познавательное определение данного бытия, это есть этическое определение заданного действия; это есть выбор, решение, и оно требует ясности и определенности. Нужно знать, что делаешь. Не знать и не понимать, что творишь, есть всегда опасность и иногда преступление. Поэтому спор о сущности социализма есть спор о том, что и как должно и не должно делать в целях всеобщего освобождения. Если социальная демократия отвергает тотальную социализацию и национализацию, как приводящую к «тоталитарному государственному хозяйству» в тоталитарном государстве, то для нее возникает вопрос: что вообще остается от «социализма»? Сохраняется ли в каком-либо смысле принцип социализации и национализации средств производства? Это и есть основной вопрос неосоциализма.

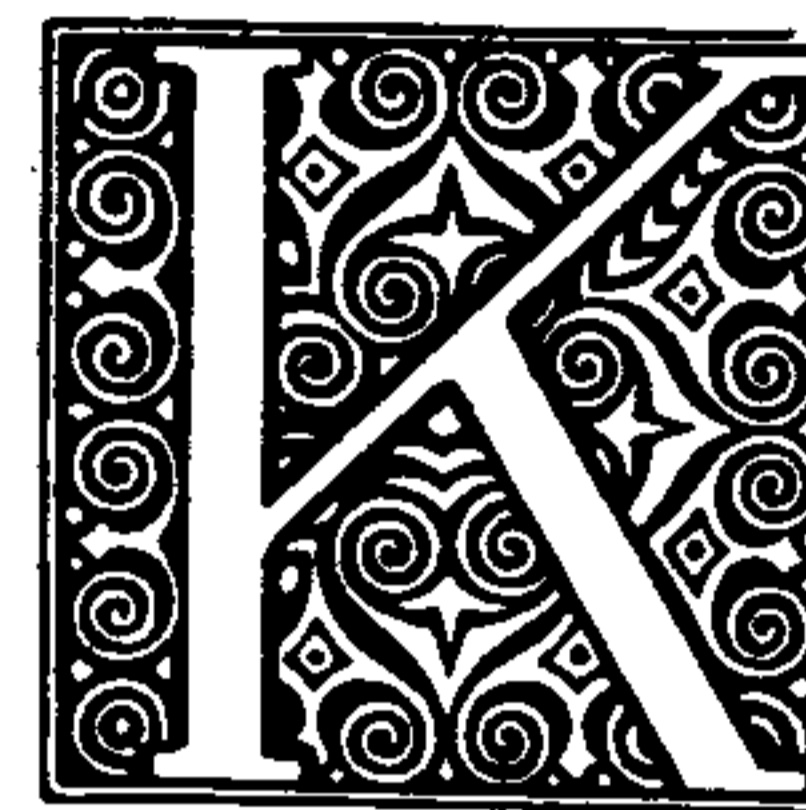


Отдел третий

НЕОСОЦИАЛИЗМ И НЕОЛИБЕРАЛИЗМ

Глава тринадцатая

НЕОСОЦИАЛИЗМ И НЕОЛИБЕРАЛИЗМ



Кризис традиционного социализма приводит к исканию новых путей осуществления социальной справедливости. Современных «социалистов», переживших и осознавших этот кризис и ищущих новых средств для осуществления прежних целей, можно назвать неосоциалистами. Аналогично кризис свободы в мире приводит к исканию новых средств ее спасения и развития, к признанию недостаточности старого классического либерализма с его "laissez faire", к возникновению неолиберализма, утверждающего и ищущего не только свободу от насилия, но и свободу от нужды. Они оба, как мы видели, исходят из идеала свободы личности и свободы народа и потому сохраняют верность либеральной правовой демократии. Те и другие протестуют против «госкапитализма» (капитало-коммунизма), но не для того, чтобы просто вернуться к частному капитализму, а для того, чтобы найти новые пути и средства борьбы симманентным злом индустриализма, развитие которого приводит к предельному злу капитало-коммунизма. Наконец — и это самое важное — только неосоциалисты и неолибералы способны понять, что они протестуют против капитала в третьем смысле (см. таблицу выше), т. е. против того, в чем соприкасаются противоположности капитализма и коммунизма, против самого индустриализма. Понять это — значит уже стать на новую точку зрения, перейти к «неосоциализму» и «неолиберализму», ибо старый социализм и старый либерализм этого совершенно не понимали, они оба были в восторге от индустриальной революции и индустриализации; всецело ее принимали и считали, что она обеспечивает непрерывный прогресс человечества.

В силу этого возможен и необходим диалог неосоци-

ализма с неолиберализмом. Кризис традиционного социализма делает невозможной старую марксистскую социал-демократию и вызывает к жизни новый либерализм. И первый вопрос, который демократический либерализм может поставить демократическому социализму, сводится к следующему: вы сами видели результат, к которому приводит радикальная социализация и национализация, — и ужаснулись; в каком смысле вы еще желаете именоваться «социалистами»? Не чувствуете ли вы подлинную апорию (т.е. «безвыходность») социализма?

Однако для демократического социализма еще есть выход: быть может, тоталитарная национализация действительно неизбежно приводит к такому ужасному результату, — тогда как частная национализация может оказаться полезной? Но что разуметь под «частной социализацией и национализацией»? Прежде всего можно ответить, что социализация должна охватывать отнюдь не всю сферу человеческой деятельности, не всю сферу жизни, а только экономическую ее часть. Только продукция основных экономических благ, необходимых для поддержания жизни, должна быть социализирована и планирована, — вся остальная сфера жизни и творчества должна оставаться индивидуально-свободной, не подчиненной никакому принудительному плану.

Можно привести много примеров такого упрощенного решения: Н. G. Wells, сторонник тоталитарного центрального планирования, является вместе с тем горячим защитником «прав человека». В Америке Stuart Chase уверяет нас, что в коллективизме «политическая демократия может оставаться, если она ограничивается неэкономическими вещами». Этим же путем Бердяев мечтал примирить свой «Маркс-комплекс» с философией абсолютной свободы: на фундаменте принудительно-социализированного хозяйства должна покоиться свобода духовного творчества. Такого типа профетический утопизм, по-видимому, представляет себе коммунистическое хозяйство, как своего рода общежитие, или пансион, обеспечивающий все необходимое для жизни и предоставляющий ученым, художникам и философам полную свободу творчества.

Несчастье человечества состоит в том, что социальный вопрос решается людьми, совершенно игнорирующими существование юридической и экономической на-

уки и техники. Но без этого невозможно понять сложнейшую структуру индустриального общества и технику его преобразования и перестройки.

Социалистическое хозяйство, т.е. принудительно-планированное хозяйство, имеет свою имманентную диалектику развития, иначе говоря, свои необходимые условия возможности. Прежде всего сразу ясно, что «чем больше государство планирует — тем меньше может строить планы частное лицо»^{1*}.

План производства определяется основными целями всего производства, он решает, что и для чего производить, он исходит из своей собственной системы ценностей и имеет свою мораль. Конечные цели войны или мира, удовольствия и комфорта в этой жизни или аскетизма ради блаженства в иной жизни — определяют все хозяйство и все производство, даже всю судьбу науки, ибо она получает обязательные индустриально-технические или военные задания. Поэтому, кто выработывает универсальный хозяйственный план, тот решает и вопрос о последних целях и идеалах нации и государства².

Но не только общее направление и дух коллективной деятельности определяется «Госпланом» («'burgo o caponi?»³, тяжелая промышленность или предметы широкого потребления?)⁴, — он определяет также до последних деталей: что, сколько и когда каждый будет получать — и кто, сколько, где и как должен будет работать. Кто управляет всей хозяйственной деятельностью, тот располагает и управляет средствами для удовлетворения различных желаний, и поэтому должен решать, какие из них должны быть удовлетворены и какие — нет. Потребитель теряет всякую свободу получить то, что он хочет («лопай, что дают»). Производитель, пожалуй, еще более зависим: вся его работа от утра до вечера распланирована и включена в индустриальный аппарат. А если работа составляет значительную и существенную часть жизни, то в сущности вся наша жизнь определяется экономическим аппаратом.

¹ Прекрасный афоризм Хауек'а. Его мысли должны быть здесь приняты во внимание и проанализированы: они вводят нас в диалог неолиберализма и социал-демократии. F. A. Hayek. Road to serfdom. Нем. перевод: Der Weg zur Knechtschaft. Издано проф. Röpke, Zurich. 1943, стр. 106.

² Все цели соподчинены в восходящем порядке. Сократ в своем исследовании целей человеческой активности начинает с ремесла седельника и восходит к целям всей эллинской культуры, которым все это подчинено.

Говорят, что цель социализма и планового хозяйства — уничтожить обращение с человеком, как со средством и только средством, но в едином всеобъемлющем плане он всегда рассматривается как «только средство», никакие индивидуальные влечения или оттаивания не смеют нарушить этого плана.

Плановое хозяйство есть единый монополист, располагающий исключительными возможностями эксплуатации в смысле максимального профита и неограниченной властью решать, что мы должны получать и на каких условиях. Власть, управляющая производством и ценами, — почти безгранична. Цель хозяйства — добывать средства существования; но сколько и для чего? Это определяет всю жизнь и все существование¹. Здесь видна вся невозможность частичной социализации и национализации, вся наивность тех, кто предлагает ограничить ее одним экономическим сектором, оставив индивидуальную свободу во всех других областях жизни. Все это рассуждение о приемлемости принудительно-планового хозяйства и о необходимости полной свободы в других сферах творчества построено на неправильной мысли, что наши хозяйственные интересы совершенно отделены от других высших жизненных ценностей. Это и социологически и психологически совершенно неправильно: вся система целей или система ценностей культуры связана взаимно обусловлена. Не существует экономических целей, которые были бы вполне отделены от всех других высших целей. Для марксизма это сразу ясно: хозяйственный фундамент и его построение определяет с необходимостью всю «надстройку», т. е. право, мораль, искусство, науку, религию, определяет даже «сознание» человека. Для не-марксиста верным остается то, что всякое стремление, начиная с фундамента, определяется планом, целью, ради которой оно строится. Строитель должен знать, чего он хочет: строит ли он дворец, частный дом, фабрику или тюрьму. Хозяйственная команда не есть команда на одном секторе социальной жизни, она должна иметь в виду все деятельности человека, ибо все они так или иначе могут существовать, лишь будучи обеспечены экономически. Поэтому социалистическое плановое

¹ Наук, развивающий подобные соображения в гл. 7-й (Плановое хозяйство и тоталитаризм), делает своим эпиграфом следующие слова: «Команда над производством благ есть команда над человеческой жизнью вообще» (со ссылкой: *Hilaire Belloc. The servile State. 3^e ed. p. 11*)*.

хозяйство будет непременно решать, какие человеческие активности должны и какие не должны существовать. Управление тоталитарным индустриализированным обществом требует психического и духовного воздействия. Чтобы вся продукция, все активные силы страны, были подчинены единому плану, необходимо, чтобы все знавали все цели и идеалы этого плана и были ими воодушевлены, чтобы все были согласны относительно единой системы ценностей и, следовательно, разделяли общее мирозерцание. Власть должна необходимо распространяться и на это, — вот почему отрицание свободы в сфере материальных процессов отрицает и нашу духовную свободу. В СССР напряженная индустриализация ее пятилетними планами требует непрерывного коммунистического воодушевления («социалистического обновления»). Отсюда необходимость духовной дисциплины, непрерывного идеологического внушения.

В своей книге “Road to Serfdom” Наук показывает внутреннюю диалектическую необходимость, приводящую плановое хозяйство на «путь к рабству». Построение социализма в СССР дает неопровержимое опытное подтверждение этих соображений. Но кроме опыта и введения научный анализ требует еще усмотрения необходимой логической связи реальных возможностей, отрывающихся перед авторитарным социализмом. Тот, кто уяснил себе эту логику возможного и невозможного, не будет упрекать большевиков в том, что недостаточно поняли Маркса или в том, что напрасно не предоставили полной свободы ученым, писателям, артистам и композиторам (как этого наивно требовал Бердяев). Совершенно так же поступает с поэтами и музыкантами, вообще со свободой и демократией, коммунизм Платона, прообраз, неизменно присутствующий во всяком коммунистическом планировании. Сущность авторитарного социализма остается той же самой от Платона до Сен-Симона и Маркса. Кто скажет: «Диктатура пролетариата» и «национализация орудий производства» — принужден будет сказать: плановое хозяйство в тоталитарном государстве, или «тоталитарное государственное хозяйство» (по точному выражению Гильфердинга).

* * *

Но если «тоталитарное государственное хозяйство» — враг № 1, то может быть частичное государст-

венное хозяйство представляет ценность. Правда, частичная национализация и социализация оказалась иллюзорной, если понимать под нею социализацию одного только экономического сектора, отделенного от других индивидуально-свободных сфер жизни; но под частичной национализацией и социализацией можно понимать еще и нечто другое, а именно национализацию и социализацию одной какой-либо части экономического сектора. Такая социализация существовала в сущности до всякого социализма и независимо от него. Она означает не более не менее как следующее: государству или «коллективу» принадлежат известные отрасли хозяйства с соответственными «орудиями производства» или природными силами. Примеры у всех перед глазами: железные дороги, электрическая энергия, водопровод, угольные копи, автострады и парки, наконец, музеи, библиотеки, школы, университеты, театры, радиостанции. Такая частичная национализация и коллективизация одинаково признается консерваторами, либералами и социалистами. Но никакого подлинного «социализма» у нас еще нет. «Государственно-частное хозяйство» еще не есть социализм. Почему? Потому, что в нем отсутствует принцип монополии и принцип тоталитарности. Отношение к монополии при этом может быть различным: возможны государственные театры, школы, университеты, радио, даже железные дороги, наряду с частными и в свободной конкуренции с ними, — и возможна монополия государства во всех этих областях. Можно спорить о том, целесообразна ли монополия государства на школы и университеты, на железные дороги и даже на угольные копи, или и здесь имеет смысл сохранить частную инициативу рядом с государственною, но никакой либерализм не будет теперь требовать радикального проведения принципа частной инициативы во всех областях. Неолиберализм принципиально отказывается от полного «laissez faire» и может вместе с социалистами признавать монопольную национализацию там, где свободная конкуренция частной инициативы невозможна или нецелесообразна. Так он может признавать национализацию школы, железных дорог, электрической энергии, даже угольных копей. Можно утверждать и доказывать, что существуют области производства, где частная инициатива опасна, недопустима и невозможна, так, например, в будущем в сфере атомной энергии.

Однако есть граница, до которой неолиберализ-

может идти вместе с социализмом: он может признавать монопольную национализацию тех или других отраслей хозяйства, но он не может признавать тоталитарной монополии. Он может признать государственно-частное хозяйство, но он не может принять тоталитарного государственного хозяйства. Все же неолиберализм идет вместе с демократическим социализмом, может и должен с ним вести разговор и имеет, как мы видели, общий язык, ибо оба признают идеал свободы и демократии. И вот он задает социалистам (в частности, лейбористам) такой вопрос: а вы допускаете тоталитарное государственное хозяйство, или тоже останавливаетесь в своей частичной социализации на государственно-частном хозяйстве?

Вопрос довольно коварный, но честные социал-демократы, особенно понимающие русский опыт, должны ответить вместе с Гильфердингом: тоталитарное государственное хозяйство есть враг № 1, мы его, конечно, отвергаем, и оно не есть социализм, ибо уничтожает свободу и демократию.

Но тогда получается довольно неожиданный результат: между неолибералами и социал-демократами как будто нет никакой разницы, те и другие отрицают тоталитарное государственное хозяйство, те и другие признают частичную национализацию и утверждают государственно-частное хозяйство. В сфере политической между ними полное совпадение: те и другие считают либеральную правовую демократию абсолютным условием прогресса. В сфере экономической вполне возможно договориться, что именно и когда должно быть национализировано. Это конкретный вопрос, обсуждаемый и решаемый в парламентах.

В силу этой общности либеральные демократы и социал-демократы стоят вместе по одну сторону баррикады в мировой гражданской войне, никакая вражда «капитализма» и «социализма» их не разъединяет, как это предполагалось думать по традиции марксизма.

И все же их единство имеет свои границы. Социализм лейбористов, например, может переходить от одной национализации к другой, от угольных копей к стальной промышленности, к социализации медицины и далее, и тогда неизбежно встанет вопрос, не имеет ли в виду такой социализм постепенно социализировать и национализировать всю индустрию и все вообще. Иначе говоря, социал-демократы могут вместе с неолибералами при-

знавать и защищать государственно-частное хозяйство, но вместе с тем смотреть на него как на постепенный переход к монопольному государственному хозяйству¹. Такой переход был бы действительно «Путем к рабству», и его никакой либерализм принять не может.

Необходимо точнее определить границу, отделяющую социальную демократию от демократического социализма. Противопоставление государственно-частного хозяйства и государственного хозяйства ее недостаточно определяет. Оно кажется количественным и потому переходным: немного больше, или немного меньше социализации и национализации составит незаметный переход от либерализма к социализму. Но именно этот переход отрицается неолиберализмом: государственно-частную форму хозяйства он утверждает не как нечто среднее между либерализмом и социализмом, а как качественно особую форму хозяйства, прямо противоположную всякому «социализму».

Противоположность заключается в утверждении или отрицании свободного рынка. Здесь лежит раздел между неолиберализмом и всяческим социализмом. Национализация железных дорог, водопроводов, электрической энергии — не дает еще никакого «социализма», ибо государственно-частное хозяйство есть хозяйство свободного рынка². Неолиберализм считает отрицание свободного рынка и утверждение управляемого хозяйства существенным признаком всех видов коллективизма. То же самое всегда утверждалось и со стороны социализма: рыночное хозяйство и рынок труда есть существенный признак «капитализма»³. Неолиберализм считает рыночное хозяйство экономически более совершенной формой и признает свободный обмен основным выражением личной и социальной свободы. Напротив

¹ Как смотрят английские социалисты (лейбор) на путь национализации? По-видимому, со свойственным английскому уму реализмом и нелюбовью к отвлеченным идеям, они предпочитают решать конкретную или другую «национализацию», не задумываясь о предельных понятиях. Вопрос о границах национализации, однако, неизбежно встанет и уже сейчас поднимается. Известной гарантией против «тоталитаризма» является конечно всеобщая английская верность принципу правовой демократии, которая всегда может отменить всякую социализацию.

² Иначе пришлось бы признать «социализмом» императорскую Россию с ее казенными железными дорогами и казенными землями.

³ Так, например, утверждает Гильфердинг, и вот почему он не считает возможным назвать большевизм «госкапитализмом»: он отменяет рыночное хозяйство и потому не есть «капитализм».

социализм критикует рыночное хозяйство, как хаос и дезорганизацию, ведущую к периодическим кризисам, к перепроизводству и безработице, — а в свободном обмене видит свободу эксплуатации.

Считаясь с этой традиционной критикой, исходящей от социализма, неолиберализм все же полагает, что традиционный опыт центрально-управляемого хозяйства заставляет заново пересмотреть вопрос о преимуществе той или другой социально-экономической системы, тем более что несомненный кризис, переживаемый социализмом, свидетельствует о том, что новый социализм чувствует невозможность идти старыми путями.

Наиболее видными выразителями неолиберализма являются: в Англии — Найек, в Америке — Walter Dill Scott, в Швейцарии — Rörke. Все они утверждают и отстаивают непревзойденную ценность свободного рыночного хозяйства и его способность к творчеству, изобретению и усовершенствованию.

Глава четырнадцатая

СВОБОДНЫЙ ОБМЕН ИЛИ

ПРИНУДИТЕЛЬНОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ

Диалог неолиберализма с социал-демократией приводит к альтернативе, к необходимости выяснить, какая из двух экономических систем более совершенна, какая соответствует общему идеалу демократической свободы. Здесь необходимо рассмотреть основные доводы неолиберального экономиста Rörke, у которого мы находим сравнительный анализ и глубокую оценку этих систем¹. Он рассуждает следующим образом: проблема хозяйства есть проблема организации сил производства, служащих творчеству; основной вопрос хозяйства: что, как и сколько должно быть произведено. Всякое хозяйство имеет свой план действия. Каковы же возможности решить проблему хозяйственного плана? Существуют только три возможности: 1. Собственное «натуральное» хозяйство, например крестьянская семья, проду-

¹ Rörke справедливо указывает, что человек, не обладающий специальными экономическими, юридическими и социальными познаниями, разобраться в этих системах не может в силу их современной сложности. В этом несчастье вульгарного «социализма» (W. Rörke. *Vitalitas Humana*. Zürich, 1944; W. Rörke. *Internationale Ordnung*. Zürich, 1945; W. Rörke. *Die Gesellschaftskrise der Gegenwart*. Zürich, 1942).

цирующая все для собственного потребления; она решает весь вопрос для себя самой. 2. Рыночное хозяйство — дифференцированное производство со сложным разделением труда, производящее для рынка, с игрой спроса и предложения, со сложным и тонким механизмом образования цены. 3. Командное хозяйство — тотально управляемое, «госплановое» хозяйство, *économie dirigée**; что, сколько и как производится — постановлено центральной властью и санкционировано ее угрозою.

Так как примитивное «натуральное» хозяйство в эпоху индустриализма невозможно, то остаются только эти две возможности, эти две формы хозяйства. Какая же из них более совершенна? Чтобы правильно ответить на этот вопрос, надо прежде всего спросить себя: в чем состоит экономическое совершенство. Оно заключается не в грандиозности результатов, не в массе товаров, не в пирамидах и бетонных колоссах, созданных государственной властью при помощи грандиозной эксплуатации живых людей и притом хозяйственно часто совсем невыгодных и ненужных. Хозяйственное совершенство состоит в том, чтобы производить как раз «то, так и для того» — что нужно обществу и человеку, что соответствует потребностям и желаниям потребителя, ибо другой цели нет у производства¹. Экономическое совершенство есть гармония между спросом и предложением, между производством и потреблением. Производство должно быть приспособлено «к оценкам и потребностям человека». Свободная воля и оценка потребителей должна решать, что, как и сколько производится. В этом именно состоит экономическое преимущество рыночного хозяйства: только оно автоматически принимает во внимание свободное и индивидуальное желание потребителя. Потребитель непрерывно вопрошается и как бы непрерывно голосует и выбирает. Нет другого способа постоянного вопрошания потребителей относительно направления производства, кроме свободного рынка, где каждый момент спроса покупателя есть непосредственное указание (заказ) для производителя. «Хозяйственная воля» становится автономной и дает как бы демократию потребителям; а так как «потребители» — это все, то мы получаем всеобщую волю, или подлинную экономи-

¹ Не существует цели производить как можно больше или строить как можно колоссальнее. Индустриализация не есть абсолютная цель.

ческую демократию. Совершенную противоположность представляет собою тотально управляемое хозяйство: это есть замена автономии хозяйственной воли — гетерономией, замена «экономической демократии» автократической диктатурой, управляющей производством¹. Здесь потребители должны приспособляться к производству. Никто не спрашивает население о том, что должно быть производимо. Власть со своим всеведением и всемогуществом решает, что должен человек есть и пить, как одеваться, что читать, как развлекаться, как и как вообще жить. Здесь извращается основной принцип хозяйства: спрос определяется потребностями, предложение определяется спросом. В силу этого принцип потребителя, а не производителя должны определять направление производства: производить нужно только то, что нужно, а не то, что не нужно².

Кто исходит из идеала свободы, не может отрицать свободу обмена действиями, услугами или продуктами труда, — ибо без этого невозможно свободное взаимодействие людей, невозможен свободный договор, вытекающий из разделения труда. Без этого существует лишь рабское подчинение приказу свыше, без всякого разговора. Свобода творчества, свобода искусства, тоже требуют свободной конкуренции и свободного рынка.

«Не продается вдохновенье,
Но можно рукопись продать»*.

Но если нельзя свободно продать рукопись, тогда что? Тогда неизбежно продается вдохновенье, тогда — социальный заказ и «подхалимаж», и уже не скажешь: «дорогою свободной иди, куда влечет тебя свободный ум».

Rörke очень ясно показывает эту связь свободного рынка с принципом автономии личности и автономии народа, иначе говоря, с принципом демократии; ибо сущ-

¹ А так как управлять производством нельзя, не управляя капиталом, то можно сказать, что управляемое хозяйство есть диктатура капиталистов, и не отдельных конкурирующих друг с другом, а сговорившихся и соединившихся в единый, тоталитарный, всемогущий трест.

² Научно-экономически это можно выразить так: потребительная ценность есть *conditio sine qua* поп всякой экономической ценности (след., меновой ценности). Но о потребительной ценности судит прежде всего потребитель.

ность демократии есть автономия в противоположность гетерономии¹.

В крестьянском хозяйстве автономия очевидна, ибо крестьянин сам решает, что он будет потреблять и что он будет производить. В индустриальном хозяйстве, построенном на разделении труда и обмене, автономия разделена между производителями и потребителями: производитель сам решает, что, как и сколько он будет производить, но и потребитель сам решает, что, как и сколько он будет покупать. Поэтому автономия производителя не нарушает автономной воли потребителя; он ничего не может ему гетерономно навязать; вырабатывая план производства, он принужден считаться с желаниями и вкусами потребителя, ибо последний в конечном счете определяет, что стоило и что не стоило производить и выбрасывать на рынок.

Рыночное хозяйство, предполагающее свободу обмена и свободу рынка, есть единственное средство обеспечить свободное взаимодействие контрагентов и реализовать соответствие спроса и предложения. Но свободное взаимодействие есть основной принцип демократии; а гармония спроса и предложения есть принцип экономического совершенства.

Ни тому ни другому нет места в центрально-управляемом хозяйстве. Там существует единственный монополюсый предприниматель и капиталист, гетерономно диктующий потребителям, т. е. всему населению, что оно обязано потреблять. Нет свободной взаимности, а есть один приказывающий и все повинующиеся. Всякая монополия облегчает эксплуатацию; напротив, множество автономных предпринимателей, свободно конкурирующих друг с другом, всего более соответствует интересам всего народа. Оно создает как бы конкурс между ними, конкурс на правильность плана производства, на количество и качество произведенного, на удовлетворение желаний потребителей, на достижение гармонии спроса и предложения². Следующая цитата всего ярче и

¹ «Собственная воля» и «собственное убеждение» в противоположность чужому приказу и слепому повиновению. «Ни один человек недостаточно совершенен, чтобы управлять другим, независимо от его согласия» (Авраам Линкольн).

² При честном соревновании рентабельность предприятия будет как бы премией на конкурсе приспособления к потребностям общества; ей противостоит риск и наказание убытком в случае неприспособления. Рентабельность вовсе не всегда есть следствие жадности и эксплуатации. Награды и санкции существуют и в коммунизме, но они зависят от произвола власти.

точнее формулирует принцип свободного рынка в неолиберализме: «Процесс рыночного хозяйства есть, так сказать, ежедневный плебисцит, при котором каждый франк, истраченный потребителями, представляет собою поданный голос, а реклама производителей есть избирательная пропаганда для выбора производимых благ». «Такая демократия потребителей имеет еще и преимущество самой совершенной пропорциональной системы, ибо голоса меньшинства тоже принимаются во внимание. Демократия рынка по своей бесшумной точности превосходит самую совершенную политическую демократию»¹.

Рыночное хозяйство есть экономическая демократия, и она принципиально связана с политической демократией; напротив, отрицание свободного рынка дает экономическую диктатуру, дает управляемое хозяйство в тоталитарном государстве. Демократический принцип в хозяйстве выражается в том, что экономический план производства одобряется или не одобряется теми, для кого он собственно и составлен: потребителями, т. е. всем народом. Аналогично демократический принцип в государстве состоит в том, что политический план ответственного министерства одобряется или не одобряется представителями тех, для кого он составлен, а в конце концов, при выборах, всем народом.

Теперь с диалектической необходимостью ставится вопрос, который несомненно все время возникал у читателя: не есть ли эта блестящая и остроумная защита рыночного хозяйства не что иное, как защита «капитализма» и «капиталистической демократии»? Не есть ли неолиберализм не что иное, как старый классический либерализм с его «laissez faire»? На это следует ответить категорическим отрицанием.

Прежде всего рыночное хозяйство совсем не тождественно с «капитализмом». Свободный обмен и свободный рынок существовал всегда, на протяжении всей истории, до индустриальной революции и возникновения индустриального капитализма. «Капитализм», в котором мы живем и который критикуем, представляет собою лишь одну историческую форму рыночного хозяйства, и притом форму весьма искаженную. Зло индустриального капитализма состоит вовсе не в свободном рыночном хозяйстве, напротив, в этом состоит его огромное пре-

¹ Röpke. Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart. Zürich. 1942, стр. 162. См. стр. 157—162.

имущество¹, зло капитализма состоит в монополизме, который как раз существенно нарушает — а в пределе вовсе уничтожает — принцип свободной конкуренции, свободного обмена и свободного рынка. Всякого рода тресты и концерны суть средства «овладеть рынком», т. е. лишить потребителей свободы выбора, принудить их покупать то, что им навязывается, диктовать им свою цену. Свободное образование справедливой цены при помощи соответствия спроса и предложения нарушается. Монопольный производитель становится экономическим диктатором, подчиняющим себе волю потребителя.

Это нарушение свободы обмена, свободы договора (ибо всякий обмен есть договор) происходит и на рынке труда. Маркс видит зло капитализма в том, что «рабочая сила» покупается монопольно. Это означает, что и здесь зло состоит в нарушении принципа свободного рынка, а не в его соблюдении. Как раз свободная конкуренция множества автономных предпринимателей выгодна рабочим, ибо повышает заработную плату, а уничтожение этой конкуренции при помощи монопольных объединений дает этим последним возможность диктовать заработную плату. В рабочем договоре одна сторона сильнее другой, одна сторона свободнее другой. Что же из этого вытекает? Вытекает то, что необходимо защитить и восстановить свободу слабой стороны и это делается при помощи свободных рабочих союзов, свободы стачек и забастовок. В тоталитарно управляемом хозяйстве уничтожено то и другое, рабочие не имеют средств защиты, свобода договора уничтожена, принцип «свободного рынка» уничтожен принципом абсолютной монополии.

Борьба со злом «капитализма» есть борьба за справедливость на свободном рынке; борьба за свободное взаимодействие, свободный обмен и свободный договор и борьба за справедливость при осуществлении обмена и заключении договора. Но борьба за справедливость не допускает никакого «laissez faire, laissez aller»*. Она требует постоянного вмешательства права, государства, свободных союзов и объединений; требует свободы общественного мнения и свободы личности, ничего не боящейся. Необходимо осознать, что свободное соревнование и свободный обмен есть правовой принцип и

¹ В этом состоит источник богатства и свободы народов, как это угадал Адам Смит.

правовой идеал, а вовсе не фактическое состояние, данное от природы и не требующее дальнейших забот. Точно так же гармония спроса и предложения есть экономический принцип и экономический идеал, неосуществимый иначе как при помощи свободного и справедливого обмена. Свободное рыночное хозяйство есть нормативный принцип, требующий постоянной борьбы¹. «Свобода торговли» в какой-то форме существовала всегда, несмотря на все запрещения и нарушения²; это не значит, конечно, что торговля всегда была справедлива, свободна от обмана, принуждения и эксплуатации. Но это не значит также, что она всегда совершалась по принципу «не обманешь — не продашь». Всякий, имеющий счастье жить в странах со «свободой торговли», заключает тысячи сделок к обоюдному удовольствию, выгоде и удобству контрагентов. Нормально каждая из сторон ощущает при этом свободу, а вовсе не насилие и принуждение. Но за эту свободу надо бороться. Все «нормальное» может быть нарушено, все ценное допускает злоупотребление. Но никакое злоупотребление не уничтожает ценности закона, принципа, инструмента, которым пользуются во зло.

Преимущества свободного рынка совершенно очевидны для всякого, испытавшего жизнь в той или другой форме хозяйства. Но свободный рынок индустриальной цивилизации создан вовсе не сам собою, не в силу «laissez faire», а при помощи борьбы за гражданскую и экономическую свободу, при помощи политической и индустриальной революции. Следует при этом помнить, что обе эти революции были направлены против абсолютной власти в сфере политической и экономической, против управляемого хозяйства эпохи меркантилизма³. И принцип свободного рыночного хозяйства, во всей своей высокой юридической и экономической ценности, может быть осуществлен и защищен от всяких злоупотреблений и нарушений конечно не при помощи «laissez faire». Современный не олиберализм так же хорошо, как социализм (и во всяком случае глубже

¹ Здоровье есть тоже нормативный принцип, требующий постоянной защиты. Он постоянно нарушается и постоянно восстанавливается, пока существует жизнь. Все органические и организационные процессы находятся в таком положении неустойчивой гармонии.

² Запрещение «свободного рынка» создавало «черный рынок».

³ Управляемое хозяйство есть возвращение к абсолютизму, даже к эпохе фараонов.

и лучше, чем марксизм), видит и имманентное зло индустриализма и требует борьбы с ним; но заслуги старого либерализма, создавшего правовое государство и свободный рынок, не должны быть забыты, так же, впрочем, как и его ошибки. Адам Смит и Рикардо видели и предвидели грандиозные достижения индустриальной революции на основах свободного рынка и либерального правового государства, но, конечно, не могли предвидеть того имманентного зла индустриализма, которое выявилось через 150 лет. Они были так зачарованы этим действительно грандиозным «скачком» (вовсе не «развитием») свободной индустрии, создавшей «богатство народов», что признали существующую форму хозяйства наилучшей, «естественной», единственно возможной. И действительно, новая форма хозяйства сопровождалась освобождением человека, уничтожением рабства, крепостного права, привилегий, огромным поднятием благосостояния масс и широким общением и сотрудничеством народов. Рикардо дал гениальный анализ и оценку системы рыночного хозяйства при разделении труда. Но он взял лишь то, что в нем ценно и нормально. Он взял идеальный случай абсолютно свободного соревнования при абсолютной свободе разделения труда и свободе договора. Система Рикардо не была простым изображением действительности, а была нормативной идеей свободного хозяйственного оборота, построенного на конкуренции и свободной торговле.¹

Однако не следует думать, что «нормативная идея»

¹ Такое истолкование Рикардо и классической экономики мы находим у другого представителя неолиберализма, Липпмана. Он говорит: гипотетическая система Рикардо покоится на целом ряде допущений и предпосылок: напр., что все люди действуют по закону разумного интереса, что каждый рабочий и капиталист знает, куда ему надо направить свои усилия, и вполне свободен в этом, что не существует никаких законом установленных привилегий и монополий; одним словом, предполагается свободное и честное (fair) соревнование между людьми одинаковых шансов и одинакового предвидения, и тогда доказывается, что оно создало бы полную справедливость распределения, рабочий получил бы как раз то, чего он заслуживает и мог бы получать это всегда. Эта гипотетическая система была принята за действительность. Отсюда вытекало, что действительность вполне разумна и справедлива, и в ней ничего нельзя и не следует изменять. В этом состояла ошибка «laissez faire»: оно превратило революционный и творческий либерализм в сохранение существующего, в консерватизм. Неолиберализм подробно показывает кризис либерализма и свою совершенно новую позицию в отношении к современному индустриализму. См. *Walter Lippmann. Die Gesellschaft freier Menschen. Bern. 1945. Гл. X. «Крушение либерализма и ошибка laissez faire» 248 ff.*

есть нечто чуждое действительности, не имеющее действительного значения, некий утопический идеал. Напротив, она всегда присутствует и «действует» в действительности, делает ее нормальной, поддерживает ее бытие. Норма здорового взаимодействия функций всегда присутствует в организме, пока он живет, хотя абсолютно здоровый организм есть идеал, почти не встречающийся в действительности. Рикардо вовсе не был утопистом, он установил нормативные принципы рыночного хозяйства на сто лет вперед, принципы, действующие и до наших дней, несмотря на все искажения и нарушения. Утопистом оказался как раз Маркс: нарушение свободного обмена веществ он предложил лечить уничтожением свободного обмена веществ, зло монополий — уничтожением свободной конкуренции.

Все еще неизвестно, жизнеспособно ли хозяйство, уничтожающее свободный рынок; все еще остается оно хозяйством нищеты и принудительного рабства. Да и захочет ли его терпеть какой-либо народ без аппарата террора и угнетения? Или вместе с неосоциалистами и неолибералами признает тоталитарное государственное «хозяйство» врагом № 1?

Здесь снова ставится вопрос, до каких пор идут вместе неосоциализм и неолиберализм. Является ли рыночное хозяйство принципом, абсолютно их разделяющим? Rörke и Lippmann думают, что да — мы думаем, что нет. Rörke признает, что разговор с демократическими социалистами возможен и ценен, но он приводит к этой разделяющей границе. И он прав, если под «социализмом» разуметь традиционную «социал-демократию» марксистского типа; но он не прав в отношении неосоциализма, который может отказаться от традиционной догмы и для которого все пути открыты. Rörke не учитывает глубочайшего кризиса «социализма»: то, что этот последний не знает, что такое социализм — есть его большое преимущество¹. Но он хорошо знает, что «тоталитарное государственное хозяйство есть враг № 1». Отрицательное суждение имеет огромную диалектическую ценность. Не рыночное хозяйство является принципом абсолютно разделяющим, а тоталитарно-управляемое хозяйство. Именно его отрицание объединяет неосоциалистов и неолибералов и отделяет их абсолютно от всякого диктаторного социализма и коммунизма.

¹ Ибо это есть «научное незнание».

Но отрицание тоталитарной социализации и национализации есть утверждение частичной национализации там, где она ценна и полезна; иначе говоря, утверждение государственно-частной системы хозяйства, которая необходимо сохраняет свободный обмен и свободный рынок и в которой частный сектор значительно превосходит государственный. Неосоциализм, радикально отрицающий «диктаторский социализм» и тоталитарно-управляемое хозяйство, тем самым принужден признать хозяйство свободного обмена и свободного рынка и перейти границу, отделяющую его от неолиберализма.

При этом неосоциализм должен отказаться от многого старого и привычного, усвоенного марксистской традицией. Он не имеет права смотреть на частичную национализацию тех или иных отраслей, как на переход к тоталитарной национализации: такой переход был бы действительно «путем к рабству» (Науек) или переходом к коммунизму. Но это значит, что ему придется отказаться от марксизма до конца, ибо марксистская «социал-демократия» всегда и принципиально смотрела и будет смотреть на социализацию и национализацию как возрастающую до предела тоталитарного государственного хозяйства — этого требует основной догмат марксизма: «весь капитал и все орудия производства централизуются в руках пролетарского государства» (Комм. маниф.). Поэтому марксисты всегда шли и будут идти по этому пути возрастающей социализации, даже и тогда, когда принимали либеральную демократию и отрицали революцию и диктатуру. Овладение всеми орудиями производства и всем хозяйством никогда не отрицалось. Остановка на государственно-частном хозяйстве никогда не может быть допущена марксизмом: для него государственно-частное хозяйство со свободным рынком есть «капитализм».

И еще придется неосоциалистам серьезно задуматься над вопросом о связи «свободной торговли» со свободной демократией, со свободой личности вообще. Запрещение свободного обмена и уничтожение вольного рынка требует аппарата диктатуры, сыска и террора, и немедленно создает «черный рынок». Захочет ли какой-либо народ подчиниться тоталитарно-управляемому хозяйству без аппарата террора и насилия? Не проголосует ли он отмену социализации и полную свободу торговли, как только получит возможность действительно

свободного голосования, т. е. самую элементарную правовую демократию? В России непременно проголосует подавляющим большинством, да еще поставит новый памятник Ленину, даровавшему перед смертью «свободу торговли»*. Неосоциализм должен понять, что, сохраняя принцип свободы и верность либеральной правовой демократии, невозможно уничтожить свободный обмен и разрушить рыночное хозяйство. Опыт наших дней показывает, что оно уничтожается только завоеваниями, оккупациями, диктатурами, принудительными работами. Демократический социализм должен внимательно прислушаться к защите и оценке свободного рыночного хозяйства; ведь он хочет жить и действовать внутри правовой либеральной демократии, следовательно, ему придется на долгие времена жить и действовать в свободном рыночном хозяйстве (или исчезнуть вместе с ним). Неосоциализм должен понять, что организация свободного обмена есть динамический принцип, требующий борьбы за свободу и справедливость и открывающий бесконечные возможности. Здесь не может быть речи ни о каком пассивном и консервативном «laissez faire». Точно так же демократическая свобода есть задача, а не данность, все существующие демократии грешат против принципа демократии, нарушают принцип автономии личности и автономии народа¹, требуют борьбы за справедливость. Но тот, кто исходит из принципа свободы и автономии, утверждает, что творческие перспективы открываются только на этом пути: принцип свободной координации стоит выше, нежели принцип принудительной субординации.

Все дело, следовательно, зависит от верности принципу либеральной правовой демократии. Пока она соблюдается, неолиберализм может не бояться сотрудничества с социализмом, по крайней мере с тем, который утверждает, что вне демократии нет социализма. Все неудачные и слишком далеко идущие социализации здесь могут быть отменены. Здесь нет ничего непоправимого.

Однако, принимая сотрудничество с демократическим социализмом, неолиберализм может потребовать отказа от всей старой догмы, — иначе социализм остается врагом либерализма, и граница, их разделяющая, остается

¹ Достаточно подумать о том, что внутри политических партий нет никакой демократии, они организованы диктаторски. Демократии с коммунистическими партиями суть частичные диктатуры.

непереходимой. Отказаться придется от многого: от всех социалистических утопий, начиная с Платона и кончая Фурье и Сен-Симоном. Но отказаться придется и от «научного социализма», и от Маркса, и от материалистического мирозерцания. Все это научно и философски устарело лет на сто. Кризис социализма показывает, что этот отказ неизбежен. Он уже происходит и произошел в неосоциализме; а кто не желает от всего этого отказаться, тот должен пребывать в «коммунизме». Неправда старого социализма рождает неосоциализм. Но есть ли он «социализм»? Что в нем остается от социализма?

В диалоге с неосоциализмом неолиберализм как бы имеет некоторое преимущество: он знает, чего он хочет, он утверждает свободный рынок и государственно-частное хозяйство, — тогда как социал-демократизм не знает, чего он хочет: государственно-частное хозяйство еще не есть социализм, а монопольное государственное хозяйство уже не есть демократизм. Получается все тот же результат: мы не знаем, что такое социализм.

Это незнание неосоциализм должен открыто признать, тогда из недостатка оно превращается в преимущество: из знания о своем незнании рождается истинное знание; научное незнание (*docta ignorantia*) есть условие научного прогресса.¹ Необходимо только точно определить границы своего знания и незнания. Неосоциализм знает общечеловеческие моральные цели, но не знает и потому ищет средства для их достижения. Это цели свободы, справедливости, любви, которые не составляют, конечно, монополии социализма. Нельзя поэтому определять социализм по конечным целям (см. выше). Но и средства еще неизвестны, находятся в периоде искания, и неизвестно, окажутся ли они «социалистическими». Об этом нечего заботиться: дело вовсе не в верности «социализму» (как это заметил еще Каутский), а в верности общечеловеческому идеалу любви, справедливости и сво-

¹ Таков сократический принцип подлинной диалектики, ею марксизм не обладает ни в какой мере: он воображает, что знает все, что «в мире ничего не существует, кроме материи», что законы ее развития известны и она разовьется в тоталитарно-управляемое хозяйство. Он вечно толчется на своем «тезисе» и никак не может перейти к «антитезису». Сократ же утверждал, что наибольшая глупость есть незнание, уверенное в своем знании (невежество всегда увереннее знания), а мудрость есть знание о своем незнании, о границах своего знания. Именно этой мудростью, этим «научным незнанием» никогда не обладал марксизм. В этом его абсолютная ненаучность.

боды. Верность «социализму» означала бы верность тоталитарной национализации и социализации, которую надлежит «выбросить за борт». Возможно, что «неосоциализм» предпочтет переименоваться в «трудовую партию», как это сделал английский социализм. А пока его незнание, что такое социализм — должно означать творческое искание средств для поставленной цели при отказе от старых и негодных средств.

Неолиберализм точно так же сохраняет научное незнание и ищет средств для общей цели. Его утверждение свободного рынка и государственно-частного хозяйства вовсе не есть, конечно, разрешение великого кризиса индустриальной культуры. Если вдуматься, оно означает всего только отрицание тоталитарного государственного хозяйства и установление правовых форм, в которых только и возможно творческое искание. Как устранить злоупотребление свободным обменом при сохранении свободного обмена? Как обеспечить свободу от нужды, не теряя при этом политической и гражданской свободы? Как, наконец, бороться с властью индустриального бездушного аппарата, когда полмира довело эту власть до последнего предела? Такова грандиозная проблема нашей эпохи, задача со многими, слишком многими неизвестными. Чтобы понять и найти эти «неизвестные», необходимо исходить из научного незнания. Тот, кто осознал кризис социализма и кризис индустриального капитализма до конца, обязан сказать массам: невежество всегда увереннее знания, это оно уверено в том, что существует кем-то изобретенное «научное» решение социального вопроса; мы не можем вам обещать избавления от имманентного зла индустриализма посредством насильственного осуществления утопий Платона, Томаса Мора, Фурье, Сен-Симона или Маркса. Но мы можем и обязаны вам показать научно, посредством опыта, наблюдения и размышления, что этот путь абсолютно ложен, что он есть «путь к рабству»; и первая попытка идти по этому пути кончилась тем же, чем кончилась последняя попытка: Платон попал в рабство и русский народ тоже попал в рабство*. Но если верна азбучная истина, что «мы не рабы, рабы не мы», то можно сделать следующий научный прогноз: первая попытка ввести военный коммунизм в России окончилась введением «свободы торговли», — последняя попытка ввести военный коммунизм в мире тоже окончится «свободой торговли», и это, как говорил Ленин, «серьезно и

надолго», ибо дело идет не о «передышке», а о принципиальной свободе дыхания.

Но чем будет эта новая, совсем «новая экономическая политика» или, точнее сказать, чем человек сможет и захочет ее сделать — этого мы еще не знаем. Она, конечно, не будет возвращением к «капитализму», не будет простым продолжением индустриализации. Ее задача ставится и решается глубоким анализом современного индустриализма, анализом его достижений и неудач, его несомненных ценностей и его имманентного зла, того зла, которое угрожает нам сейчас и которого не видали ни Маркс, ни Ленин. Дело идет, конечно, не об одном «экономическом фундаменте», а о судьбе всей индустриальной культуры, о судьбе человека, ее построившего и оказавшегося или в огромной фабрике, или в огромной тюрьме. В таком положении стоит думать сначала только об одном: об освобождении узников и о спасении остатков свободы там, где они сохранились. Только раскованный Прометей может опять изобретать, творить, создавать новую жизнь. Государства муравьев и термитов ничего не изобретают.

Глава пятнадцатая

СМЫСЛ И ЦЕННОСТЬ ДЕМОКРАТИИ

«Незнание» неосоциализма может означать очень ценное знание, а именно сознание, что он стоит перед задачей со многими неизвестными. Но одно он знает хорошо: то, что он будет решать эту задачу, исходя из принципа демократии. Та же задача и тот же принцип ее решения признается и утверждается неолиберализмом. В силу этого необходимо уяснить себе исходный принцип: в чем состоит истинный смысл и ценность демократии? Это тем более необходимо, что он составляет основную предпосылку, соединяющую неосоциализм и неолиберализм.

Труднее всего взвесить и заметить ценность тех вещей, среди которых протекает наша ежедневная жизнь, к которым мы привыкли, которые сами собою разумеются. Такова ценность воздуха и воды, такова же и ценность права (сравнение Петражицкого). Мы ценим эти блага всего более тогда, когда мы их лишены. Если демократия есть правовое государство, то ясно, почему ее ценность многими не замечается: право тем более совершенно, чем более оно незаметно в жизни, чем меньше оно сковывает

нашу жизнь и нашу свободу, чем легче оно соблюдается. Государство тем более совершенно, чем меньше оно властвует над нами.

Оценить демократию можно только при помощи уяснения ее сущности, ее идей, ее конечной цели. Нельзя сказать, чтобы сущность и смысл демократии были понятны и доступны всем или даже многим. Но понять сущность и смысл какого-либо явления нелегко, обыкновенно он остается скрытым под внешней оболочкой явления. Анализ смысла и сущности есть дело философа. И в этом смысле всякая философия есть феноменология, то есть искание смысла явления. И вот мы ставим себе вопрос о смысле и сущности демократии. И прежде всего смысл этот состоит вовсе не в том, что демократия есть наилучшая форма власти, наилучший способ выбирать властителей. Термин «демократия» в этом смысле совсем не выражает ее сущности: «власть народа» можно так же критиковать, как и всякую другую власть. Народ может быть таким же тираном, как и всякий единоличный деспот. Нельзя также определять и защищать сущность демократии, как власти большинства. Вообще власть, и только власть, форма властвования, не раскрывает сущности демократии. Сущность и смысл демократии раскрывается через понимание идеи справедливости, как особой задачи, которую она, и только она, себе ставит и с известным приближением, иногда весьма несовершенным — решает. Сущность демократии нужно искать в праве, а не во власти; точнее, в особом сочетании, в особом взаимопроникновении права и власти, потому что всякое государство есть сочетание права и власти; только в диктаторном государстве это сочетание совершенно иначе осуществляется, чем в государстве демократическом и правовом.

Большинство, выборы, парламент, партии, ответственность министров — 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. Какова же эта цель? Если мы ответим на этот вопрос, то мы дадим идею демократии, раскроем ее смысл и ценность. Этот смысл есть непрерывно решаемая задача: демократия не есть нечто стабильное, устойчивое, она постоянно движется, перестраивается, включая в себя все новые и новые задачи. Отсюда — постоянный кризис демократии, состоящий в том, что она плохо решает свою основную задачу или не

замечает связанных с нею практических жизненных задач. Демократия есть непрерывная право-организация народов, правовым образом организованный народ, автономный народ, самоуправление, солидарность, соборность — в этом ее сущность и оправдание. И эта сущность есть самоцель и самоценность и вовсе не должна служить никакой утилитарной цели. Поэтому никакого значения не имеет критика демократии, как непрочной, быстросменяемой власти, как власти, не умеющей побеждать врагов (демократия показала, что она умеет побеждать), или власти, не умеющей насыщать своих подданных. Прочность власти, военная победа, насыщение не представляют собой конечных целей и абсолютных ценностей. Но автономия, т. е. свобода и справедливость, есть конечная цель и абсолютная ценность. И эта ценность может для своей реализации требовать и сильной власти, и победы над врагом, и удовлетворения экономических нужд граждан — но во имя свободы, во имя истинной автономии.

Происходящие на наших глазах современные изменения государственных форм помогают нам выяснить сущность демократии. В современной жизни дилемма: монархия или республика? — потеряла всякое значение. Смешно вводить в одну и ту же категорию Англию и Бельгию, с одной стороны, и довоенную Италию (при Муссолини) — с другой стороны, на том основании, что все три — монархические государства. Гораздо реальнее определить Англию и Францию и Бельгию, как демократические правовые государства, а нацистскую Германию, коммунизированную Восточную Германию и СССР, как государства диктатурные. Настоящая противоположность лежит в противопоставлении диктатуры и демократии. И она дает возможность всего полнее выразить идею демократии. Первое и самое поверхностное, что бросается в глаза, можно определить так: диктатура организует жизнь при помощи власти, демократия организует жизнь при помощи права. Однако такое определение слишком примитивно, слишком упрощает дело. Всякая диктатура устанавливает какое-то право и ищет опереться на какое-то право. И, с другой стороны, всякая демократия организует какую-то власть и стремится поддерживать правопорядок при помощи своих форм власти. Дело идет об особом сочетании этих двух начал, власти и права. Давно уже было замечено философами, что власть и право нераздельно связаны между собой и вместе с тем нахо-

дятся в постоянной борьбе. Эти начала антиномичны. Власть всегда стремится сбросить с себя оковы права и всегда получает известную сферу, непроницаемую для права. Право всегда стремится подчинить себе власть, сублимировать власть, сделать ее не нужной, ибо право есть, по своей идее, взаимодействие свободных и равных лиц, есть идея безвластной организации.

Эту вечную, глубочайшую, трагическую антиномию власти и права, ради которой в истории было пролито столько крови и слез, мы должны себе глубоко уяснить, чтобы понять те два различных и противоположных способа разрешения, которые даны в диктатурном и демократическом строе. Нераздельность власти и права в каком-то смысле признается тем и другим, но антиномия решается разным, даже противоположным способом.

* * *

Чтобы понять эту антиномию и два основных решения, нужно прежде всего уяснить себе сущность власти и права. При этом приходится сказать, что сущность власти гораздо менее исследована и гораздо более таинственна, чем сущность права. Хотя не-юристы обычно ничего не понимают в категориях права и ценят право только тогда, когда оно у них отнимается, однако все же право по существу более рационально, более уяснимо, и его категории, в результате многовековой работы, довольно ясно формулированы. Сущность права бессознательно чувствуется, эмоционально переживается всяким. Этого нельзя сказать о сущности власти.

Замечательно, что все политические теории всегда строились или с точки зрения властвующих, или с точки зрения подвластных, строились или людьми, желавшими властвования и подчинения, или людьми, утверждавшими свободу и в принципе не желавшими ни властвования, ни подчинения. На одной стороне мы имеем Платона, Макиавелли и все монархические теории; на другой стороне — теорию народного суверенитета Руссо, Канта, Фихте и все демократические теории. Для одних политический идеал есть идея наиболее совершенного властвования; для других — он есть идеал наиболее справедливо организованных правоотношений между свободными людьми, друг другу не подвластными. Для одних проблема решается при помощи субординации; для других — при помощи координации.

Власть есть субординация. Она предполагает особое взаимодействие сознательных существ и есть социальный акт и при том двусторонний: акт приказа и исполнения, связывающий слугу и господина, подданного и властителя. Но отношение властвования может устанавливаться и за пределами службы и управления, в самых неожиданных сочетаниях жизненных отношений, между различными людьми, между животным и человеком. К феномену власти относятся и такие понятия, как «неповиновение», «бездействие власти», «попустительство», «злоупотребление властью», «восстание». Эти социальные акты нельзя понять, не понимая феномена властвования.

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.

И человека человек
Послал к анчару властным взглядом,
И раб 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.

Громадное затруднение для анализа сущности властеотношений состоит в том, что слово «власть» часто употребляется в переносном смысле, в смысле метафоры. Так говорится: «власть идеи», «власть красоты», «власть любви», «власть науки и техники», наконец, «власть права». Во всех этих случаях мы не имеем никакого феномена властеотношений, не имеем никакого приказа и подчинения, не имеем никакого отношения между людьми, выражающегося в словах «слушаю и повинуюсь». Поэтому в прошлом известный русский юрист Коркунов совершенно не прав в своем анализе власти, расширяя понятие власти до последних пределов и таким образом совершенно упуская из виду таинственные особенности того отношения, которое выражается в акте приказа и повиновения. Русский язык обладает здесь великим преимуществом: наличием двух слов: «власть» и «мощь»

(могущество); тогда — как французский и немецкий языки имеют только одно понятие: *pouvoir* и *Macht*. Когда, вслед за Коркуновым, говорят о власти идеи, власти любви, власти красоты, то на самом деле следовало бы говорить о «могуществе идеи», «могуществе любви и красоты», как у Гёте: «*Des Hasses Kraft, die Macht der Liebe*»...

Власть есть непременно взаимоотношение живых и сознательных существ; вещи и отвлеченные понятия из этого взаимодействия исключаются; но взаимодействие человека с животным показывает нам феномен власти во всей его чистоте. Собака понимает все отношения властвования, понимает, что такое приказ, повиновение, неповиновение, предоставление свободы, разрешение и т. д. Ловля слонов и их приручение показывает всю странность власти: слон сопротивляется бешено внешнему насилию и оковам. Затем признает сопротивление бессмысленным, оплакивает настоящими слезами свою свободу и с какого-то момента вступает в отношения подвластности. Подвластность слона наглядно показывает, что повиновение совсем не есть подчинение силе; когда он пойман и связан веревками и подчиняется только силе, он именно находится в состоянии неподвластности, он еще не вступил в отношения подчинения. Все орудия воздействия физической силы на животных: бич, удила, даже каленое железо укротителей — все это симптомы неповиновения, знаки неполного и неудачного властвования. Таков смысл приручения животных. Дикие подчиняются только силе, — значит не подчиняются власти, не вступают в отношения властвования и повиновения. Преимущество силы само по себе никогда не создает власти: мы можем отбросить муравья, раздавить муравья, ударом ноги уничтожить муравейник, но властвовать над муравьями мы никаким образом не можем. Только какая-то особая апелляция к силе при известных условиях создает власть, но отнюдь не всякое насилие. Укрощение, ловля слонов, объездка лошадей показывают это ясно.

Установление властеотношения осуществляется различными путями: силой, лаской, кормлением. Установление власти есть, в конце концов, внушение абсолютной зависимости. Связь с гипнозом, точнее сказать, внушением, совершенно несомненна. Когда слон убеждается в бесполезности и бессмысленности сопротивления, ему внушается сознание абсолютной зависимости от ка-

кой-то другой воли; он убеждается в том, что отныне не принадлежит самому себе. 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. Вскармливание, начиная с самого раннего возраста, внушает особенно сильно чувство зависимости и чувство подчинения. Замечательно, что некоторые животные, как, например, кошки, не вступают в отношения подвластности: лаской и лакомством ее можно подкупить и соблазнить, но не подчинить. Зов, обращенный к собаке, есть приказ, тогда как зов, обращенный к кошке, есть всегда просьба. Таким образом феномен власти нужно отличать от просьбы, совета, авторитетного указания. Авторитет отнюдь не совпадает с властью: можно обладать высоким научным или нравственным авторитетом (например, Сократ, Будда, Христос) и вовсе не обладать властью. Власть вовсе не совпадает в этом смысле с иерархией. В Индии брамин иерархически стоит выше кштария, т. е. властителя. Акт внушения власти может быть однократным, но чаще всего он является многократным и повторным, даже постоянным — таковы всякого рода символы власти: меч, войско, дворцы, правительственные здания, пушечная пальба, зеркало и прочее.

Анализ сущности всегда указывает на непосредственную интуицию понятия, сопоставляя его с другими сходными и родственными феноменами. Отношение властвования и подчинения не есть, таким образом, ни просьба, ни совет, ни подчинение авторитету, ни иерархическое преимущество, ни сила, ни подкуп. Оно совершенно особенно — это особое взаимоотношение и имеет некоторую свою собственную сущность. Теперь мы должны определить эту сущность положительно. Она состоит в том, что чужое «я» в некоторых отношениях занимает место моего собственного «я», что характерно для феномена внушения. 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 абсолютного 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 Достоевского. Когда подчинение жестоко, несправедливо, бессмысленно, тогда с особой силой выступает его принципиальная независимость от самооценок подчиняющегося, от его собственной мысли и воли. Но в самой культурной, законной власти, далекой от всякого деспотизма, присутствует этот момент абсолютности, бесконтрольности, непроницаемости для подчиняющегося. Когда полицейский останавливает машины на углу своей белой палочкой, то никто не ощущает его властвования как тирании или произвола. Он служит порядку и организации движения, и тем не менее абсолютность подчинения здесь налицо: никто не имеет права спорить о том, что он правильно или неправильно остановил и задержал движение. Он действует так, как находит нужным по своему абсолютному усмотрению.

Эта сущность власти составляет огромную организующую ценность, без которой невозможна никакая дисциплина. Команда не может быть оцениваема на войне. Митинговая стратегия уничтожает возможность организованных действий. Бесконтрольность власти есть великая ценность. Но, с другой стороны, она есть величайшее зло, изображаемое с такой силой Пушкиным и Достоевским. История государства есть история злоупотребления властью, история тираний и борьбы с ними.

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 всякого внушения, не может признаваться правом. Идеал права есть свободный субъект, *homo sui juris**, автономная личность, которая сама рассуждает, сама оценивает, сама выбирает направление действий. Таким образом, право, по своему духу, противоположно власти, и между ними существует антиномическое отношение.

Сущность права состоит в координации, а не субординации; право прежде всего покоится на принципе вза-

имности прав и обязанностей: «do ut des, facio ut facias»*. Идея справедливости, символом которой являются весы Фемиды, не признает перевеса властвования за какой-либо волей, она стремится к тому, чтобы одна воля не властвовала над другой, чтобы между ними существовал справедливый обмен услуг, обмен прав и обязанностей. Эта сторона права с особенной силой была выражена в так называемой договорной теории права: право есть как бы сговор свободных лиц. 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 имеет в себе элемент несовершенства и несправедливости. Властная организация при равной упорядоченности менее совершенна в принципе, нежели безвластная организация. Это самая примитивная форма, с которой начинается развитие человеческих обществ. Чем совершеннее и тоньше организация, тем больше выступает принцип координации действий, тем меньше заметно властвование. В силу этого идеальное право содержит в себе анархический момент. Удивительно, как этот идеал безвластия принуждены были признавать противоположные теории классического либерализма, коммунизма и даже монархизма. 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 отпадут, станут ненужными, когда прекратится борьба классов и осуществится экономическая гармония. Наконец, монархическая теория славянофилов стремится показать, что идеал монархии не есть властный идеал, а патриархальное отношение любви к отеческому авторитету.

Теперь со всей силой выступает принципиальная антиномия власти и права: власть принципиально содержит в себе момент бесконтрольности и произвола; право принципиально не признает бесконтрольности и произвола. Во власти всегда есть в конце концов несправедливость. 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 ее сторон

своему разрешает антиномию. Трудность решения состоит на первый взгляд в том, что власть и право как будто несовместимы и исключают друг друга. Если бы 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 зарождении 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.

Прежде всего это нужно показать со стороны власти. Отношение властвования необходимо и с самого начала принимает некоторую форму права, нормативную форму. Формирование при помощи права представляет собой облагораживание власти, ее сублимацию, и она начинается в принципе тотчас же, как только появляется власть. В самом деле, единичный приказ и единичное повиновение еще не создают власти: властвует тот, чьи указы всегда исполняются, т. е. исполняются закономерно, нормально, а не в виде исключения. Иначе говоря, властитель есть тот, кто имеет право приказывать, а подчиненный есть тот, кто обязан подчиняться. Совершенно очевидно, что мы имеем здесь исторический феномен власти, но облеченный в форму права. Руссо прекрасно формулировал это неизбежное формирование власти правом, когда сказал: «власть никогда не будет достаточно властной, пока не превратит силу в право, повиновение в долг». И всякая власть превращается в право с самого начала своего появления: атаман является обычно сильнейшим и храбрейшим воином, но властвует не своей силой, а признанной обязанностью подчинения. Внушение зависимости, на которое психологически опирается всякая власть, есть, вместе с тем, и внушение обязанности, внушение некоторого правоотношения. Но как только властвование приняло минимальную форму права, как только началась его сублимация, тотчас же мы вошли в стихию права, где возможен вопрос о правде и справедливости, о законной власти: имеет ли право этот человек приказывать и обязан ли я повиноваться? Законная власть, т. е. настоящая и подлинная власть, это та, которую не только я признаю властью, но которую все признают властью. Законный властитель это тот, которому все подчиняются и должны все

подчиняться, ибо закон обладает формой всеобщности. Здесь выступает момент социального, коллективного внушения в феномене власти: недостаточно единичного признания и единичной подвластности: не только я сам, но мы все должны признать власть имеющей право властвовать, дабы она действительно была властью. Уже здесь мы можем заметить первое движение самости к свободе: минимум личности и свободы существует и у раба, поэтому существует и вина рабского сознания (как указал Гегель)*, поэтому существует и потенция восстания: раб может подчиниться, но может и восстать. Мы видим, таким образом, что всякая власть для своего укрепления необходимо сублимируется, облекается в форму права, облагораживается; но где есть сублимация, там существует необходимо пробуждение свободы и самости. Оно существует даже и у раба в форме потенциального неповиновения и восстания.

Рассмотрим теперь другую сторону антиномии, сторону права, и мы тотчас убедимся, что, будучи противоположным власти, право все же всегда нераздельно с ней связано: власть всегда сублимируется каким-то правом, хотя бы самым жестоким и деспотичным. И право всегда сублимирует некоторую власть, хотя бы самую смягченную, ограниченную, осмысленную. Право имеет перед собой идеал безвластия, но фактически всегда опирается на какую-то власть. Ведь закон есть императив (право императивно-атрибутивно, как определил Петрижицкий). Раз закон установлен, он в своих императивах не допускает оценки со стороны разумности и целесообразности и требует абсолютного повиновения, никаким образом не отменен и не заменен другим законом. Эта категоричность и абсолютность строгого права с момента установления его правильно была отмечена Штаммлером, как *unbedingtes Gelten*, как безусловность права в отличие от конвенциональных норм, которые всегда условны («соблюдай правила приличия, если хочешь принадлежать к хорошему обществу»). Право не знает этого «если хочешь». Но здесь явное сходство императивов закона с императивами власти: непроницаемость императивной нормы для воли и разума подчиняющегося, независимость от его субъективной оценки и желания: «хочу или не хочу, нравится мне закон или не нравится, находится ли он справедливым или несправедливым — должен беспрекословно ему подчиниться». В силу чего? Только в силу того, что закон установлен, что так поставлено,

«принято» (в обычном праве). Всякое право есть устав, установление, оно всегда позитивно, номотетично, предлагает законодательство и, следовательно, веление законодательной власти. Так мы приходим к необходимому моменту власти в праве. Закон предполагает законодателя, т. е. лицо, волю, власть. Но если право есть приказ власти, то это совсем особый приказ, особое ее проявление. Оно, и только оно, делает власть организующей силой, объединяющей силой и потому осмысленной, сублимированной силой. Закон есть первая сублимация власти. Все великие властители и цари были прежде всего законодателями (Соломон, Моисей, Наполеон, Юстиниан). В законе и через закон власть существенно изменяется: она перестает быть произволом и становится всеобщей императивной нормой. Закон перестает быть простым личным отношением властителя и подвластного: он общен ко всем, его императив всеобщ и потому безличен. Он не есть особое личное отношение властвующего и подчиненного. Личность законодателя может сохраняться только как воспоминание об авторе закона, она может быть и вовсе не известной в демократическом законодательстве. Все это бесконечно преобразует отношения властвования, которые суть отношения личные, а не безличные. Главное различие состоит в том, что приказ законодательной власти связывает самого властителя, тогда как какое другое обычное приказание не связывает властвующего, он может тотчас отменить или изменить приказ. Несомненно, что сублимация власти при помощи права преобразует ее совершенно, делает ее как бы неузнаваемой, и все же момент произвольности и абсолютности остается всегда во всякой власти: будь то власть самого ответственного министра, ограниченного правом и парламентом, или даже полицейского, регулирующего движение на улицах. Никто из проезжающих не ощущает его как власть, а скорее как службу, и однако это самая настоящая власть, ибо она так же, как и власть министра в своих управомоченных актах, подлежит неуклонному и исполнению со стороны подвластных без всякой проверки и оценки.

* * *

Так устанавливается антиномия власти и права, которая представляет собой нечто удивительное: эти два понятия противоположны друг другу и вместе с тем связаны неразрывно друг с другом, как северный и южный полюс

магнита. Противоположности, как сказал Платон, «связаны концами». Вместе с тем они стремятся поглотить 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 с величайшей неохотой допускает свободную сферу власти, стремится ее всячески урезать, ограничить, взять под контроль права. В самой сфере права эта антиномия была отчетливо формулирована в философии Фихте*: «в реализации правового состояния необходимо лежит противоречие, которое состоит в следующем:

1. Тезис: каждый должен быть свободным, он должен следовать только своему собственному усмотрению. «Царство свободы исключает всякое принуждение. «Принуждение абсолютно противоречит праву. Оно отрицает внутреннюю свободу индивидуума».

2. Антирезис: «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 власти».

Антиномия, как ее формулирует Фихте, состоит в том, что право отрицает всякое властное принуждение и вместе с тем право абсолютно требует реализации при помощи властного принуждения. Трудно сильнее выразить антиномию власти и права. Самое существование этой антиномии показывает нам настоящее основание бесконечных споров о том, существенно или несущественно принуждение в праве; необходима или не необходима власть в социальном строе; наконец, составляет ли мудрая и сильная власть настоящий политический идеал, или же этот идеал есть демократическое правовое государство с его стремлением приближаться к безвластной организации.

Как же решается эта антиномия? Существует двойное решение. Одно решает в сторону права и справедливости: власть сублимируется правом, властное отношение превращается в правоотношение. Целью власти будет свободная правовая организация, а власть является только средством. Власть служит осуществлению правовой организации. Таково понятие «служебной» вла-

сти у Петражицкого в противоположность власти «господствующей».

Но возможно решение и в сторону власти: власть есть цель, право есть средство укрепления власти и осуществления власти. Такое решение мы находим в «Законах» Платона. Для него власть есть самостоятельная сущность, ибо только она организует жизнь при помощи законов. Существенное отличие этих двух решений состоит в том, что первое признает иерархическое первенство права над властью, а второе — нет. Сублимация власти совершается при помощи права или не при помощи права. Дилемма такая: социальная гармония создается правом или властью. У Платона мы имеем решение второе. Но обе стороны знают, что право и власть нераздельны. Платон знает, что без законов нельзя построить государство. Поэтому дилемма формулируется так: или социальная организация создается правом при помощи правовым образом организованной власти; или создается абсолютной властью при помощи властно диктованного права. Чем же сублимируется власть у Платона? Он, конечно, сублимирует ее, ибо вручает ее философам, созерцающим идеи истины и добра. Но она сублимируется не правом и не организацией свободного взаимодействия лиц, а непосредственно самими идеями истины и добра. Для Платона свобода лица и субъективное право не представляют никакой ценности. Он даже упрекает демократию в том, что она есть царство неограниченной свободы. Для него власть непосредственно насаждает добро и истину. Вот что означает его идею демократии. Правда идеократии состоит в том, что в числе идей, сублимирующих власть, облагораживающих ее и делающих ее мудрой (т. е. властью философов), — нет идеи истины и свободы, нет идеи субъективного права, нет идеи свободной гармонии. Вот существенный недостаток власти лучших (идеальной аристократии) или лучшей власти: она хочет вести к истине и добру властно, насильно, гетерономно, без свободы, через принуждение. Это и есть принцип инквизиции¹, «Великого инквизитора» Достоевского, принцип современного коммунизма. Такая точка зрения не признает первой свободы (формальной свободы произвола) и хочет насильно насадить вторую свободу (свободу в истине и добродетели).

¹ Compellere intarare Августина, т. е. «принуждать войти в Царство Божие».

добре). Это точка зрения античности, вообще не признававшей свободу произвола, и точка зрения всяческой диктатуры. Достоевский прекрасно сознавал эти два решения и выразил одно из них в своем «Великом инквизиторе», подчеркнув его совпадение с коммунизмом в словах Шигалева («исходя из абсолютной свободы я пришел к абсолютному рабству»)*. А другое выразил в следующем афоризме: «а не послать ли нам к черту эти хрустальные дворцы социализма единственно для того, чтобы по своей глупой воле пожить?!». В этих словах заключается со всей силой выраженное требование формальной свободы произвола. Своя воля представляет ценность, даже когда она есть глупая воля. Конечно, право ограничивает своеволие чужой свободой и возможностью гармонического взаимодействия, но право никогда не доводит это ограничение до уничтожения самости и ее свободы. Иначе оно уничтожило бы субъективное право, т. е. настоящую и подлинную сущность права.

Здесь еще раз можно взвесить ценность субъективного права, как автономии лица, которое противоположно всяческой гетерономии. Автономию лица в конце концов защищает здесь Достоевский в своих парадоксальных словах, ибо всякая гетерономия содержит в себе некоторую неправду. В самом деле, приказ и повиновение, по своему содержанию, допускает 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 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 не приказ 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**.

Решение антиномии власти и права при помощи сублимирующей силы права есть решение в духе правового государства, решение, противоположное диктаторному принципу. 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. И эти моменты связаны неразрывно. Кто говорит со всей полнотой личного самочувствия: «я сам» и «мы сами», тот признает правовое государство и демократию. Необходимо только показать, что правовое государство связано с демократической формой субстанциально и существенно. И это потому, что правовое государство требует в той или другой форме самоуправления, т. е. автономии личности и автономии общества. Но, как только мы скажем: самоуправление, так мы вступаем в сферу демократических форм. Идея справедливости сама по себе требует той или другой формы самоуправления, ибо, как мы показали, полное подчинение одного лица другому само по себе несправедливо. Справедливо, чтобы я сам участвовал в создании закона, которому я подчиняюсь. Справедливо, чтобы я сам устанавливал власть и контролировал власть, которой я подчиняюсь.

Пробуждение самости, пробуждение личности неуклонно ведет к развитию самоуправления. Но мы видели, что самость в принципе неуничтожима, она существует даже в рабском повиновении, ибо всякая власть опирается на признание. Настоящее подчинение есть лишь такое, которое идет из глубины самости (выражается словами: «не за страх, а за совесть»). Но велит ли мне совесть подчиниться этому закону и этому велению власти и этому властителю? Как только пробудилась самость, как только человек сам признал, что он обязан повиноваться, так пред ним встает вопрос: почему я сам должен подчиняться, а он имеет право повелевать? Почему я сам должен принять, как свою обязанность, подчинение закону? Первое и самое наивное определение справедливости выражается в старом изречении: справедливость есть повиновение законам и властям. Но самость никогда на этом не останавливается, она требует отчета, требует оправдания (*justificatio*) власти и закона — требует оправдания, ибо может дать осуждение, — требует смысла, ибо может открыть бессмыслицу. В этом царственное и неотъемлемое, естественное, или лучше и вернее сказать, — сверхъестественное право личности, право самости, право ее Логоса. В силу чего это право принадлежит самости? В силу ее божественного происхождения, в силу того, что в ней светит свет Логоса, «просве-

щающий всякого человека, грядущего в мир» — так мы должны сказать на религиозном языке; а на философском языке мы можем сказать иначе: в силу того, что самость поднимается над всяким явлением, трансцендирует всякий опыт, всякое фактическое отношение, «редуцирует» все это до степени явлений и только явлений, и этой редукцией освобождает себя от всякого фактопоклонства. В своей трансцендентной свободе самость возвышается над всем, все может подвергаться сомнению (*de omnibus dubito*) — сомнению научному и сомнению нравственному, сомнению в смысле реальности того, что представляется, и сомнению в смысле ценности. Обо всем «я» может спрашивать: правда ли, что это так? В данном случае: правда ли, что справедливо подчиняться этому закону, этой власти и вообще какому-либо закону и власти? Таким образом, все должно предстать на суд личности, на суд самости, и при этом в двух ее формах: на суд меня самого и нас самих, на суд личности и на суд народа. В этом заключается великая идея автономии: закон должен предстать на суд, на суд самости, ибо самость выше закона. И только, если я сам признаю закон и склоняюсь пред ним, только тогда закон начинает действовать для меня и налагать обязанности. Всякий приказ опирается в конце концов на мое согласие повиноваться; всякая гетерономия опирается на автономию; современная психология скажет: всякое внушение опирается на самовнушение. Бесконечно малый пункт неустрашимой духовной свободы, центр самости, существует во всяком, даже рабском, сознании. Но всякий раб, который осознает эту свою духовную свободу, есть уже потенциальный бунтовщик, ибо он может сказать: не хочу повиноваться, хотя бы до времени был принужден повиноваться! Точно так же всякий подданный может сказать: не хочу этого бессмысленного закона; хотя в силу того, что он установлен, подчиняюсь ему!

Нет никакого сомнения в том, что самосознание рождается от восстания, в конфликте, в столкновении спонтанных влечений, идущих изнутри, из центра, из самости, — 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. В своем пробуждении самость может казаться бесконечно

малой и слабой, подавляемая со всех сторон гетерономными приказами и запретами социальной среды. Но дело в том, что эти ограничения и запреты не подавляют, а пробуждают и укрепляют самость, подобно тому, как плотина расширяет и усиливает мощь потока, которую нельзя принципиально остановить. Как только самость пробудилась, она имеет тенденцию расширять сферу своих воздействий и восприятий на весь мир, в бесконечность. Всякая гетерономия имеет свой автономный ответ, и без него невозможна. Я сам и вселенная; я и все, я и всё другое — вот в каком двуединстве рождается и движется самосознание. Оно рождается в этом странном равноправии центра и бесконечной периферии. «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, душу же свою потеряет?»* Ценность всего мира здесь сопоставлена с ценностью моей души. Дети и дикари потому так долго не говорят «я», что не схватывают этого странного равноправия. Осознать эту бесконечность «монады», этого зеркала вселенной, по слову Лейбница, — значит остановиться в изумлении перед чудом самосознания, и это переживание очень немногим доступно; в мировой философии оно впервые раскрылось индусам.

Духовный рост и все воспитание индивидуальное и социальное построено на том, что всякая гетерономия получает свой автономный ответ. Всякое воспитание исходит из принуждения, из гетерономных приказов, авторитетных советов и увещаний — для того, чтобы прийти к свободе, к самости, к автономии. Здесь отличие истинного воспитания от дрессировки, которая всегда сохраняет властвование и подчинение авторитету, тогда как истинное воспитание его, в конце концов, упраздняет. Ученик должен научиться сам мыслить, сам оценивать, сам выбирать, сам действовать. Всякое воспитание есть воспитание к самости, к автономии, к самоуправлению («*Erziehung zum Selbst*». Pestalozzi).

Таков же в конце концов принцип всякого закона и права, — закон педагогичен в своей гетерономии (апостол Павел называет его педагогом, «детоводителем ко Христу»). Здесь становится понятным то решение, которое Фихте дает столь мощно сформулированной им антиномии права: тезис и антитезис оба истинны, но нужно начинать с антитезиса: «право должно быть реализовано или восстановлено посредством принуждения и власти», чтобы потом непременно прийти к тезису: правовое принуждение становится ненужным посредством воспи-

тания к свободе. Принуждение, пресекающее преступный произвол, есть средство воспитания к истинной свободе к автономии. Задача всякого права и государства в том, чтобы подданные и граждане сами не хотели убивать и красть, сами соблюдали собственность и договоры; и без такого признания, исходящего из самости, без такой автономии правосознания, — никакое подлинный правопорядок никогда не существовал и не может существовать.

Однако степени развития, степени актуализации самости бесконечно различны. Правовое государство и демократия есть наиболее полное развитие самости доведенной до реального самоуправления. Необходимо только осознать, что личность, самость, не существует в отрыве от общества, «я» не существую в отрыве от «всех». Самость является всегда в двух ликах, в двух аспектах, нераздельно и неслиянно существующих: «я сам и мы все». Во времени самосознание общины первее, нежели самосознание индивида. Сначала человек говорит о себе в третьем лице, как дети и дикари, затем он говорит «мы»; русский крестьянин не говорил «я», а говорил «мы» (мы — рязанские, мы — тульские); только в конце развития, на его вершине, человек говорит «я». На этой вершине он осознает равноправие и равноценность личности и общества, индивидуальности и всеобщности. И вот эта равноценность признается и реализуется только в правовом демократическом государстве, ибо только оно признает самоуправление в двух его моментах: самоуправление лица и самоуправление общины, автономию личности и автономию народа, из которых ни одна не должна подавлять другую. В этом состоит принцип, идея сущность демократии, и эта сущность есть самостоятельная ценность, а вовсе не средство, не полезность, не орудие для каких-то посторонних целей.

Необходимо ясно видеть непрерывный путь, идущий от первого пробуждения самости, когда ученик у Платона впервые сам усматривает истинность теоремы Пифагора (независимо от авторитета учителя)* — до завершения этого пути, когда каждый сам и все вместе устанавливают власть и право, осуществляя полностью автономию и самоуправление в правовом демократическом государстве. Дело Сократа и дело Декарта являются существенными моментами на этом пути: оба они осуществляют суверенное право во всем сомневаться, все

поставить на суд, все проверить, переоценить и заново установить. Это, несомненно, революционное право, как его издали реакционные афиняне, казнившие Сократа; и из этого права, из философского суверенитета самости, суверенитета научного и этического, с неизбежностью рождается в конце концов идея народного суверенитета у Руссо и Канта. Связь легко раскрыть: когда я принимаю этически судебное решение и закон, я как бы вместе с судьей и законодателем постановляю решение, признаю и устанавливаю закон. И вот из этого общего и суверенного права оценивать — с неизбежностью вытекает право действовать и осуществлять, ибо планка становится активной и переходит в действие. Завершением научного знания и его целей является решение задач; причем важно, чтобы каждый ученый сам решал задачи. Точно так же завершением этической оценки ее последним смыслом является решение жизненной задачи, практической задачи. И здесь важно, чтобы каждый сам и все вместе решали эту задачу. Решение задачи другим и за другого есть зло.

Греческое слово «автономия» состоит из двух корней: «сам» и «закон»; нечто противоположное выражает слово «гетерономия», состоящее из корней: «другой, или чужой» и «закон»; оно выражает чужой закон, чужой приказ, чужое повеление, которому я должен подчиниться. Идея демократии есть борьба с гетерономией во имя автономии, борьба с чужим велением во имя собственной свободы и собственного решения. Основное противоречие автономии и гетерономии, свободы и власти, решает-ся посредством облагораживания власти, преобразования власти, «сублимации» власти. Точнее сказать, власть нуждается в оправдании, и оно состоит в том, что она служит праву и сама действует в формах права, т. е. организует и поддерживает свободу, а не нарушает ее. Только оправданная власть может быть ценной и нужной; неоправданная власть может стать величайшим злом. В этом глубокий смысл противопоставления «служебной» и «господской» власти у Петражицкого: служебная власть служит установлению правопорядка, организации, она есть только средство и никогда не цель в себе; напротив, господская власть есть самоцель, и если она создает порядок и даже мощную организацию, то это является лишь средством властвования, аппарат власти. Власть оправдана в демократии, когда она служит не мне и не всем и мне самому. Мы привели пример власти

полицейского на улице, который «обслуживает» движение. Власть может быть автономно признанной и уполномоченной, когда она является службой авторитетного лица и специалиста, которому «я сам» и «мы сами» даем свободу команды и согласие подчинения, но только в известной специальной и ограниченной сфере, и сохраняя за собою право выбора и смены авторитетного лица. Таковы в принципе все власти в демократическом правовом государстве от полицейского и низшего судьи — до министра. При этих условиях момент дискреционности власти, который сохраняется при всех ее ограничениях, имеет огромную организационную ценность. Мы передаем сами право распоряжения и решения — там, где не можем, не умеем или не желаем сами распоряжаться и решать. Но это лишь частичная, условная и ограниченная передача. Такова власть капитана, машиниста, пилота; такова же принципиально власть министра в либерально-демократическом государстве. Она не нарушает принципа автономии при этих условиях. Часто критикуют слабость власти и легкость свержения министерств в демократиях; но в этом есть известное преимущество: в правовом демократическом государстве министры, ответственные чиновники, директора предприятий — выходят в отставку; тогда как в тоталитарном государстве с сильной властью — они «выводятся в расход». В первом — оппозиция сидит в парламенте; во втором — оппозиция сидит в тюрьме.

Либеральную демократию часто критикуют как формальную демократию. Это повторяется обыкновенно людьми, ничего не понимающими в праве: дело в том, что всякое право, предоставленное человеку, — формально, т. е. дает ему известную сферу свободы, которую он может наполнить любым содержанием. Свобода совести — формальна; свобода мысли и слова — формальна; свобода передвижения — формальна; свобода союзов и собраний — формальна, ибо никто не предписывает мне, каким содержанием должна быть наполнена эта свобода: какую религию я обязан исповедовать, что я должен говорить и как мыслить, куда ехать и куда не смей ехать и т. д. И в гражданских правах мы имеем ту же формальную свободу: мое право покупать и продавать не предписывает мне, что я именно должен покупать и продавать; мое право на квартиру по найму не говорит мне, как я должен жить и что я должен делать в этой квартире. Всякое субъективное право формаль-

но в известных границах (форма и есть граница) и в этом его величайшая ценность в смысле свободы творчества, в смысле автономии личности. Без этого «формализма» нет автономии, ибо она означает, что в этих границах я сам решаю и выбираю, каким содержанием наполнить эту предоставленную мне форму.

Кто не ценит формального права, кто томится от необходимости самому выбирать и решать, чем заполнить эту форму (а таких сейчас имеется не мало), тот может получать готовое, предписанное содержание в тоталитарном государстве: ему будет продиктовано, во что именно он имеет право верить, что он имеет право мыслить и говорить, куда ехать и не ехать и на какие собрания ходить. Никаких «формальных прав» больше не будет: все будут заполнены обязательным содержанием и превратятся в обязанности.

Говорят, что формальная демократия безыдейна, что она не имеет никакого единого мирозерцания и ни во что не верит; предоставляя всем и каждому верить во что угодно и утверждать что угодно, она становится на точку зрения индивидуализма, релятивизма, скептицизма. Но что получается, если отказаться от этого «формализма»? Получается «народная демократия», которая имеет обязательную веру и обязательное мирозерцание, которая не допускает свободного исследования и свободной диалектики. Такая «демократия» убила Сократа и продолжает убивать и подавлять все, что противоречит ее «генеральной линии». Но сейчас это вовсе не «демократия», это тоталитарное коммунистическое государство. Платон первый создал его идею, которая живет во всех коммунистических системах и до сего дня. Он исходил из полного отрицания «демократии» и противопоставлял ей и демократию, т. е. как раз господство единой идеи, единой веры, единого обязательного мирозерцания в государстве. И конечно, мирозерцание великого философа не могло быть материализмом. Идея, которую он хотел насаждать компартией «философов и стражей» в своем тоталитарном государстве, была великой и истинной идеей: идеей добра и справедливости, обоснованной в его гениальной и бессмертной системе. Но вот в чем состояла «жизненная драма Платона»¹, больше того, тысячелетняя трагедия истории: добро, насаждаемое тоталитарным принуждением и исключяющее

¹ Заглавие знаменитой когда-то статьи Вл. Соловьева.

свободу личности, превращается в величайшее зло. Идеократия, тирания идей, есть величайшее зло, даже если эти идеи вовсе не ложны. Средневековое христианство выражало истинную идею и хотело спасения людей, но когда оно решило спасать их силою, удерживать от гибели кострами и пытками, оно обратилось в инквизицию, в «Великого инквизитора», служителя «великого и страшного духа». Идеократия есть всегда великое зло, и оно становится предельным, когда насаждает ложную идею, например атеизм и материализм. То, что Платон упустил в своей философии, было идеей абсолютной ценности личности, идеей свободной индивидуальности и ее неотчуждаемых прав. Но эта идея тогда еще не родилась: она выросла из христианской этики¹.

Но если демократия не есть идеократия, то это не значит, что она безыдейна, беспринципна, не имеет права иметь философию, религию, мирозерцание. Этот упрек мы должны решительно отстранить: все это она имела и будет иметь, но только в формах свободы, в формах свободного столкновения мнений и идей, в формах свободного диалога свободных мыслителей. И как раз эти формы есть то, чем может гордиться формальная демократия. Демократия не боится плюрализма мнений, научных теорий, мировоззрений, политических и религиозных верований. Демократия знает, что всякое научное и философское исследование есть диалог, что всякое этическое и политическое решение диалектично, ибо оно взвешивает мотивы за и против (а это и есть сущность диалектики), что, наконец, «парламент» построен на том же самом диалектическом принципе, и этот принцип сократической мудрости утверждает, что истинное решение рождается из высказываний и возражений, из тезиса и антитезиса, что истина всегда синтетична, что она «собирает» различное и разъединенное воедино и потому соборна. Напротив, нет ничего более антидиалектичного, чем тоталитарное государство с его обязательной догмой материализма. Оно вечно толчется на своем тезисе, а антитезис «выводит в расход». Диалог здесь невозможен. «Дискуссия» есть метод чистки и истребления противников, «подхалимажа» и предательства.

¹ Идея автономии была у Платона, но она означала лишь автономию мышления и суждения: «я сам» должен усмотреть истинность и ценность идеи, она не есть предписание авторитета, но собственное узрение философа.

Следует обратить внимание и еще на один вид возражения против «формальной демократии». Если она исходит из принципа автономии личности и народа, а это ее основной принцип, то могут возразить, что человек как раз «не автономен», не самодостаточен, что он зависит от высших начал, от божественных велений. Не означает ли «автономия» того, что сам человек оказывается последней инстанцией, что над ним самим нет ничего, никаких священных призывов и запретов? Тогда «все позволено» Ивана Карамазова было бы необходимым выводом¹. Но все это истолкование «автономии», конечно, неверно. Мы должны вспомнить филологическое и философское значение этого слова: оно соединяет в себе «самость» и «законность»; и конечно означает не беззаконие, а закон, признанный и установленный мною самим. Именно так Кант понимал автономию личности: она означала для него «категорический императив», «моральный закон во мне»; не чужое веление, но мой собственный моральный долг, который я нахожу в себе и признаю сам, как внутреннюю правду. Моральный долг не отнимает моей свободы: я могу его исполнить или нарушить. Моральный долг вытекает из того, что я сам различаю и выбираю добро, а не зло. Но свободный выбор добра, а не зла не есть потеря свободы, — наоборот, он есть обретение высшей свободы: свободы в истине и добре («Я научу вас Истине, и истина сделает вас свободными»). Таково философское значение «автономии», она отнюдь не означает самодостаточности и самовластия человека, не означает «формальной» свободы абсолютного произвола².

Из автономии личности и народа вытекает, как мы видели, право и обязанность подчиняться только тому закону и той власти, которые нами самими признаны и установлены, иначе говоря, вытекает принцип народного суверенитета, идея общей воли Руссо. Но установление нового закона и отмена старого исходит принципиально из оценки данного закона с точки зрения правды и справедливости. Каждый действующий «положительный» закон может оказаться несправедливым и нецелесообразным. Так возникает идея «естественного», идеального,

¹ Мы получили бы предельный релятивизм и «свободу в ничто» в духе Сартра*.

² Здесь ясно выступает различие высшей и низшей свободы: свободы в истине и добре — и свободы в произвольности выбора. Кант различает «Willkür und Freiheit» (произвол и свободу). Августин различает «libertas minor et libertas maior»**.

справедливого права, иначе говоря, бесконечная задача усовершенствования правопорядка, социальной организации. Но оценка правопорядка с точки зрения правды и справедливости необходимо исходит из восприятия всей системы ценностей, признаваемой и культивируемой данным народом, иначе говоря, она исходит из всего мирозерцания, из того, что я сам и мы сами признаем правдой. Неправда, будто либеральное правовое государство не нуждается ни в какой идеологии, ни в каком мирозерцании: оно само целиком построено на известном мирозерцании, а именно на христианской этике, на идее абсолютной ценности индивидуальной и всеобщей свободы, на идее «солидарности», «соборности», любви. Следует помнить, что христианская идея справедливости — иная, чем идея справедливости до-христианская и вне-христианская. Первая утверждает порядок равноценности индивидуума и общины; вторая утверждает, что личное благо всегда приносится в жертву общему благу: общее благо есть высшая ценность. Социальные преступления обычно совершались для «общего блага» и оправдывались этим общим благом¹. Христианская идея справедливости не признает напротив никакого нарушения прав личности во имя интересов народа, интересов государства, интересов большинства. Величайшей ценностью, завоеванной государством, является ценность неотчуждаемых прав личности, священных прав свободы совести, слова, собраний, союзов, передвижения; неприкосновенности личности вообще. Этим самым индивидуальная личность противопоставлена большинству, государственной власти и пользе, — как равноправный и равносильный субъект, ибо носителем правды и истины может оказаться меньшинство, а не большинство, и даже единичная личность. «Один стоит десяти тысяч, если он наилучший», — говорит Гераклит*. Никто и ни для какой цели не имеет права использовать чужую личность как средство и только средство (Кант); личность есть «самоцель», т. е. самоопределение и самосозидание, но не самодостаточность и самовластие: Я создаю самого себя и свою судьбу не иначе, как вместе с другими и через других, и эти «дру-

¹ «Социальное преступление» отличается от «индивидуального» тем, что последнее отвергается и наказуется обществом и признается «преступлением», тогда как первое вовсе не наказуется, а оправдывается и даже ставится в заслугу и выполняется оно не индивидуальным преступником, а обществом.

гие» не чужие (они не «гетерономны»), они живут во мне, и я в них, ибо это я сам и мы сами.

Так раскрывается богатство содержания — этического, философского и даже религиозного — которое содержится в принципе автономии личности, индивидуальной и народной, в принципе солидарности и соборности.

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 насилем и террором. Отрицается тоталитарное государство, диктующее свою «идеологию»; утверждаются идеи и верования, вырабатываемые свободной личностью и свободным народом, а не государственной властью. Свободная диалектика отнюдь не есть релятивизм и скептицизм. В этом Платон и Сократ были правы. Но свободная диалектика ведет диалог с релятивизмом, атеизмом и скептицизмом¹, будучи уверена, что истина в конце концов диалектически побеждает; и побеждает она в глубине сознания в сущности только диалектическим путем, т. е. своим «Логосом», своей истинностью, а не авторитетом, диктатом, насилем. Истина, которая не достижима путем свободы и которая не освобождает, — не есть истина. Такова религиозная вера в освобождающую силу правды: «Я научу вас истине и истина сделает вас свободными»; «где Дух Господень — там свобода».

Как-то странно повторять все эти основы классической философии права, на которых построено демократическое правовое государство 19 и 20 веков, а с ним и через него и весь блестящий расцвет европейской культуры с его изумительным скачком, происшедшим в конце 18 века. Этими идеями вдохновлялась русская интеллигенция, начиная с декабристов. Для европейца и американца они представляют нечто само собою разумеющееся. В этом большое преимущество, но и опасность: трудно уразуметь смысл и ценность того, что «само собой разумеется». Но хуже всего то, что человечество разделилось, и огромная его часть не признает и даже иногда не знает принципов свободной христианской культуры. Приходится их снова отстаивать, и проповедовать, и бороться за них. А для этого необходимо

¹ И даже, по утверждению Канта, более охотно, чем с догматизмом.

их заново осознать и уразуметь. Поэтому Липшман прав, когда в своей книге «Общество свободных людей» он воспроизводит для США классическую либеральную философию права и государства с ее идеей естественного права и сопоставляет ее с тоталитарным коллективизмом как ее антиподом.

При таком сопоставлении возникает вопрос: не есть ли тоталитарное государство с его управляемым хозяйством — нечто новое, прогрессивное, тогда как либеральная «капиталистическая» демократия есть нечто устаревшее, относящееся к 19 веку, превзойденное? И если даже она представляла известную ценность для своего времени, как освобождение от феодализма и абсолютизма, то не является ли теперь стремление сохранить эту ценность простым выражением консерватизма?

На это следует ответить, что, напротив, тоталитарная диктатура с ее «вождизмом» и обезличенными народными массами есть архаическая форма власти, огромный регресс в области морали и права, и духовной культуры вообще. Она реакционна во всем, за исключением своей техники и индустриализма: реакционна в своем закреплении труда, в своей «национализации», напоминающей хозяйство фараонов, в своем терроре и инквизиции. Она «прогрессивна» только в смысле технического усовершенствования методов властвования и угнетения, в смысле прогресса во зле. Однако следует помнить, что техника индустриализма создана вовсе не этими «вождями» и массами: она создана свободными изобретателями и предпринимателями в свободной демократии, индустриальная революция могла возникнуть только в свободном «капитализме». Вожди усваивали и присваивали не ими созданный «буржуазный» индустриализм и в настоящее время стараются похищать «буржуазные» изобретения силой или шпионажем.

Но если культ вождей, обожествление цезарей, абсолютизм власти, есть архаическая форма, смотрящая в прошлое, то 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 сохранить свободу — значит сохранять возможность творчества, изобретения, прогресса. Но свобода и автономия — это я сам и мы сами; и сказать, что отныне я сам и мы сами будем

определять свою судьбу, — значит сказать нечто вечно новое, открывающее бесконечный горизонт возможностей, который в принципе никогда не замыкается. Только в подлинной демократии существует то особое чувство, которое свойственно англичанам и американцам: правительство это мы сами; вне демократии, вне автономии, правительство — это «они», это не «мы», это те, которые нами управляют. В тоталитарной диктатуре эта гетерономия, это отчуждение аппарата власти достигает своего предела.

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 19 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.

Прежде всего необходимо убедиться в том, что современная либеральная демократия вовсе не везде и не во всем «демократична»; так:

1. Политические партии организованы вовсе не демократично, а по принципу вождизма, олигархии и внутренних интриг. В своей внутренней организации они не проницаемы для избирателей, для суверенного народа, даже для общественного мнения. Иногда партийные комитеты состоят из лиц, вовсе не избранных народом, и такие лица могут влиять на решение парламента.

2. Демократии, включающие в себя коммунистическую партию, частично захвачены чужой тиранией. Здесь народ частично потерял свой суверенитет: часть избирательного корпуса и его парламента непосредственно подчинена суверенной воле чужого мощного тоталитарного государства, введена в его орбиту и уже не принадлежит самой себе. Автономия потеряна, ибо сама данная коммунистическая партия ничего не решает автономно. Признание коммунистической партии противоречит принципу демократии: оно означает «свободу» организовать уничтожение либерального правового государства, т. е. свободу государственного преступления. Следует продумать наконец, может ли правовое государство признать «свободу уничтожения свободы»? Может ли государство

признать партию, предающую его в «холодной» и «горячей» войне¹?

3. Невозможно логически и юридически оправдать включение в «Организацию Объединенных Наций», построенную на демократических договорных началах, тоталитарной диктатуры, не признающей ни принципа свободной демократии, ни принципа договора. На это в свое время смело и решительно указал в своей статье М. В. Вишняк*. Достаточно ознакомиться с Хартией Сан-Франциско**, чтобы понять, что тоталитарное государство, особенно коммунистическое, не может ее подписать. Хартия с большой силой выражает основные принципы либеральной демократии, принципы автономии личности и народа, которые она вместе с тем кладет в основу свободного объединения наций. Так во Введении она говорит о «новом укреплении веры в основные права человека, в достоинство и ценность человеческой личности», об «уважении к обязательствам и договорам и другим источникам международного права»... Наконец, она говорит о «всеобщем распространении основных свобод и прав человека на каждого, без различия расы, пола, языка, религии или социального класса» (Ст. 55 b, c), и на основе восстановления уважения к этим неотъемлемым правам человека она хочет утвердить интернациональное сотрудничество (Ст. 1 § 3). Все это совершенно неприемлемо для тоталитарного государства, принципиально не признающего никаких «неотчуждаемых прав» и человеческих свобод, неприкосновенных для государства.

Но особенного внимания заслуживает Ст. 2 § 4, который с самого момента подписания в 1945 г. непрерывно нарушался и будет нарушаться. Он гласит: «Все члены объединения отказываются в своих международных отношениях применять насилие против территориальной неприкосновенности, или политической независимости какого-либо государства, или вообще угрожать ему каким-либо способом, не соединимым с целями объединенных наций».

Удивительно не то, что этот параграф нарушался, а то, что юристы и политики, пережившие трагический опыт тоталитаризма, могли не заметить, что способ действия тоталитарных государств «несоединим с целями Организации Объединенных Наций»; иначе говоря, мог-

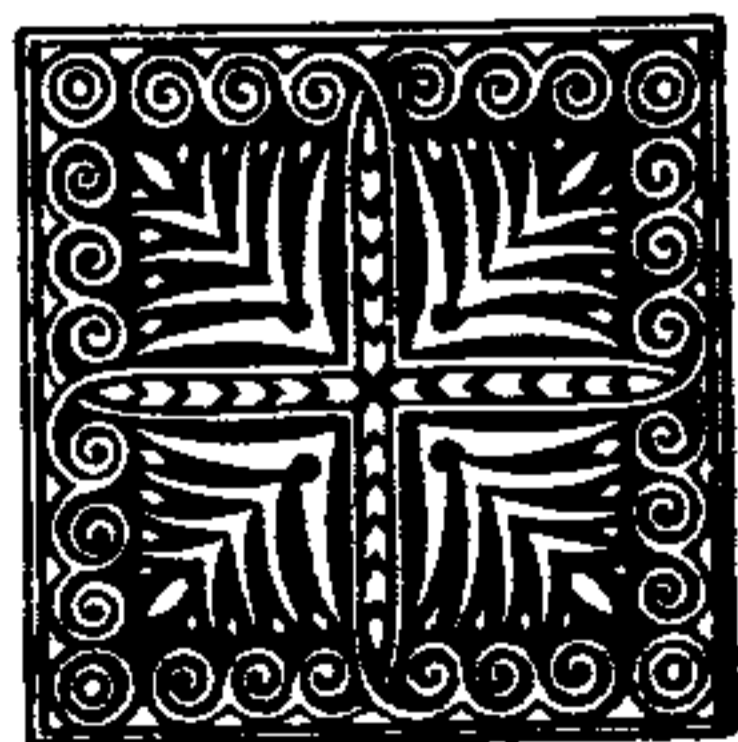
¹ Проблески здравого смысла в ответе на этот вопрос еще сохраняются в том, что правовое демократическое государство не признает напр. партии фашизма, нацизма или даже монархизма.

ли поверить, что самый мощный тоталитаризм откажется от всех своих принципов и методов¹. Мировая коммунистическая идеократия не может отказаться от своей мировой миссии. Но мировая идеология свободы тоже утверждает свою мировую миссию и стремится ее реализовать при помощи свободного союза свободных государств. Между этими двумя миссиями невозможно, строго говоря, даже разграничение. Основные идеологи коммунизма никогда этого не скрывали от самих себя. То, что возможно, это исключение «горячей войны», сведение всего на «холодную войну», на борьбу идей, на соревнование принципов. Коммунистическая партия ведь утверждает, что она еще далеко не достигла «коммунизма»; пусть она покажет народам и своему народу это достижение. Но и свободная демократия еще далеко не достигла подлинного демократизма, подлинной автономной личности и автономии народа.

4. Весь бюрократический и административный аппарат самых демократических государств построен вовсе не демократически: его внутренняя структура чисто иерархична и притом бесконтрольно иерархична. Подчиненный персонал в этом аппарате и пред этим аппаратом беззащитен и бесправен. То же самое и в еще больших масштабах мы можем наблюдать в ООН: высшие и руководящие персоны весьма мало авторитетны, часто даже мало известны и уж никак не оправдывают своего во всех отношениях привилегированного положения. Подчиненный персонал принужден быть во всем покорным и не имеет голоса ни в чем, что касается внутренней организации. И все же, несмотря на все свои недостатки, такое учреждение необходимо и имеет пред собою горизонт будущего. Подумать только: ведь оно обещает в сущности всему человечеству защиту каждой человеческой личности, признание ее ценности и восстановление уважения к ней! Оно обещает проведение принципа свободного договора между свободными народами и устранение войн! Перед такими грандиозными целями легко критиковать средства, и такая критика необходима; но цели остаются незыблемыми. Вся критика демократического принципа автономии сводится к тому, что он не реализуется там, где он особенно необходим.

¹ Нет надобности здесь перечислять территориальные захваты, нарушения политической независимости и угрозы всякого рода — они у всех перед глазами.

5. Наконец, совершенно противоречит принципам демократии структура хозяйственно-индустриального аппарата, того аппарата, который охватывает всю жизнь современного человека и в котором огромное большинство обязано выполнять ежедневные функции. Отношение к хозяину, директору, инженеру, мастеру есть исключительно отношение властвования и подчинения. Все же при сохранении политической демократии это властвование не абсолютно и все возможности борьбы за свободу и автономию личности еще открыты. При уничтожении политической демократии властвование и подчинение становится абсолютным, и возможности борьбы за свободу закрываются. Таковы огромные задачи демократии. Все ее несовершенства указывают на ее «незавершенность», на то, что она должна и может совершить. Принцип самоопределения и самоуправления понятен и близок каждому человеку, ибо это «я сам» и «мы сами». Поэтому «демократия» обладает огромной популярностью, почти всеобщим признанием. Вот почему тоталитарная диктатура предпочитает скрываться под псевдонимом народной демократии. «Лицемерие есть дань, которую порок платит добродетели» (Шекспир)*. Дань уважения к демократии здесь очевидна. Жаль только, что в наше время «добродетель» уж слишком любезна с «пороком» и потому сама впадает в лицемерие. Оно царит во всех международных учреждениях и переговорах. Почему западные демократии с такой готовностью усвоили бессмысленный термин «народной демократии»? Разве совершенно исчезло классическое образование? Качественные и тонкая ирония не действуют на массы, — действует коллективное внушение.



Отдел четвертый

ИММАНЕНТНОЕ ЗЛО ИНДУСТРИАЛИЗМА И ПРОБЛЕМА ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕМОКРАТИИ

Глава шестнадцатая

ТЕХНОКРАТИЧЕСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ КАК ИММАНЕНТНОЕ ЗЛО ИНДУСТРИАЛИЗМА



Обещание марксизма совсем не отнимать прибавочную ценность есть бессмыслица, сознательный обман посвященных и абсурдная надежда непосвященных. Обещание отнимать прибавочную ценность только с согласия производителя не есть бессмыслица или обман, но есть доброе желание, реализация которого неизвестна и непонятна.

В этом пункте Марксизм-Ленинизм имеет некоторое основание считать демократический социализм полнейшей утопией. Индустриализация СССР была бы абсолютно невозможна вне беспощадного отнятия прибавочного продукта у крестьян и рабочих «государственными капиталистами» — совершенно аналогично тому, как была совершена индустриализация Англии в эпоху индустриальной революции частными капиталистами. Индустриализм невозможен без огромного отнятия прибавочной ценности, ибо он требует огромного индустриального капитала. Не «капиталисты», а «капитал» высасывает соки из трудящихся. Он дал за это огромное улучшение уровня жизни всего общества и всего человечества. Однако баланс выгод и невыгод пошатнулся. Слишком многим приходится жертвовать и главное — самым главным: свободой, полнотой личной жизни, душой и духом. Вот в чем состоит «эксплуатация», и в этом смысле она присутствует в какой-то степени во всяком индустриализме и составляет имманентное его зло. Неизвестно, захочет ли земледелец, или рабочий, или техник

добровольно отдавать значительную часть прибавочного продукта для накопления индустриального капитала, для бесконечной индустриализации, для будущих «достижений», — или предпочтет отдавать необходимый минимум, сохранив максимум для облегчения и улучшения личной жизни. Захотят ли трудящиеся «унаваживать почву для будущих индустриальных поколений»? Хочется сразу ответить: конечно, нет! Но необходимо взвесить, что дело идет о самой судьбе индустриализма; он невозможен без грандиозного накопления, и если оно значительно сократится, индустриализм угаснет или перейдет в другую форму культуры. Эта функция накопления индустриального капитала до сих пор всегда совершалась принудительно. В капитало-коммунизме это принуждение абсолютно и тоталитарно; в свободном частном капитализме оно относительно и ограничено. Но никогда еще в индустриализме согласие производителя на отдачу прибавочного продукта не было свободным и полным. Что было бы, если бы эта свобода была достигнута? Судьба индустриализма заколебалась бы. Конечно, индустриально-военно-полицейский аппарат капитало-коммунизма мгновенно исчез бы при малейшем дыхании свободы. Но либеральный индустриализм со свободным рынком тоже был бы поставлен под вопрос. Правда, капитализация и индустриализация конечно совершается здесь не при помощи рабского труда и размер удержания прибавочной ценности определяется рабочим договором и ограничивается рабочими союзами. Некоторая свобода рабочего еще существует, но она совершенно недостаточна и вызывает требования ее расширения. Что было бы, если бы она была полной? А было то, что впервые судьба индустриализма, преодоление его зла и сохранение его добра, оказалась бы в руках свободного человека, в руках автономной личности и автономного народа. Грандиозная капитализация и индустриализация определялись бы не гетерономно, частными или государственными капиталистами, а автономно, всеми производителями, всеми хозяйствующими субъектами, т. е. демократически, в формах правового соглашения. Человек решал бы сам, хочет ли он истощать все свои силы и отдавать всю свою свободу на построение грандиозного индустриального аппарата с его беспощадной дисциплиной и безличной бюрократией, или он скажет: довольно! в этом аппарате я теряю самого себя, теряю свой досуг, свою душевную и духо-

вную жизнь. Всюду мне приказывают, везде я подчинен, везде я зависим, все мне внушается, никогда не решаю, не выбираю и даже не думаю я сам. В грандиозных мифах поэтической мудрости угадана эта судьба технической цивилизации: Прометей скован цепями, им самим созданными и им самим изобретенными, ибо это он научил плавить металлы и ковать цепи. Фауст сносит старые церкви и колокольни, национализирует домишки и владения старичков (через своего Мефистофеля), осушает болота и проводит каналы, индустриализирует страну и не замечает, что всем этим роет себе могилу¹. Таковы «достижения», реализуемые Мефистофелем. Но как только я получил бы возможность совершенно свободно соглашаться или не соглашаться на отдачу прибавочного продукта, так я получил бы возможность непосредственно влиять на функцию накопления, сокращать или увеличивать ее в зависимости от целей накопления. Естественно при этом, что я имел бы право знать, ради чего совершается капитализация: ради содержания ненавистного инквизиционного и бюрократического аппарата власти или ради техники производства предметов первой необходимости («*biggo o caponi?*»²). Существует индустрия убийства, и существует убийственная индустрия. Стоит ли капитализировать ту и другую, жертвуя тем, что может улучшить мою жизнь или освободить меня от лишений и нищеты? Ни коммунистический индустриализм, ни даже либеральный индустриализм меня об этом не спрашивали.

Ясно, однако, что дело идет о свободе определять свою собственную судьбу, об автономии личности и автономии народа, которая составляет основной принцип и сущность демократии. Подлинная демократия требует хозяйственной демократии, без нее она реализована неполно и не до конца. Марксизм-Ленинизм, с его тоталитарным государственным хозяйством, есть, конечно, полное уничтожение как хозяйственной, так и политической демократии. Но что такое хозяйственная демократия и как ее осуществить — это мы в сущности не знаем. До сих пор мы установили только то, что она есть необходимый постулат свободы. Она не есть «социализация и национализация» традиционного марксизма. К ней одинаково стремятся и не социализм и не либерализм, ибо оба исходят из посту-

¹ «Фауст», Гете, II часть.

² «Масло или пушки».

лата свободы. Но требует ли она уничтожения свободного рынка или наоборот его утверждения — это ostется спорным. Во всяком случае ясно одно: уничтожение свободного рынка и управляемое хозяйство несколько не обеспечивают сами по себе хозяйственной демократии. Однако ясно и другое: полная свобода рынка (в смысле *laisser faire*) тоже еще не дает хозяйственной демократии. Это принужден признать, как мы видели, и неолиберализм. То, что он доказал, есть, в сущности, утверждение большей демократичности рыночного хозяйства по сравнению с тоталитарно-управляемым; это бесспорно, но хозяйственной демократии в полном смысле слова здесь все же нет. За нее нужно бороться, ее еще нужно создать.

Государственно-частное хозяйство, к которому приходит неосоциализм и неолиберализм (поскольку тот и другой отрицают тоталитарное государственное хозяйство), тоже еще несколько не обеспечивает хозяйственной демократии. И это верно даже для Англии, где все происходит в рамках самой либеральной политической демократии. Как частное предприятие, так и национализированное государственное предприятие могут иметь внутреннюю организацию, устроенную совершенно не демократически. Функция накопления совершается сверху, она остается непроницаемой и неконтролируемой для производителя и для всего персонала, обслуживающего государственный аппарат. Цели и размеры накопления принимаются пассивно при вступлении служащего в предприятие (это не его дело). Но не в этом одном состоит антидемократичность индустриального аппарата: он весь построен строго иерархически, технократически, на принципе властвования и подчинения. Никакая национализация и социализация сама по себе здесь ничего не меняет. В этом отношении характерен живой опыт английских рабочих.

О нем рассказал известный английский писатель John Middleton-Murray в своем докладе на «*Rencontres intellectuels de Genève*, 1949». Английские рабочие возлагали большие надежды на «национализацию и социализацию» и ожидали от нее многого. Но когда произошла реальная национализация, напр. угольных копей или железных дорог, то наступило великое разочарование: рабочие воображали, что все это действительно будет принадлежать им и они будут всем распоряжаться; на самом же деле всем управляют официальные лица, чиновники, представители государства; и ничего в положении рабочих

существенно не изменилось: такая же пропасть отделяет их от этих государственных директоров и инженеров, — и даже большая, чем от прежних частных капиталистов и их директоров. Что же из этого вытекает? Означает ли это, что всякое индустриальное предприятие организовано строго иерархически, построено всецело на власти и подчинении? Фактически это действительно так. Prof. Goetz Briefs вполне прав в этом смысле (см. выше, гл. 10). Индустриализм есть господство техники и, следовательно, «технократия», власть специалистов по управлению машинами и людьми, власть техников, инженеров, организаторов и бюрократов. Никакой «хозяйственной демократии» здесь найти невозможно. Технократическая тенденция есть имманентное свойство индустриализма. Таково основное утверждение сенсационной книги Burnham'a *The Managerial Revolution*, 1940. Для Burnham'a технократическая тенденция непреодолима. В мире происходит и будет происходить «директориальная» революция. Гитлер и Сталин одинаково являются ее вождями и организаторами. Burnham прав в том, что современное тоталитарное государство необходимо властвует при помощи индустриального аппарата и в этом смысле есть завершенная технократия. Он прав также и в том, что всякий индустриализм, даже и в либеральном правовом государстве, построен иерархически и тендирует к технократии.

Но он абсолютно не прав в том, что эта фактически существующая тенденция нормальна и неизбежна, что нам остается только смириться перед нею или даже принять в ней участие. Современная социальная философия и социология вовсе этого не утверждает: 1. Не существует никаких «неизбежных» тенденций и никаких «железных необходимостей» в социальной и индивидуальной жизни, в ее историческом творчестве и развитии. Свобода творчества и изобретения никогда не останавливается перед «неизбежным» и «невозможным». Оно всегда ставит проблему: как избежать того, что представляется «неизбежным»? как осуществить то, что представляется «невозможным»? Такова диалектика свободы, таково творчество культуры. 2. Никакое фактически существующее состояние не имеет само по себе нормативного значения. Тоталитарное государство с его «технократией» не есть нечто нормальное и неизбежное. Технократическая тенденция действительно присутствует во всяком индустриализме, но она присутствует в качестве

имманентного зла индустриализма¹. Никто не обязан мириться с этим злом, его преодоление составляет задачу нашего времени. В чем же сущность этого зла? Оно заключается, конечно, не в индустрии, а в «индустриализме», не в технике, а в «технократии», т. е. в абсолютной власти индустриально-технического аппарата над всей жизнью человека. Тот, кто обрушивается на технику и индустрию, не попадает в цель и не угадывает сущности зла; оно заключается в потере свободы, в потере самого себя, своего духа и души; в рабском служении технократическому аппарату виновата не техника, виноваты мы сами. В этом смысле «технократия» противоположна «демократии»: или индустриально-технический аппарат подчиняет себе свободный народ — или свободный народ подчиняет себе индустриально-технический аппарат. В этом смысле всякая подлинная демократия требует хозяйственной демократии, ибо сущность демократии есть автономия, и не существует подлинной автономии личности без хозяйственной автономии.

Что же вытекает из этих априорных социально-философских соображений? Вытекает следующее: технократическая тенденция, несомненно присутствующая в современном индустриализме, должна уступить место демократической тенденции, тоже несомненно присутствующей в нем. Кризис индустриализма состоит в столкновении этих двух тенденций. Внутри индустриализма происходит борьба свободного самоопределения с властным подчинением, борьба автономии с гетерономией. Если победит технократическая тенденция, мы получим тоталитарно-управляемое хозяйство в тоталитарном государстве; если победит демократическая тенденция, мы получим новую форму свободного самоопределения, новую невиданную форму культуры. В современном индустриализме всякое индустриальное предприятие (однаково частно-правовое или национализированное, — «капиталистическое» или «социалистическое») необходимо построено строго иерархически на принципе властвования и подчинения. Но из этого вовсе не следует, что задача «хозяйственной демократии» тем самым устранена и объявлена невозможной. Наоборот, она впервые поставлена. Если человек преодолел принцип абсолют-

¹ Можно даже сказать, что она составляет сущность индустриализма, сущность этого «изма», выражающего принцип индустриализации, господство техники и техников в современной культуре, т. е. «технократию» в точном смысле этого слова.

ного властвования и подчинения в сфере политической, в сфере права и государства, то почему он должен склониться перед этим принципом в сфере хозяйственной? Почему он должен покорно принять абсолютную власть хозяина, директора, мастера, если он не принимает абсолютной власти монарха или министра? Почему это гораздо более близкое и ежедневное властвование должно оставаться для него непроницаемым, неконтролируемым? Но еще более, нежели личная власть, страшна безличная власть машины, точнее механизма всего индустриального аппарата с его неумолимым требованием массового труда от «трудящихся масс». Никто не спрашивает человека, хочет ли он жертвовать своею личною жизнью для создания этого безличного чудовища, хочет ли он отдавать свой труд для бесконечно возрастающей мощи этого Левиафана? Индустриальный аппарат действует автоматически, никого не спрашивая, и требует автоматического подчинения. И этот автоматизм массового труда всего более угнетает человека: человек больше не принадлежит самому себе. Взглянем на жизнь мировых городов, на эти людские потоки, утром вливающиеся в подземные каналы метро, на их озабоченные лица, на их вечную спешку... Днем они будут спешить в душных мастерских, выполняя работу сериями, обслуживая грандиозные машины и слушая их непрерывный стук; или сами будут стучать на машинках — пишущих, швейных, счетных... будут продавать и завертывать чужие вещи, переписывать непонятные и никому не интересные бумаги. Затем будут спешить занять место в ресторанах и столовых, снова спешить на работу и снова вечером обратным потоком вливаться в метро и брать с бою автобусы с лицами усталыми, индифферентными, потерявшими всякую душевность и духовность. И это вовсе не только судьба «пролетариата», но совершенно так же судьба «буржуазии» в точном смысле этого слова, т. е. судьба горожан вообще. Мастера, техники, инженеры, директора, заведующие отделами, чиновники, повинующиеся тому же ритму, точно так же вечно спешат и настолько исчерпываются душевно и духовно, что уже не в силах ничего воспринять в последние часы досуга, кроме радио, джаза и уголовного фильма.

Таков технократический быт нашей индустриальной эпохи. И чем больше мы приближаемся к странам построенного «социализма» — тем этот быт становится ужаснее, невыносимее. В США люди еще смеются и

шутят среди деловой спешки. Иначе в СССР — там нет улыбающихся лиц, коммунизм не терпит иронии и не понимает юмора. Он предпочитает ругань, печатную и непечатную, построенную на «диамате», его спешка сопряжена с ужасом репрессий, «трудящиеся» обязаны трудиться без передышки, досуга не существует, последние часы дня заполнены «политграмотой». И это лишь лицевая сторона, видимая часть экономического фундамента и надстройки, которую могут наблюдать даже «интуристы». Под нею скрывается невидимое, официально несуществующее: концлагеря, таинственные подвалы и могилы, жуткая мистика зла, непонятная для рационального мышления Запада.

Таков результат тоталитарной «технократии», окончательно вытеснившей все остатки «демократии», т. е. все остатки свободы и автономии, как политической, так и экономической. Таково развитие имманентного зла индустриализма, которое состоит в стремлении к абсолютной власти при помощи абсолютного захвата индустриального аппарата. Это стремление существует везде, даже в демократических странах, существует во Франции, в Италии, даже в Америке: стремление захватить всю власть и все богатство страны. Частному капитализму это не удается никогда. Полным и завершенным выражением этого стремления является авторитарный социализм. Прудон это угадал и предсказал; буквально этими самыми словами он определяет социализм: «социалисты говорят: дайте нам все богатство и всю власть страны»... и мы создадим вам счастливую жизнь. Что под «социализмом и коммунизмом» он разумеет именно авторитарный социализм, видно из того, что он определяет его, как «абсолютизм, наполеонизм, диктатуру, стремящуюся увековечить самое себя».

Прудон был настоящим рабочим, который понял, что «социализм и коммунизм» особенно невыгоден и невыносим для рабочих, для пролетариата; он выгоден таким, как Маркс и Энгельс, которые никогда рабочими не были, выгоден вождям партии и тому аппарату, который они создадут, выгоден технократам и идеологам технократии. Здесь видна морально-правовая ценность хозяйственной демократии. Именно о ней мечтал Прудон, он хотел хозяйственной свободы, автономии личности во всех сферах жизни.

Свобода, автономия, творческая инициатива имеет

тенденцию расширяться, охватывать всю сферу, всю полноту жизни. «Я сам» хочу выбирать и создавать свою судьбу, таково неискоренимое влечение личности, как индивидуальной, так и народной. Но и противоположная тенденция власти, подчинения, покорения — тоже имеет свойство захватывать все новые области, стремясь стать тоталитарной. Вот почему невозможно принимать принцип дирижизма, как абсолютного подчинения власти в сфере хозяйства, и вместе с тем требовать свободы и автономии в остальных областях духовной культуры¹. Хозяйственная власть непременно превратится в тоталитарную власть. Правы поэтому такие социологи, как Laski (в Англии), Friedmann и Gurvitch (во Франции), когда предупреждают, что если проблема «хозяйственной демократии» не будет разрешена, то само существование демократии вообще останется под угрозой. Еще раз мы убеждаемся в возможности и ценности диалога между неолибералами и неосоциалистами: нельзя исходить из идеи свободы и автономии и не требовать «хозяйственной демократии». Но что такое «хозяйственная демократия»? Требуется ли она уничтожения свободного рынка или, напротив — его сохранения и очищения? Не лежит ли в этом вопросе абсолютное расхождение между неосоциалистами и неолибералистами? Многие из них думают, что да, — мы думаем, что нет (см. выше, гл. 14). Здесь это должно быть подтверждено.

Прежде всего необходимо определить, что не есть «хозяйственная демократия», что является ее противоположностью. Тоталитарная социализация и национализация, конечно, не есть «хозяйственная демократия», а есть ее полная противоположность (тоталитарное хозяйство в тоталитарном государстве). Поэтому, поскольку уничтожение свободного рынка означает тоталитарную национализацию и социализацию, оно не только не ведет к хозяйственной демократии, но составляет ее полное уничтожение. Однако и сохранение свободного рынка при частичной социализации и национализации, т. е. при государственно-частном хозяйстве, тоже само по себе несколько не ведет к «хозяйственной демократии», ибо государственно-капиталистические индустриальные предприятия точно так же могут управляться «технократически», т. е. на основах властной дис-

¹ Этим утешают себя «социалисты», думающие, что при управляемом хозяйстве можно сохранить полную духовную свободу. См. выше, гл. 13.

циплины и подчинения, как и частно-капиталистические предприятия. Все дело в том, что массовый индустриализм по существу «технократичен».

Ни уничтожение, ни сохранение свободного рынка нисколько не решает проблемы «хозяйственной демократии». Поэтому совершенно не правы «социалисты», думающие, будто все дело в уничтожении свободного рынка, равно как не правы и «либералы», думающие, будто все дело в его сохранении. Свободный рынок имеет свою ценность, но не в нем заключается «все дело» хозяйственной демократии.

В чем же оно заключается? Вот здесь-то и стоим мы перед уравнением со многими неизвестными. Здесь-то и должен признать неосоциализм, а равно и неолиберализм свое научное незнание. Главное препятствие к осуществлению «хозяйственной демократии» лежит совсем не там, где обычно думают: оно лежит в самой структуре индустриального аппарата, а вовсе не в том, кто его захватил и кому он юридически принадлежит. Массивный индустриальный аппарат строго «технократичен», построен иерархически, на принципах власти и подчинения, на строгой дисциплине. Такова его внутренняя логика и таков он на опыте. Этот аппарат одинаково принимается частным капитализмом, государственным капитализмом и коллективизмом всех видов. Если индустриальный аппарат не может быть иным, как только властным, т. е. таким, каким мы его в настоящее время знаем и видим, то никакая «хозяйственная демократия», никакая автономия личности внутри этого аппарата невозможна. Правовая принадлежность аппарата тогда ничего не может изменить в его технической структуре. Мы видели, что большинство социологов считает властную структуру индустриализма его неизбежным свойством (см. выше, гл. 10). И действительно, трудно представить себе безвластную организацию массивного индустриализма. Индустриализация совершалась в истории только властным, и притом жестоко властным, путем, и она стремится сохранить свою властную структуру. Демагогическая картина фабрики, управляемой «самими рабочими», представляется нереальной: «митинговая стратегия» здесь так же невозможна, как в армии. Добровольная отдача прибавочного продукта рабочими для накопления индустриального капитала, имеющего в виду грядущие поколения, кажется совершенной маниловщиной. Введение железной дисциплины и абсо-

лютного подчинения тотчас после социальной революции было диалектической необходимостью авторитарного марксизма, требующего мощной индустриализации.

Глава семнадцатая

УГРОЗА ТОТАЛИТАРНОЙ ТЕХНОКРАТИИ

Самые убежденные друзья хозяйственной демократии, если они являются не демагогами, а серьезными социологами и социальными философами, принуждены исходить из факта существования технократической тенденции индустриализма. Она неоспорима, но к ней возможны два отношения: или ее можно считать непреодолимой и пред ней склоняться (как это делает Burnham), или взять на себя труднейшую задачу ее преодоления, осуществления того, что на первый взгляд представляется невозможным: автономии личности внутри индустриального аппарата.

Анализу этой задачи посвящен сейчас диалог свободных социальных мыслителей в демократических странах. Наиболее точно проблема была поставлена в Париже в Centre d'Etudes Sociologiques в 1949 г. Центральный доклад председателя, профессора социологии, Георгия Гурвича так и был озаглавлен: «Является ли технократия неизбежным результатом индустриализации?» У него технократическая тенденция индустриализма была явно осознана и наиболее отчетливо формулирована:

«Угроза завата власти, равно экономической, как и политической, техно-бюрократической группой составляет проблему, поставленную реальными фактами»¹. Угроза состоит в соединении политической и экономической власти в руках единой олигархии. Такое соединение необходимо принимает форму тоталитарного государственного хозяйства в тоталитарном государстве. Для Прудона оно было далекой угрозой, но для нас оно есть «реальный факт». Тоталитарная технократия стоит перед нами в форме авторитарного социализма или «коммунизма», т. е. именно так, как предвидел Прудон. В индустриальную эпоху тоталитарная власть невозможна без захвата индустриального техно-бюрократического аппарата, он именно и дает экономическую власть, а в сущности и политическую власть. Поэтому индустриаль-

¹ Отчет о всех докладах озаглавлен: «Industrialisation et technocratie», Paris, 1949.

ное тоталитарное государство есть непременно технократия, и технократия есть техника власти и власть техники. Когда два других тоталитарных государства были разбиты и отпали, оставшееся (их старший брат) бесконечно усилилось. Его индустриальный технократический аппарат владеет огромной захваченной территорией и подчиняет себе огромную массу населения. Угроза мировой коммунистической тоталитарной технократии как раз и есть та угроза, которая «поставлена реальными фактами». В сравнении с нею всякие другие кандидаты технократии не могут идти в счет и представляют лишь местный, провинциальный интерес. Неопределенная кличка «фашистов», которую им дают, свидетельствует лишь о ложных страхах и довоенных комплексах, потерявших значение. Сейчас настоящими технократическими кандидатами являются кандидаты в коммунистическую партию. Они мыслят как реалисты: зачем им заново создавать свою технократию, когда существует прекрасно организованный мировой технократический аппарат, всюду имеющий свои ячейки. Вернее и безопаснее вступить именно в него: способных технократов и администраторов он встречает с почетом.

Существует ли, однако, везде такая группа людей, которые являются кандидатами в технократию, которые стремятся ее осуществить и ею обладать? Странно об этом спрашивать: везде и всегда существует группа людей, жаждущих экономической и политической власти и способных ею обладать, а это и есть технократия. Проф. Гурвич вполне правильно определяет, из кого может состоять «технократический» класс: это директора производства, инженеры, начальники мастерских, коммерческие и финансовые директора, бюрократы государственных учреждений, планификаторы, директора и секретари синдикатов, профессиональные военные, профессиональные политики и даже (в качестве специалистов и экспертов) ученые и профессора¹.

Как раз эта самая группа людей, этих именно специальностей, образует правящий класс советского государства, создает и поддерживает мощную коммунистичес-

¹ В сущности здесь определен правящий класс всякого индустриального государства. Он становится технократией, если захватывает в свои руки «орудия производства» и политическую власть. Маркс не заметил наличия такого класса: это не «капиталисты» и не «пролетариат». Де-Ман доказал, что это есть самостоятельный класс. За ним следует Brunham, определяющий эту группу термином «managers».

кую технократию. Сила этой последней состоит в том, что она опирается на столетнюю традицию авторитарного социализма, который наиболее популярен и влиятелен в рабочей массе. Технократия имеет свою технократическую идеологию — это марксизм-ленинизм-сталинизм. Зачем искать другую идеологию и создавать другую технократию, когда эта оказалась самой действенной и организовала полмира? О других технократиях не стоит и говорить: они или уже умерли, или еще не родились.

Основателем технократического социализма является Сен-Симон; марксизм всецело воспринимает его технократическую тенденцию. Она обоснована Сен-Симоном в его «Gastéchisme des Industriels». Он считает индустриальную революцию огромным завоеванием человечества и зарею его освобождения. В 1817 г. он провозглашает лозунг: «Все через индустрию, все для нее!» Никакая справедливая организация человечества, никакой всеобщий мир, никакой «социализм» невозможен, если остановится индустриальный прогресс. Социализм возможен только через «индустриализацию», через умение владеть и управлять орудиями производства. Руководить и управлять обществом могут и должны только те, которые владеют «техникой» в широком смысле, т. е. организацией индустриально-бюрократического всеобъемлющего аппарата.

Эту основную идею технократии Маркс всецело воспринимает от Сен-Симона¹. Он также все надежды возлагает на научно-технический прогресс и из него объясняет все развитие и все будущие судьбы человечества. Сказать, что все зависит от «орудий производства» и от того, кто ими управляет, — значит признать технократическую идеологию.

Ленин, конечно, всецело следует в этом за Марксом и Сен-Симоном: для него социализм есть прежде всего индустриализация». В своем «Империализме» он прямо ссылается на «гениальное предвидение Сен-Симона». Известно ленинское несколько наивное определение: «Социализм есть советская власть плюс электрификация». Иначе говоря, коммунизм немислим без овладения техникой, коммунизм есть технократия (техника власти и власть техники).

¹ См. доклад проф. Гурвича в Institut de Sociologie. Он показывает полную зависимость Маркса от Сен-Симона.

Социализм Сен-Симона утверждает, что власть должна принадлежать руководителям индустрии (aux industriels). Тем самым они становятся подлинными «технократами», соединяющими в своих руках экономическую и политическую власть. То же самое утверждает Ленин: «вся страна превращается в единую фабрику», управляемую тоталитарной властью. Сильнее нельзя выразить технократический принцип.

Однако Сен-Симон и Маркс еще говорили о некоем «освобождении». Сен-Симон думал, что власть технократов (des industriels) есть освобождение человечества, на самом же деле она оказалась грандиозным закрепощением. Опасение абсолютной власти он думал устранить предсказанием и обещанием, что «управление вещами в будущем заменит управление людьми». Эти самые слова, это обещание социализма, за ним постоянно повторял марксизм. Но в наш век, в век индустриализма, случилось как раз обратное: управление вещами стало самым мощным средством управления людьми; и это случилось как раз в «социализме», построенном по Сен-Симону, Марксу и Ленину. Достаточно подумать о той власти над людьми, которую дают такие вещи, как авиация, танки, тракторы, сталь, нефть, уран, атомная бомба и проч. Все дело в том, что грандиозный индустриальный техно-бюрократический аппарат требует абсолютной власти над людьми, включенными в этот аппарат.

В этом состоит страшная угроза технократии. Но ее отнюдь не следует персонифицировать, спрашивая: от кого исходит опасность? от техников, инженеров и специалистов или от политиков и профессиональных революционеров? Совершенно неважно, захватят ли техники и бюрократы политический аппарат, — или захватят политики техно-бюрократический аппарат: в том и другом случае на вершине окажется пункт совпадения политической и техно-экономической власти. Его можно наглядно созерцать во всяком тоталитарном государстве в лице «вождя», возглавляющего неизбежное «политбюро» или какую иную олигархию.

Люди, жаждущие власти, существовали всегда, но технократия существовала не всегда: она есть имманентное зло индустриализма. Борьба с технократией есть борьба с тоталитарной индустриализацией, и она возможна не иначе, как при помощи демократизации, т. е. борьбы за свободу, за автономию личности,

за народный суверенитет. Демократическая тенденция стремится подчинить себе технократическую тенденцию индустриализма и наоборот. «Трудящиеся массы» могут только подчиняться индустриально-бюрократическому аппарату; подчинить себе индустриально-бюрократический аппарат может только свободный народ. Трудящиеся массы и свободный народ — не одно и то же: свободный народ есть личность; масса есть безличность. Демократия, как непрерывное самоопределение и самосозидание, есть тот путь, которым безличная масса превращается в свободную личность — индивидуальную и национальную.

Внутри индустриальной культуры происходит новое столкновение свободы и рабства. При этом новые формы свободы нужны для преодоления новых форм индустриального рабства. Эти новые формы свободы еще совсем не найдены. «Освобождение» человечества в духе Сен-Симона и Маркса есть грандиозная ошибка или обман. Это есть освобождение индустриальное, через власть над природой, через техническую магию, но не освобождение духовное, через власть над собою, через самосозидание, через право и мораль. Это в свое время правильно понял проф. Новгородцев в своей характеристике марксизма¹. Но техническое овладение природой без морального самообладания есть главный источник зла: «Science sans conscience — ruine de l'âme»*. Почему власть над природой несколько не устраняет и не смягчает власти над людьми, а, напротив, усиливает ее? Казалось бы, машина должна заменить рабов. Это объясняется тем, что научно-технический прогресс вовсе не соответствует морально-правовому развитию человека. Грандиозная техника сопровождается технократической идеологией, а последняя означает грандиозный моральный регресс. Почему? А потому, что технический принцип: «цель требует применения всех необходимых средств» — переносится в сферу морали, права, политики и утверждает здесь, что «цель оправдывает средства».

Технократия строится на этом техническом принципе, на логике научно-технического разума, не знающего никакой «логики сердца». Этические суждения ей вообще чужды. Маркс чувствовал решительное отвращение к морали и праву и действовал всегда по принципу «цель оправдывает средства». Технократическая идеология все-

¹ См. его «Об общественном идеале».

гда будет склоняться к «материализму» — практическому, экономическому и философскому, ибо задача техники есть овладение материей. Основание этой идеологии заложил Сен-Симон: свой принцип он назвал «индустриализмом»; он утверждал, что индивидуумы и народы должны преследовать исключительно экономические интересы; только индустриальные функции в обществе ценны и полезны; в мире существуют только индустриальные интересы, единственная цель коллективизма — это максимальная продукция материальных благ.

«Вот в чем состоит социалистическая мораль», — говорит Дюркгейм, суммируя эти воззрения Сен-Симона¹. Сен-Симон первый мечтал о том, что человечество обратится в единую фабрику. Социализм Сен-Симона есть «экономический материализм», и завершенная технократия есть его идеал (марксизм и здесь не сказал ничего своего). Это было действительно «гениальным предвидением», но не величайшего добра, а величайшего зла.

Завершенная технократия есть тоталитарная индустриализация, тоталитарное государственное хозяйство в тоталитарном государстве. Имманентное зло индустриализма здесь достигает своего предельного развития и вытесняет все, что было доброго и ценного в христианской культуре: либеральное правовое государство, свободу личности, свободу духа, этику любви, эстетическое созерцание, религиозную жизнь. Получается нечто невиданное в истории, нечто новое, изумительное и устрашающее. Уже индустриальная революция была новым и неожиданным явлением. Еще более неожиданной оказалась та новая форма зла, которая родилась из индустриальных «достижений». Родился некий Левиафан, чудовище тоталитарного технократического государства. «Мы живем в эпоху Левиафанов, и нужно уметь обращаться с ними, чтобы не быть раздавленным», — сказал проф. Cole². Удивительно то, что ученые экономисты и социологи прибегают к мистическим символам, чтобы выразить это новое индустриализированное и социализированное тоталитарное зло. По-видимому, есть нечто иррациональное, апокалиптическое в нашей эпохе; с ее тоталитарными войнами, тоталитарными государствами и атомными бомбами. Проф. Гурвич вспоминает об «Антихристе» Вл. Соловьева, как он изображен в «Трех

¹ Durkheim. Le Socialisme. Edité par M. Mauss. Paris, 1928. P. 282.

² Знаменитый британский экономист проф. G. D. H. Cole, «Europe, Russia and the Future». 1942.

Разговорах»: «Он подчиняет людей столько же своей экономической, как и своей политической власти. Соловьев таким образом предвидел в известном смысле технократическую тенденцию»¹. Действительно, Антихрист Соловьева есть подлинный «техно-крат», т. е. техник и властитель, он есть инженер-чудодей, поражающий мир техническими чудесами, и вместе с тем отец народов, властитель, вождь и гений во всех областях.

Как пришли сюда, в рациональную Сорбонну, апокалиптические символы русского религиозного сознания? Они стремятся выразить тайну современного кризиса, перелома истории, когда кончается одна эпоха и начинается другая². Другой великий перелом истории: конец римского мира и рождение христианской эры — тоже искал своего выражения в апокалиптических символах Антихриста, «Красного дракона», «Красного зверя», великого Вавилона. Нет сомнения, что «великий город, царствующий над земными царями» (Ап. 17, 18), стоящий на семи холмах и на «водах многих» (т. е. владеющий морями), означал Рим. Для христиан, евреев и других народов он означал тоталитарное подчинение, тоталитарную мировую власть, жестокую и имморальную («блудница, сидящая на звере»). А для христианского сознания, для религиозной свободы духа («где дух Господень — там свобода») тоталитарная тирания есть предельное зло, summum malum. Это хорошо выразил Достоевский, и тоже символически — в своем «Великом Инквизиторе»: тоталитарная власть над душами и телами есть сатанинское зло.

Но зачем вообще вся эта «мистика» и символика? Разве она нужна для понимания тоталитарного государства? Да, она означает великую психологическую проблему, неразгаданный комплекс коллективно-бессознательного, анализ которого еще совсем не закончен; и еще, она означает философскую проблему таинственной сущности зла. Современная философия и психология совершенно иначе смотрят на мифы и символы: в них лежит сокровенная мудрость тысячелетий, древнее воспоминание и пророческое предвидение.

Кто жил в тоталитарном государстве — конечно, не в качестве «интуриста» — тот никогда не забудет чувства гнетущей таинственности его технически разработанной се-

¹ G. Gurvitch. Industrialisation et Technocratie. 1949. P. 180.

² «Эсхатология» означает «логос конца»; она разгадывает смысл конца, понимает конец эпохи.

кулярной Инквизиции, она проникает все, она всеведуща и вездесуща. Здесь присутствует и рациональный имморализм Маккиавелли, и механический материализм Гоббса, создающий это «холодное чудовище», и вместе с тем чувствуется, что это есть нечто новое, удивительное и никогда не бывшее. Тоталитарное государство несколько раз существовало в истории; тирании и свержение тираний хорошо известны человечеству, но тоталитарная технократия, с ее техникой власти и властью техники, не существовала еще никогда. И освободиться от ее тирании, свергнуть ее нелегко. Не совсем даже ясно, что может означать такое освобождение: разбить индустриальный аппарат нецелесообразно и невозможно; передать его в другие руки не значит от него освободиться.

Кроме того, технократия, и особенно коммунистическая, создала нового человека; точнее сказать, в нем появилось нечто совершенно новое и нечто глубоко древнее и атавистическое, огромный прогресс соединился с огромным регрессом, и получился «неандертальский человек», вооруженный атомной бомбой. Впрочем, и это сравнение хромает: неандертальский человек не умен, а этот обладает умом в своей области; «ум» у него особый, он не способен к моральному суждению, у него отсутствует «логика сердца», функция чувствования атрофировалась, регрессировала, и в этом смысле он приблизился к своему архаическому предку. Как перевоспитать этого человека, когда он решил сам всех «перевоспитывать»? Как освободиться от него, когда он решил сам всех «освободить»?

Таков результат, который получился при помощи тоталитарной социализации и национализации. Таков предел, которого может достигнуть технократическая тенденция, составляющая имманентное зло индустриальной культуры. Конечно, она его достигла не везде, не до конца, не у всех народов и не в каждой человеческой личности. Но это только потому, что ей противостоит демократическая тенденция, исходящая из стремления к свободе, из чувства «неотчуждаемых прав», из желания личности и народа суверенно и автономно решать свою судьбу.

Если технократическая тенденция, как было показано, существует в каждом индустриальном аппарате, большим или малом, национализированном или частном, то преодолеть ее можно, очевидно, лишь имманентно, т. е. при помощи демократического стремления, проникающе-

го в каждый индустриальный аппарат и желающего превратить его из хозяйственной автократии в «хозяйственную демократию». Тенденция либерально-демократическая ведь тоже присутствует в каждом индустриальном аппарате, поскольку в нем присутствуют живые люди, как свободные существа. Поэтому свобода и автономия может сразу и немедленно отстаивать себя во всех клетках хозяйственного организма, постулируя хозяйственную демократию. Но это возможно лишь при том условии, если свобода и автономия признана и гарантирована политической демократией.

Глава восемнадцатая

ПРОБЛЕМА РЕАЛИЗАЦИИ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕМОКРАТИИ

Хозяйственная демократия может и должна осуществляться в каждом индустриальном аппарате, в чьих бы руках он ни находился, в руках частных лиц, в руках акционерных компаний, в руках трестов или в руках государства. Каждый хозяин или директор может добровольно или принудительно вступить на путь хозяйственной демократии в своем предприятии, точно так же как каждый монарх мог вступить на путь политической демократии в своем государстве. Подтверждением того, что именно так можно понимать задачу осуществления хозяйственной демократии, являются, по нашему мнению, реальные предложения Prof. Laski. Он прямо говорит о тех мерах, которые демократическое правительство может предпринять, сразу и теперь, в частной — и одновременно в национализированной индустрии.

В частной индустрии правительство обязано помогать рабочим отстаивать справедливую заработную плату, оно обязано ограничивать число часов работы и устанавливать меры ее защиты и безопасности. Оно должно защищать производителей и потребителей от опасности монополии и обмана¹. Оно должно было следить за тем, чтобы не было излишне огромного, т. е. несправедливого профита². Но этого мало, внутри каж-

¹ Что вовсе не означает, как мы показали, уничтожения свободного рынка, а лишь восстановление свободного и честного обмена, который нарушается монополиями и обманом. Уничтожается только «laissez-faire», т. е. бездействие закона и права.

² При этом устранение всякого «профита» было бы экономическим абсурдом, ибо делало бы индустриальное производство невозможным.

дого индустриального аппаратариального аппарата (как частного, так и национализированного) возможно и необходимо ограничить самодержавие дирекции. Дирекция должна управлять, но «конституционно», т. е. так, чтобы ее власть была понятна, приемлема, авторитетна, оправданна для рабочих и персонала вообще. Только тогда основной принцип демократии — автономия личности — не будет нарушен в сфере индустрии. Во многих индустриальных предприятиях патронат уже вступил на этот путь, убедившись, что управлять средствами принуждения менее выгодно, чем управлять с общего одобрения. Стена между рабочими и дирекцией рождает недоверие и подозрительность и уменьшает солидарность. При этих условиях неудивительно, что рабочие рассматривают фабрику, как тюрьму, а мастеров и директоров как тюремщиков. Необходимо объяснить и оправдать перед рабочими то, что они делают, и принять во внимание их критику, их большой опыт. Такая демократизация индустрии может устранить всяческий саботаж, трату времени и материала. Но для этого необходимо внутри каждого предприятия создать организации, дающие слово рабочим касательно условий их работы и размера заработной платы. Необходимо, чтобы рабочие сами понимали, при каком увеличении заработной платы и сокращении рабочего дня индустриальное предприятие может или не может функционировать.

Тот же самый принцип «хозяйственной демократии», и в главном тем же самым путем, должен быть проводим в национализированной индустрии. Недопустимо, говорит проф. Laski, чтобы в копиях и на электрических станциях вся «национализация» означала только смену директоров при тех же самых прежних условиях труда или даже сохранение прежних директоров без всякого изменения их отношений к рабочим. Ясно, таким образом, что «национализация» вовсе еще не есть «демократизация» предприятия и так же нуждается в этой последней, как и частное предприятие. Быть может, однако, государственное хозяйство легче «демократизировать», нежели частное хозяйство? Этому отнюдь нельзя сказать, скорее, наоборот: частного предпринимателя, и даже трест, можно принудить законодательным путем, но кто может принудить государственную власть, если она не хочет хозяйственной демократии? И самое свободное демократическое государство может еще не требовать

«хозяйственной демократии». Никакая «национализация» ее не гарантирует¹.

Важным средством демократизации хозяйства может явиться, несомненно, расширение функций синдикатов. Рабочие синдикаты демократичны по своей идее, ибо они ставят своей целью выразить автономную волю рабочих. Уже сейчас они отстаивают заработную плату и являются посредниками между дирекцией и рабочими. Для этого нужно знать точку зрения дирекции и уметь ее критически оценить. Отсюда один шаг до подлинного контроля ее деятельности и проверки сведений о доходе. Но этим синдикаты вступили бы на путь осуществления хозяйственной демократии. Они могли бы оценивать устройство фабрики, применимость машин, организацию труда. Для этого они должны были бы давать своим членам более совершенное знание техники в данной отрасли индустрии.

Таковы соображения проф. Laski; действительно, мы должны признать, что такая деятельность синдикатов по созданию хозяйственной демократии уже сейчас существует в зачатке и имеет тенденцию расширяться. Совершенно ясно, что она может проводиться и должна будет проводиться во всех областях индустриального производства, в частных предприятиях, в акционерных компаниях, в организованных трестах и в государственных предприятиях. Но она не может осуществляться при полной национализации, т. е. в тоталитарном государственном хозяйстве. Поэтому синдикаты коммунистического толка представляют собою полный отказ от хозяйственной и политической демократии, т. е. отказ рабочих от всех своих прав и интересов, добровольную отдачу в рабство. «Рабочие союзы» превращаются в органы государственной мобилизации труда.

Для нас было чрезвычайно важно рассмотреть здесь те конкретные меры, которые проф. Laski считает существ-

¹ Проф. Laski думает все же, что в государственном предприятии легче проводить опыты широкой демократизации, ибо оно может не считаться с профитом и управлять индустрией даже с убытком, относя его на счет налогоплательщиков. Но ведь это верно только при том предположении, что оно может и хочет отказаться от профита, а если нет, то оно может увеличивать этот последний без всяких запрещений и ограничений. Кроме того, отказаться от профита оно может только при втором предположении: если суверенный народ примет соответственные налоги. Иначе говоря, демократизация хозяйства возможна лишь тогда, если правительство и народ желают ее проводить, что разумеется само собой.

венными для реализации хозяйственной демократии. В его лице мы имеем мнение ученого социалиста, имеющего за собой огромный практический социальный опыт¹. В его высказываниях нетрудно заметить переход от старого традиционного марксизма социалистических партий к неосоциализму и даже к неолиберализму: основным является утверждение, что принцип хозяйственной демократии может и должен проводиться сразу как в частной, так необходимо и в национализированной индустрии². Это подтверждает нашу точку зрения, что частная индустрия нисколько не исключает возможности демократизации хозяйства, так же как национализированная — не включает сама по себе ее действительности. Признание этого положения с «социалистической» стороны для нас весьма важно.

Самая полная хозяйственная демократия возможна при одновременном существовании государственных и частных предприятий; государственно-частное хозяйство для нее более благоприятно. Напротив, тоталитарное государственное хозяйство ее исключает. Тем самым отпадает догма всеобщей «социализации» и вера в «экспроприацию экспроприаторов». Для демократизации хозяйства вовсе не нужно ставить хозяина, капиталиста, «буржуя» к стенке. Его просто нужно подчинить социальному законодательству, как это уже и теперь отчасти делается в либеральном правовом государстве. Только это законодательство должно гораздо дальше идти по пути реализации хозяйственной демократии, предоставляя рабочим и персоналу вообще права, ограничивающие абсолютную власть предпринимателя и дирекции.

Ненормально и недопустимо, чтобы рабочий чувствовал себя свободным гражданином вне фабрики и покорным рабом внутри фабрики. И это касается не только рабочих внутри фабрики, но и вообще подчиненного

¹ Во время второй мировой войны в Англии он работал с Bevin'ом в министерстве труда по вопросам производства и стоял в прямом соприкосновении с рабочим персоналом и синдикатами. Он говорит, что это было решающим опытом его жизни и его поколения.

² Так именно проф. Laski был понят и другими участниками конференции. Поэтому Jean Weiler указал, что при конкретном решении социальной проблемы приходится исходить из обоих принципов: как рыночного, так и планового хозяйства и придется непременно прийти к различного рода компромиссам между дирижизмом и либерализмом, и он добавил: «я думаю это так же, как и проф. Laski. См. доклад Harold I. Laski «L'Etat, l'ouvrier et le technicien» и прения. Ib. «Industrialisation et Technocratie». Paris. 1949.

персонала внутри всякого аппарата: индустриального, торгового, бюрократического, административного, государственного. Марксизм, считающий, что либеральное демократическое государство неизбежно управляется «капиталистами», скажет, что такое радикальное ограничение их экономической власти никогда не пройдет в либеральной демократии. Но это опровергается опытом английской демократии, где долгое время управляла и в каждый момент опять может управлять рабочая партия. Опровергается также опытом американской демократии, где Рузвельт был избран, несмотря на отчаянное сопротивление мощных капиталистических трестов, и притом был избран четыре раза. И New Deal Рузвельта* был направлен против капиталистической олигархии и защищал интересы рабочих. Если американский народ отвергает «социализм», то вовсе не в силу власти и влияния «капиталистов», а в силу того, что рабочие не желают социализма, что огромное большинство всего народа не желает социализма, считая его авторитарным и антидемократичным. Американский рабочий есть живое опровержение марксизма: самые «сознательные» рабочие самого развитого «капитализма» не признают никакого социализма; но это не значит, что они не признают «хозяйственной демократии», напротив, они уже осуществляют ее в организации своих мощных рабочих союзов, имеющих огромное влияние в экономике страны. Движение «Human Relations»**, возникшее в американском индустриализме, тоже направлено на демократизацию «человеческих отношений» в производстве. Американский народ чувствует, что его экономическая система гораздо более приближается к хозяйственной демократии, нежели любая форма коллективизма, какую мы видели: прибавочная ценность «отнимается» не без согласия рабочих, ибо размеры заработной платы определяются двусторонним соглашением организованного «капитала» — с одной стороны, и организованного труда с другой стороны. При этом организация рабочих настолько мощна и обладает такими капиталами, что может выдерживать огромные забастовки и самым решительным образом влиять на размеры заработной платы; иначе говоря, может ставить свои условия при распределении прибавочного продукта между рабочими, инженерами, директорами и «капиталом», как фондом накопления.

«Железный закон заработной платы» здесь не действует, «обнищание пролетариата» не происходит, и са-

мого «пролетариата» в марксистском смысле просто не существует. Рабочие Америки по уровню жизни соответствуют среднему классу Европы¹. Поэтому классовой ненависти не существует, «Маркс-комплекс» не действует, а принцип «экспроприации экспроприаторов» усваивается преимущественно профессиональными ворами и гангстерами.

Конечно проблема социальной справедливости требует разрешения в Америке, как и во всей нашей индустриальной культуре. Имманентное зло индустриализма не может не присутствовать в самом мощном индустриализме. Но здесь социальная проблема ставится и решается не на путях марксизма, не на путях традиционного социализма, даже не на путях «неосоциализма» и преимущественно на путях неолиберализма, поскольку он утверждает расширение демократического принципа до пределов, охватывающих хозяйство. В традициях свободной демократии социальный прогресс, социальное творчество, требует созидания хозяйственной демократии. Здесь открываются широкие возможности, ибо за хозяйственную демократию может высказаться подавляющее большинство народа, а именно весь подчиненный персонал индустриального, торгового, государственного и бюрократического аппарата, а также все свободные профессии.

Но так обстоит дело только в свободном демократическом государстве, пока оно существует, пока оно состоит из свободных личностей, желающих расширить, а не уничтожить свою свободу, из людей, не согласных совершить самоотчуждение, требуемое коммунизмом. Никакие частные капиталисты не страшны в свободной демократии. Страшны государственные капиталисты, уничтожающие свободную демократию.

Необходимо осознать эту глубокую связь между государственно-правовой демократией и хозяйственной демократией: совершенно очевидно, что с уничтожением первой исчезает возможность второй; но если не реализуется вторая, то угасает и первая. Человек, чувствующий себя рабом в течение всего трудового дня, перестанет вообще чувствовать себя свободным гражданином и быть им.

Проблема реализации хозяйственной демократии может решаться различным образом в различных государ-

¹ До уровня «пролетариата» опускаются здесь только пьяницы и бездельники (особый класс). А рабочий пролетариат, каким он должен быть по теории обнищания, встречается преимущественно в странах «народной демократии», в странах марксизма.

ствах с различными традициями социального движения. Но принцип остается тем же: хозяйственная демократия есть последовательное проведение идеи свободы и автономии личности и народа. Хозяйственная демократия отнюдь не тождественна с социализмом и прямо противоположна всякому государственному социализму и госкапитализму. В этом смысле для нас чрезвычайно интересно, как современные «неосоциалисты» представляют себе ее реализацию. Она намечена в своих основах проф. Гурвичем в его книге «Декларация социальных прав»¹ и проведена более детально в смысле юридической формулировки, нежели это было сделано проф. Laski в приведенном нами докладе. Проф. Гурвич имеет ценные работы по философии права, социологии и социальной философии, а поэтому его мнение для нас особенно ценно. Подтверждает оно или опровергает наше мнение касательно хозяйственной демократии, как завершения неолиберализма? Прежде всего совершенно ясно, что проф. Гурвич рассматривает хозяйственную демократию, как расширение и последовательное применение демократического принципа вообще: демократия политическая для сохранения своих свобод требует осуществления демократии экономической (стр. 13—18). Его «Декларация социальных прав», как показывает само название, исходит из принципа личных прав, автономии, свободы. Свобода от нищеты, борьба с бесконтрольными монополиями, с произволом публичной власти, с безответственностью частной собственности — все это постулаты, которые утверждаются неолиберализмом не менее, чем социализмом. Но основной принцип, который сразу высказывается Гурвичем: «социализация без этатизации» — показывает, что социализм Маркса этим самым безусловно отвергается. И действительно, Коммунистический Манифест понимает социализм, как безусловную национализацию и этатизацию (все орудия производства должны принадлежать пролетарскому государству). Проф. Гурвич и сам противопоставляет свою точку зрения социализму Маркса, который не понимает реальной проблемы хозяйственной демократии (стр. 68). Проф. Гурвич следует не за Марксом, а за Прудоном, которого он называет величайшим социальным мыслителем Франции, и даже гениальным. Все его построение

¹ *Georges Gourvitch. La Déclaration des Droits sociaux. Paris, Vrin. 1946.*

вдохновляется Прудоном. Этот последний утверждал, что социализация никоим образом не должна исходить от государства, ибо оно становится при этом деспотом. Он протестовал против произвольной власти в экономической сфере и против концентрации политической и экономической функции в руках государства, иначе говоря, против тоталитарной социализации и национализации, составляющей общепризнанную основу социализма. Прудон всецело отрицал как социализм Маркса, так и социализм Луи Блана. Прудон вообще самым радикальным образом отрицал всякий социализм и коммунизм, употребляя эти термины, как равнозначные; и как можно его упрекать в смешении, если Маркс назвал свой манифест — «Коммунистическим»? Можно сказать, что тот, кто следует за Прудоном, никаким образом не может именоваться «социалистом», но вполне имеет право называться последовательным не о л и б е р а л о м.

Во всех основных пунктах мы находим подтверждение нашей точки зрения на реализацию экономической демократии у проф. Гурвича. Так, прежде всего он признает принцип государственно-частного хозяйства, признает все три вида собственности: 1. государственную собственность, 2. социальную собственность (т. е. собственность свободных автономных обществ) и 3. индивидуальную собственность (в частности собственность крестьян на принадлежащие им участки земли) (стр. 102—105). Такой социальный строй едва ли может быть назван «социализмом». Ограничение абсолютизма частной собственности давно признается либеральными партиями так же, как идея функциональной собственности (стр. 87). Всякий «неолиберал», как нами было показано, будет конечно последовательным противником «индустриального феодализма», «финансовой олигархии» и прежде всего технократии (стр. 47). Без всякого сомнения, он будет отстаивать свободу и автономию общественных групп и союзов (стр. 58). И конечно, он будет поддерживать синдикальные объединения производителей и кооперативные объединения потребителей. Нечего говорить о том, что права граждан и права человека — как такового, являются существенными принципами всякого либерализма (стр. 66—70). Все это подтверждает нашу точку зрения на решение проблемы хозяйственной демократии на путях, прямо противоположных марксизму и всякому авторитарному социализму, а в сущности и всякому социализму вообще, поскольку он утверждает полную социализа-

цию и национализацию «орудий производства», т. е. всего индустриального аппарата.

В основу всей своей концепции проф. Гурвич кладет свою идею «социального права», которую он развивал в ряде работ по философии права и социологии. Но «социальное право» отнюдь не означает у него «социалистического права», и не может означать, поскольку он вдохновляется Прудоном. В небольшой главе под заглавием «Понятие социального права» он дает здесь отличное разъяснение многих недоразумений, возникавших по поводу этого понятия (стр. 71—80). Социальное право означает у него ни более ни менее как автономный правопорядок, создаваемый свободными союзами и объединениями, а не государственным законодательством. Примерами таких объединений могут служить прежде всего рабочие синдикаты и потребительские кооперативы и наконец интернациональная организация союза объединенных наций, имеющая собственный автономный договорно-уставный правопорядок. Таким образом, сущность социального права состоит в том, что оно никогда не предписывается гетерономно, а всегда устанавливается автономно, никогда не предписывается свыше, но устанавливается снизу, имманентно, заинтересованными автономными лицами. В сущности, оно столь же «социально», сколь и «индивидуально», ибо «я сам» и «мы все» его устанавливаем и признаем, входя в то или другое общество на правах свободы союзов и объединений. Ни в каком случае социальное право не исходит от государства и не означает «социальной политики», социального законодательства, самого государства. Дело идет не о защите слабых и немощных со стороны самого государства, но о правах самоорганизации, устраняющей самую возможность беспомощности, социальной изолированности и нищеты. Какой «неолиберал», исходящий из принципа свободы и достоинства человеческой личности, может отрицать такое последовательное проведение принципа хозяйственной демократии? Достаточно подумать о беззащитности и неорганизованности потребителей (т. е. в сущности всего населения) по отношению к хорошо организованным производителям, могущим в значительной степени определять и диктовать цены производимых вещей. К этой концепции следует только добавить, что социальные законы государства в защиту труда этим нисколько не отвергаются, даже, напротив, предполагаются

для возможности создания автономных объединений трудящихся.

Совершенно очевидно, что автор идет по пути неолиберализма, расширяющего демократический принцип автономии на сферу хозяйства. Он опирается при этом на основное право личности создавать свободные союзы, вступать в них и выходить из них. Здесь содержится верная мысль, что хозяйственная свобода создается снизу, автономными личностями на договорных началах. Уже поэтому такие соединения не означают никакого «социализма», ибо в такой же мере содержат в себе и сохраняют «индивидуализм», точнее, индивидуальность каждой отдельной личности. Однако следует помнить, что весь этот правопорядок автономных объединений со своими собственными, ими выработанными, уставами и обычаями все же необходимо предполагает стоящий над ними общегосударственный и принудительно-обязательный правопорядок. И это нисколько не стесняет такие автономные союзы внутри государства, но лишь контролирует и обеспечивает их. Прежде всего государство со своими общеобязательными законами может разрешать или запрещать те или другие объединения в зависимости от их правомерности или неправомерности. Затем, только при наличии общего права и общего государства с его властью, возможна свобода входа и выхода из всех этих союзов и объединений, ибо человек со своими правами «человека и гражданина» стоит над всеми этими союзами, не связан ими. Государственная власть и государственный закон не есть для него лишение свободы, но, напротив, обеспечение его свободы, как человека и как гражданина. Это конечно предполагает государство демократическое и правовое, при котором каждый гражданин в свою меру осуществляет народный суверенитет и может в какой-то степени сознавать и чувствовать, что государство — это «мы сами». Только в этих границах можно признавать автономное «социальное право». Это напоминание чрезвычайно важно не только юридически, но и политически. Дело в том, что при сохранении демократического правового государства с его основными законами никакие опыты осуществления частичных национализаций, коллективной собственности, союзов потребителей и проч. — не страшны, ибо всегда могут быть отменены и исправлены. В этом высшая ценность всеохватывающего и общеобязательного права, принципиально отличающегося от конвенциональных

норм всяких частных союзов и объединений, которые обязательны для человека и гражданина лишь постольку, поскольку он желает оставаться в данном союзе.

Глава девятнадцатая

УСТРАНЕНИЕ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ПРЕДРАССУДКОВ

Хозяйственная демократия требует изменения внутренней правовой структуры каждого индустриального предприятия, изменения правоотношений дирекции и подчиненного персонала (перехода от абсолютной власти к автономным правам), которое осуществимо при помощи правотворчества в рамках либеральной правовой демократии. Но такое правотворчество есть нечто совершенно новое, как новыми являются и формы современного индустриализма. Огромным препятствием для нахождения правильных конкретных мер является социалистическая рутинная марксизма, проникшая не только в социалистические партии, но и в социалистическое мышление. В научном диалоге, касающемся проблемы хозяйственной демократии, все еще пользуются неопределенными понятиями «капитализма» и «социализма», потерявшими всякое научное значение. Все еще всплывают привычные постулаты «социализации и национализации», «обобществления орудий производства», уничтожения «рыночного хозяйства» — понятия, взятые из авторитарного социализма, представляющего собою антипод «хозяйственной демократии». Необходимо здесь еще раз суммировать в ряде тезисов все, что нами выше было высказано и обосновано касательно непригодности этих категорий для разрешения проблемы хозяйственной демократии.

1. Полное уничтожение свободного рынка ведет к тоталитарному государственному хозяйству, т. е. к монопольному государственному капитализму, к полному отрицанию хозяйственной демократии. Однако обратно полная свобода рынка (*laissez faire*) вовсе не означает хозяйственной демократии, как думал старый либерализм. Неолиберализм требует ограниченной свободы рынка. Она ограничивается, с одной стороны, вмешательством государства для защиты свободного обмена от обмана и спекуляции и для поддержания справедливого равновесия сторон, и с другой стороны — частичной национализацией некоторых отраслей хозяй-

ства, изъятых из системы свободного обмена, иначе говоря, системой государственно-частного хозяйства. Все эти ограничения признаются неолиберализмом, но он настаивает на сохранении некоторой сферы свободного рынка, ибо без нее мы получаем тоталитарно-управляемое хозяйство, исключаящее всякую свободу творчества и труда. Невозможно представить себе систему разделения труда без обмена продуктами труда, действиями, услугами (без солидарности). Вопрос только в том, должен ли этот обмен быть свободным. Но обмен определяется всегда спросом и предложением, и вопрос, следовательно, сводится к тому, должен ли спрос и должно ли предложение оставаться свободными. Ответ ясен: уничтожение свободы в этом соотношении означало бы уничтожение свободы выбора, свободы желаний, свободы удовлетворения своих и чужих потребностей; свободы выбора того, что я могу «предложить» обществу от себя. Принцип соотношения спроса и предложения есть основной принцип всякой экономики, с ним принуждено считаться и тоталитарное плановое хозяйство, и цену оно принуждено устанавливать, считаясь с этим: никому не нужные вещи не имеют стоимости, их «не стоит» и производить. Но все дело в том, как устанавливается соотношение спроса и предложения, как устанавливается цена: автономно или гетерономно, декретом свыше или договором обменивающихся сторон. Конечно, неолиберализм прав в том, что свободный обмен должен быть сохранен, что он есть элементарное выражение личной свободы; но неверно думать, что свободный рынок уже есть «хозяйственная демократия». Мы видели, что эта последняя реализуется изменением правоотношений власти и подчинения внутри индустриальных, административных, торговых и бюрократических учреждений и предприятий, а свободный обмен к этому прямого отношения не имеет и протекает в совершенно иной сфере.

2. Национализация и социализация, как нами было неоднократно показано, вовсе не тождественна с «хозяйственной демократией». Тоталитарная национализация ее совершенно уничтожает; частичная национализация ее совершенно не обеспечивает. То же можно сказать о патронате. Уничтожение патроната может дать полное уничтожение «хозяйственной демократии», какое мы имеем в СССР, — а сохранение патроната может оказаться сохранением возможности ее осуществ-

ления. Патронат даже может сочувствовать ее реализации как по моральным, так и по экономическим соображениям¹. Но и без этого сочувствия и согласия он может быть принужден к ее принятию законодательным путем. Полезно вспомнить, что крепостное право было уничтожено в России законодательным путем (несомненно хозяйственно-демократический шаг) без всякого уничтожения помещиков и при сочувствии значительной их части; а действительное уничтожение помещиков при помощи «социализации и национализации» привело к восстановлению крепостного права (и во всяком случае, к наиболее антидемократическому хозяйственному режиму). Патронат, «буржуазия» — это те самые козлы отпущения, при помощи которых скрывают истинное зло индустриализма, его технократическую тенденцию.

3. Обобществление орудий производства — есть выражение, которое ничего не означает, ибо может означать вещи разные и совершенно противоположные². Оно может означать национализацию, — тоталитарную или частичную, — о которой мы только что говорили, иными словами, государственный капитализм полный или частичный. Но оно может означать коллективное право собственности рабочих на фабрики и заводы, т. е. нечто прямо противоположное государственному капитализму: сами рабочие, а не государство, становятся собственниками и капиталистами, их предприятия могут конкурировать друг с другом и обмениваться продуктами. Мы получаем «капиталистический» режим свободного рынка. О таком «обобществлении» весьма остроумно сказал Mr. Fairless, президент огромного предприятия U. S. Steel Corporation (в своей речи в Торговой Палате Питтсбурга): «в своей революционной одержимости Маркс не заметил, что единственная экономическая система в мире, которая дает возможность рабочим владеть и управлять индустриальными предприятиями, есть, как это ни странно, капитализм». Он имел в виду, что рабочие могут стать акционерами боль-

¹ Во Франции один фабрикант, примкнувший к оксфордскому движению и увлекший большинство своих рабочих, организовал подлинный рабочий контроль всего предприятия. В этом же направлении мог бы действовать патронат, принадлежащий к демохристианской партии.

² Оно очень удобно для сокрытия правды, так, напр., Сталин, спрошенный одним журналистом, правда ли, что в СССР существует государственный капитализм, ответил: у нас существует «обобществление орудий производства». Ленин был откровеннее и точнее.

ших предприятий, и показал, что в США это вполне возможно¹.

В «теориях прибавочной ценности» встречается у Маркса и этот демагогический слоган: фабрики и заводы будут отданы рабочим, которые сами будут нанимать инженеров и директоров (см. выше, гл. 8). Однако такое решение слишком наивно и явно не социалистично. Маркс, конечно, на нем не остановился. Подлинное решение марксизма дано в Коммунистическом Манифесте: «Весь капитал и все орудия производства централизуются в руках пролетарского государства». Вот что означает подлинная социализация и национализация: она означает монопольный государственный капитализм, или тоталитарное государственное хозяйство (как кому нравится называть). Марксизм-ленинизм остается верным Коммунистическому Манифесту (см. выше, гл. 14).

Передать фабрики и заводы в собственность наличному составу рабочих или дать им захватить таковые, конечно, не значит «построить социализм». Это значит создать хаос и полный развал индустрии, а затем произвести суровое вмешательство государства, полную национализацию и беспощадную индустриализацию.

4. Профит как прибавочная ценность. Он рассматривается как нечто позорное, «буржуазное», подлежащее уничтожению. Но без «профита» невозможно никакое индустриальное предприятие и никакая хозяйственная деятельность. Рикардо считал предпринимательский профит явлением законным и необходимым и был прав. Он также знал, что источником профита является прибавочная ценность. Маркс объявил отнятие прибавочной ценности эксплуатацией и, следовательно, рассматривал профит, как эксплуатацию. Этот экономический абсурд остался в виде традиционного предрассудка вульгарного социализма². На самом деле, без «профита» не может функционировать никакое предприятие: Ленин требовал рентабельности от национализированных фабрик и заводов (иначе пришлось бы их оплачивать прямыми налогами, т. е. простым отнятием рабочего заработка у населения). Дело идет, следовательно, не об уничтожении

¹ Он вычислил, что если каждый из платных служащих этого огромного предприятия (число их 300 000) купит 85 акций (на 3500 долл.), то все предприятие будет целиком в их руках. Откладывая 10 долл. в неделю (размер последней прибавки), они приобретут предприятие менее, чем в семь лет.

² Он был нами подробно раскрыт в гл. 5 и 6.

«профита», а о разделении «профита» между простыми рабочими и директорами, организаторами, предпринимателями. Дело идет не о «возвращении» прибавочной ценности рабочим, а о распределении прибавочной ценности между всеми факторами индустрии, без которых она не может быть произведена. Кто из социалистов-марксистов впервые открыл, что «прибавочная ценность» всегда будет отниматься? Каутский этого не сказал. Раскрытие этого секрета мы находим у Гильфердинга: он только выражает надежду, что удержание прибавочной ценности будет совершаться с согласия самих рабочих. Это правильный постулат «хозяйственной демократии», но он лишь ставит проблему, а не решает ее: не так-то легко добиться такого согласия. Авторитарный социализм (Марксизм-Ленинизм) в него не верит и его не ищет и отнимает прибавочную ценность самым беспощадным образом.

5. Неоплаченная работа. Этот агитационный слоган, как мы видели, непрерывно повторяется в произведениях Маркса. Софизм «неоплаченной работы» и покупки «рабочей силы» был нами диалектически распутан: он противоречит собственной теории ценности Маркса (гл. 7). Но нет даже надобности разоблачать этот старательно запутанный софизм. Сразу ясно, что не существует никакой «неоплаченной работы» — она оплачивается предоставлением всего грандиозного индустриального аппарата. Рабочий необходимо платит за пользование построенной машиной, без которой не может произвести ничего, и платить конечно может только своим «прибавочным трудом» (т. е. из прибавочного продукта).

Логика Маркса рассуждает так: без наемного труда, без рабочей силы, машина, техника, орудия производства, «капитал» — не могут произвести ничего, следовательно, все производится трудом, рабочей силой. Но заключение это можно перевернуть: без «капитала», т. е. без машины, техники, орудий производства, рабочая сила не может произвести ничего. В лучшем случае она может лишь поддерживать свое жалкое существование, «в поте лица добывать хлеб свой». Прибавочный продукт, а с ним и вся цивилизация и культура зависят прежде всего от «орудий производства». Заключение, неопровержимое для марксизма. Но оно означает, что «прибавочная ценность» производится преимущественно творцами индустрии.

стриального аппарата, т. е. техниками, изобретателями, учеными, организаторами и капиталистами, хотя и при участии рабочей силы.

Размер прибавочного продукта зависит совсем не от «рабочей силы», которая мало изменяется и скорее уменьшается на протяжении истории, а от совершенства индустриального аппарата, от тех, кто его строит, изобретает и им управляет. Он зависит совсем не от труда, как затраты мускульно-нервно-мозговой энергии (рабское хозяйство тратило ее не меньше, а больше), а от творчества, создающего науку, технику и хозяйственно-правовую организацию¹. Поэтому при дележе прибавочного продукта (или «прибавочной ценности») рабочая сила может претендовать на весьма скромную часть, ибо прибавочный продукт создается преимущественно творчеством, изобретением, организацией и накоплением. Не существует никакой неоплаченной работы, скорее существует неоплаченное творчество. Доля творчества и изобретения в создании всего того, что превышает простое поддержание жизни и создает цивилизацию и культуру — так велика, что общество и человечество всегда в неоплатном долгу перед этим Прометеем, похищающим для него небесный огонь. Не существует никакой неоплаченной работы, существует лишь хорошо или плохо оплачиваемая работа. «Квалифицированный» труд ценится дороже, ибо он редок и в нем присутствует некоторый элемент творчества. И это новое «качество» не получается ни из какого увеличения «количества».

Только после устранения всех этих традиционных предрассудков марксизма и социализма можно решать реальную и актуальную проблему хозяйственной демократии. Все они попадают мимо цели: или ничего не дают для хозяйственной демократии, или прямо ее уничтожают. Все старые привычки мысли должны быть оставлены. Вопрос должен быть поставлен по-новому. Уравнение со многими неизвестными должно быть составлено заново. Возьмем такое несомненно демократическое требование, как согласие рабочего на

¹ «Фетишизм труда», который мы встречаем у Маркса, пригоден для мобилизации пролетариата, — сначала революционной, затем трудовой; после национализации и социализации массы получают титул «трудящихся» и благословение трудиться на вечные времена. Но свободная личность находит свое полное выражение не в рабской «работе», а в свободном творчестве.

«отнятие прибавочной ценности», или на «отчуждение прибавочного продукта». По-видимому, оно существенно для хозяйственной демократии точно так же, как для демократического государства существенно согласие граждан уплачивать налоги (выражаемое через народных представителей). Гильфердинг думает, что задача истинного социализма добиться такого согласия, такого «добровольного принятия» отчуждения. Для этого оно «должно быть гуманным и не должно быть эксплуатацией». Но как это возможно, если, по Марксу, сущность эксплуатации состоит в отнятии прибавочной ценности? И какой рабочий даст согласие на свою собственную эксплуатацию?

В категориях Маркса реальное положение «прибавочной ценности» совершенно искажено. Оно изображается так: в свободном частном «капитализме» прибавочная ценность (или прибавочный продукт) «отчуждается», «удерживается», «отнимается» у рабочего — целиком и без всякого его согласия (ему остается только «необходимый продукт»). Напротив, в «социализме» прибавочная ценность (или прибавочный продукт) вовсе не будет отниматься у рабочего, и только добровольно он будет отчислять нечто в фонд накопления.

В действительности с прибавочной ценностью происходит нечто прямо противоположное: целиком и без всякого согласия она отчуждается и отнимается у рабочего именно в «социализме», который установлен коммунистическим манифестом и означает тоталитарную социализацию и национализацию (все орудия и средства производства принадлежат государству). Напротив, именно в частном капитализме прибавочная ценность в настоящее время никогда не отнимается целиком и без всякого согласия рабочего. Больше того, здесь, в точном смысле слова, нельзя даже говорить ни о каком «отнятии, отчуждении, удержании». Отнимать и отчуждать — значит присваивать чужое; удерживать — значит не возвращать. Но прибавочный продукт (или его ценность) вовсе не должен и не может быть возвращен рабочему и никак не может ему принадлежать. Прибавочный продукт произведен всем коллективом, всеми функциями индустриального аппарата, и должен быть распределен между его участниками. Часть прибавочного продукта (т. е. его ценность) достается рабочему и входит в его заработную плату. Другая

часть распределяется между более квалифицированными и творческими участниками производства. Наконец, еще часть — и очень значительная — идет на дальнейшую капитализацию.

Здесь нет никакого вопроса об «отнятии, отчуждении и удержании» чего-то у рабочего. Здесь существует проблема распределения совместно произведенного продукта. Об «отнятии» можно было бы говорить, лишь предполагая право рабочего на «полный продукт труда». Но такое право есть экономическая и юридическая бессмыслица (по признанию самого Маркса): «полный продукт» никогда не может быть произведен одним трудом рабочего и никогда не может ему принадлежать.

Чего же требует при этом распределении принцип «хозяйственной демократии», принцип автономии личности? Он требует свободного соглашения всех продуцентов, распределения по договору, принятому всеми участниками. Такова правильная постановка вопроса.

Напротив, постановка вопроса у Гильфердинга вполне симпатична по своей тенденции, но неправильна: он хочет смягчить, гуманизировать отчуждение и отнять прибавочной ценности, получить на него согласие рабочего. На самом деле, как мы видели, никакого «отнятия, отчуждения и удержания» чего-то, принадлежащего рабочему, не существует, а если бы существовало, то ни при каком смягчении, ни при какой гуманизации, он не дал бы своего согласия на такое отнятие. Такая постановка вопроса еще не свободна от предрассудков марксизма.

Хозяйственная демократия ставит вопрос иначе: она требует справедливого распределения по свободному договору. В авторитарном социализме распределение по договору исключается; оно совершается сверху, центральной экономической властью, без всякого согласия рабочих. Напротив, в «капитализме» либеральной демократии распределение по договору существует. Рабочий договор, договор найма существует и, как нами было показано, отчасти выражает и защищает автономию личности. Без всякого согласия рабочих распределение не совершается (см. выше, гл. 6 и гл. 17). Рабочий, как мы видели, имеет возможность бороться за размеры заработной платы, она вовсе не диктуется ему односторонне, как это имеет место в тоталитарном государственном хозяйстве. Но тем самым он принимает некоторое участие в распределении произведенного продукта, так

как часть этого продукта включена в его заработную плату.

Отметим еще раз, что наиболее сильная активность в этом направлении гарантирована рабочим в наиболее мощном «капитализме», — тогда как наиболее мощный «социализм» отнимает у них всякую возможность воздействия. В США мощным и богатым трестам и картелям противостоят мощные и богатые рабочие союзы, с которыми принужден считаться и сам президент. Все это возможно конечно только в рамках демократического правового государства. Оно есть условие возможности, *conditio sine qua non*, хозяйственной демократии; можно даже сказать, что в нем уже существуют зачатки хозяйственной демократии, однако только зачатки, только тенденция.

Отнюдь нельзя сказать, что свободный рынок, рабочий договор и рабочие союзы уже создают хозяйственную демократию. Недостаточно того, что рабочие, и подчиненный персонал вообще, могут добиваться увеличения заработной платы. Принцип автономии, самоуправления, требует, чтобы всему персоналу индустриального предприятия был в какой-то мере доступен хозяйственный план всего производства и распределения. Необходимо, чтобы каждому участнику был виден размер «профита», т. е. совместно произведенного прибавочного продукта, и принципы его распределения. Необходимо также — и это самое главное — чтобы он мог в известной степени воздействовать на формы и способы этого производства и распределения, чтобы он мог выразить свою хозяйственную волю и разумение. У каждого есть такая воля, но она часто хочет невозможного. Надо дать уразуметь пределы возможности, напр., пределы увеличения заработной платы. Для этого необходим полный контроль, открытая отчетность, отсутствие «железного занавеса» между дирекцией и персоналом.

Указание на некомпетентность, на отсутствие специальных познаний, на недоступность такого контроля для рабочих, для подчиненного персонала, не имеет значения: принятие налогов, оценка государственного бюджета, критика иностранной политики, законодательство вообще — все это требует еще гораздо большей компетентности и специальных знаний; и, однако, все это предоставляется (прямо или косвенно) автономному гражданину для обсуждения и решения в демократическом правовом государстве. Рабочий, пожалуй, более

компетентен в организации своей фабрики, чем в политике своего государства¹.

Кроме того, уж никак нельзя признать некомпетентными рабочие союзы в Англии и Америке: они имеют своих инженеров, своих администраторов, своих финансистов, счетоводов и статистиков. Они едва ли менее компетентны, чем дирекция трестов и картелей с их инженерами и администраторами. Синдикаты всего более могут содействовать проведению принципа «хозяйственной демократии», принимая во внимание те меры, на которые указал проф. Laski (см. Глава 17). Их прямая задача: выяснить и согласовать точку зрения дирекции и рабочих, дабы достигнуть той солидарности различных функций в производстве, без которой невозможно никакое социальное творчество. Ведь функция управления так же, как функция накопления, будет существовать всегда в индустриальном производстве наряду с функцией труда. Конечно, при этом придется выбросить за борт марксизм с его идеей классовой борьбы и диктатуры пролетариата. Синдикаты коммунистического толка отдадут рабочих всецело и абсолютно во власть дирекции, если эта дирекция объявит себя «коммунистической»; иными словами — словами Ленина, — во власть монопольного государственного капитализма.

Следует добавить, что основные предрассудки марксизма, раскрытые нами, с наибольшей ясностью выступают в только что вышедшей брошюре И. Сталина «Экономические проблемы социализма в СССР», 1952. Сталин признает наконец то, что всегда замалчивалось в марксизме, а именно необходимое отнятие «прибавочной ценности» у трудового населения во всяком авторитарном социализме. Он принужден это признать, ибо вслед за Марксом принужден различать: 1) «Труд, затраченный на покрытие личных потребностей рабочего и его семьи»; 2) «Труд, отданный обществу на расширение производства, развитие образования, здравоохранения, на организацию обороны и т. д.» (стр. 18—19).

Прибавочный труд тоже «необходим», только совсем в другом смысле: необходимость питания и размножения есть конечно совершенно иная «необходимость», нежели необходимость науки, искусства, техники, культуры. Первая существует и для животных — вторая для них не

существует. Софизмы Маркса построены на двусмысленности слова «необходимость», на смешении двух смыслов, которые он сам сначала строго различал. Сначала ему нужно было различать необходимый и прибавочный труд для изобличения «капитализма» в отнятии прибавочного продукта, а затем ему нужно было их смешать, для сокрытия этого отнятия в «социализме», т. к. он заявил, что здесь прибавочная ценность больше отниматься не будет. Сталин воспроизводит этот софизм Маркса: «труд, отданный обществу на расширение производства, на образование, управленческие расходы, образование резервов и т. д., является столь же необходимым, как и труд, затраченный на покрытие потребительских нужд рабочего класса» (стр. 19).

Но именно первый труд не «столь же необходим» и не в том же смысле необходим (по мнению Толстого первый труд — на науку, технику и государство даже вовсе не нужен). В этой цитате софизм выступает совершенно ясно: сначала различаются два вида труда — прибавочный и необходимый (отдаваемый рабочими и удерживаемый ими для себя), а затем оба смешиваются воедино, ибо оба «столь же и одинаково необходимы». Здесь совершенно забывается, что, по Марксу, «необходимый» труд означает 2—3 часа работы, а по Сталину, он означает «необходимость» трудиться целый день. Один раз «необходимый» труд означает часть, ибо он берется без прибавочного труда; другой раз он означает целое, ибо берется вместе с прибавочным трудом.

Основное различие «необходимой» и «прибавочной» ценности таким образом просто уничтожается, уничтожается различие необходимого и прибавочного труда: «странно теперь говорить о необходимом и прибавочном труде» (Сталин, стр. 18). Поэтому, решает Сталин, «необходимо откинуть эти и некоторые другие понятия, взятые из «Капитала» Маркса». Почему же необходимо вдруг откинуть эти основные категории марксизма? Здесь же стоит ответ, разъясняющий все дело: «прибавочная стоимость есть источник эксплуатации рабочего класса». Напоминание об отнятии прибавочной стоимости весьма неприятно в социализме.

Однако ни забыть, ни откинуть эти понятия мы не можем: на них построено все крушение марксизма в смысле экономической системы, вся несостоятельность его диалектики. Доказательством невозможности уничтожить это основное различие является то, что Сталин

¹ Следует помнить, что возражения о некомпетентности исходят от технократии, а она принципиально вытесняет всякую демократию.

здесь же и сейчас же его применяет, различия «труд, затраченный на покрытие личных потребностей рабочего», и «труд рабочих, отдаваемый обществу на расширение производства» и т. д. Невозможно вести никакого хозяйства, не учитывая этого различия, не взвешивая того, что я могу истратить на себя, и того, что я могу отдать в фонд накопления. Обе функции необходимы, но обе различны и даже противоположны, как удержание и отдача, трата и накопление.

Разъяснение Сталина для нас особенно ценно потому, что дает нам возможность еще некоторые предрассудки марксизма-социализма преодолеть и отбросить. Так, 1) труд рабочих вовсе не отдается обществу, а отдается государству. Тоталитарное государство есть государственный капитализм: на самой брошюре стоит печать «Госполиздат. 1952» и сам Сталин на стр. 16 отождествляет «общенародную» форму социалистического производства с государственной. Далее. 2) этот труд отдается рабочими вовсе не на одни приятные цели «образования и здравоохранения»; здесь забыты такие грандиозные цели, как содержание огромного бюрократического аппарата власти с его инквизиционной организацией; забыто поддержание коммунистических партий во всем мире, забыта грандиозная пропаганда и наконец грандиозные военные расходы, которых требует коммунистический империализм с его мировыми задачами. Тоталитарное государство требует от населения гораздо больших жертв, чем правовое либеральное государство.

Наконец, мы встречаем здесь другой весьма вредный предрассудок социализма: «обобществление» — слово, уже совершенно потерявшее всякое научное значение и всякую убедительность. Утверждается: теперь все ваше, все принадлежит вам, все делается вами и для вас, «теперь рабочий класс держит в своих руках власть и владеет средствами производства» (стр. 18). Едва ли существует в СССР человек, которого может убедить этот слоган, он звучит как злая ирония власти имущих. На него русский народ тоже отвечал иронией: «земля-то наша, да хлеб-то ваш, — коровы-то наши, да молоко-то ваше; куры-то наши, да яйца-то ваши...» А после коллективизации и переброек населения он мог бы сказать: земля-то наша, да жить-то на ней нельзя. Не только рабочий класс не держит в руках власть, но даже партия не держит в руках власть, напротив, власть держит в руках партию, чистит ее, «выводит в расход» неугодных

власти членов и назначает тех, кого хочет принять. Рабочий класс ничего не держит в своих руках и ничем не владеет, его держит в своих руках тоталитарная власть, владеющая всеми средствами производства.

Есть еще один предрассудок социализма, который должен быть устранен: это учение о переходе от социализма к коммунизму («каждому по его трудам») и от коммунизма к земному раю абсолютного изобилия («каждому по его потребностям»). Переход к настоящему «коммунизму» есть переход от товаро-обмена к продукто-обмену, т. е. от товарного обращения, рынка и денег, которое еще существует при социализме — к обмену продуктами при помощи трудовых квитанций, удостоверяющих число часов работы вместо денег.

Переход от товаро-обмена к продукто-обмену и уничтожение денег есть основная догма марксизма, установленная Марксом и Энгельсом. Всю эту догму детально исследует и без остатка уничтожает Е. Юрьевский в своей блестящей статье «О последнем труде Сталина и его источниках» («Новый Журнал», 31, Нью-Йорк). Он справедливо указывает, что товаро-обмен и продукто-обмен — это одно и то же, ибо товаром называется тот продукт, который производится не для собственного потребления, а для обмена; но в коммунизме обмен будет продолжаться.

Уничтожение денег тоже в сущности не происходит: просто одна форма денег заменяется другой, своего рода трудовыми ассигнациями, выполняющими ту же функцию определения стоимости при товаро-обмене, как и деньги. При этом трудности, соединенные с системой трудовых квитанций, как показывает Юрьевский, — неисчерпаемы. Таковы априорные соображения, показывающие несостоятельность прямого «продукто-обмена». Но эти соображения подтвердились и на опыте. Продукто-обмен был испробован при Ленине (до 1921 г.) и второй раз в течение первой пятилетки, и оба раза был отброшен с позором.

Что касается последней стадии коммунизма, то о ней нельзя серьезно говорить. «Каждому по его потребностям» — означает своеобразный «открытый счет» для каждого, или, точнее, предоставление без счета всего, чего угодно. Это уже эсхатология марксизма, обещающая своеобразный рай Магомета. Научно можно заметить лишь одно: Маркс обещает, что разделение труда будет тогда уничтожено, но это возможно лишь при

уничтожении индустриализма и высокоразвитой техники. Но важнее всего то, что в своей статье Юрьевский, быть может, сам того не замечая, разбивает вовсе не только марксизм Сталина и не догму о трех периодах, а просто весь «научный социализм» Маркса. В самом деле во всеоружии экономической науки он разбивает трудовую теорию ценности. Но трудовая ценность есть основа всей экономической теории Маркса, всего его понимания капитализма, социализма и коммунизма: по Марксу, она необходимо соблюдается и в капиталистическом обмене товаров и в коммунистическом обмене продуктов, последний особенно строго соблюдает измерение ценности трудо-часами. Если принцип трудовой ценности падает, то падает и все здание марксизма. Прежде всего ложной оказывается его теория прибавочной ценности, целиком, конечно, построенная на принципе трудовой ценности: «необходимый труд» рабочего оценивается и измеряется количеством часов и «прибавочный труд» тоже измеряется количеством часов. Соотношение необходимого и прибавочного труда, дающее прибавочную ценность, присваиваемую капиталистом, тоже есть соотношение трудовых часов. Все построено на трудовой ценности и падает вместе с нею. Но если так, то падает и теория эксплуатации, и «неоплаченная работа», и обличение капитализма, и неисполнимые обетования коммунизма.

Ведь для Маркса закон трудовой ценности есть, по его выражению, «регулирующий естественный закон», действующий «на манер закона тяжести» как в капитализме, так и в коммунизме. Здесь он соблюдается даже еще строже. Если этот естественный закон перестает действовать, то и все здание, на нем построенное, должно рухнуть, как неизбежно рухнул бы дом, если бы закон тяготения перестал действовать на земле.

В силу этого в одном весьма существенном пункте мы не можем согласиться с Юрьевским; он спрашивает: если трудовая ценность должна быть отброшена, то значит ли это, что с нею вместе должен быть отброшен и социализм? И отвечает на это отрицательно, утешаясь тем, что связь социализма с трудовой ценностью есть связь чисто историческая. Это совершенно не так: связь марксизма с трудовой ценностью есть связь органическая и логическая, пронизывающая всю его доктрину, поэтому если трудовая ценность отбрасывается, то социализм Маркса, самый влиятельный социализм, во всяком случае должен быть отброшен.

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕМОКРАТИЯ
КАК СПАСЕНИЕ
ТВОРЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

Но зачем вообще весь этот рабочий контроль, все это стремление к хозяйственному самоуправлению? Не проще ли и не легче ли пассивно подчиниться установленной дисциплине и ограничиться достижением приличной заработной платы? Нет, понимание аппарата имеет глубокий смысл, который вовсе не исчерпывается имущественной стороной, борьбой за заработную плату, за распределение «профита». Дело в том, что пассивная работа, состоящая в выполнении однородных движений, продиктованных машиной, теряет всякий интерес, всякую привлекательность для человека, она переживается как рабство. Но к этому сводится в значительной степени работа в массивном индустриализме. Совершенно иной была и остается работа ремесленника или крестьянина: в ней была личная инициатива, личная способность и умение, в ней был творческий элемент, который никогда не переживается, как рабство, а переживается, как свобода. Но индустриальная эпоха не может вернуться к ремесленным формам труда. Работа сериями, работа однородная и автоматическая, не может быть устранена; и она будет переживаться как бессмыслица, пока лицам, ее выполняющим, не будет понятен творческий смысл целого, объединяющего все эти до крайности дифференцированные функции. Поэтому понимание всего индустриального аппарата и смысла отдельных его функций, контроль и возможность воздействовать на его структуру и активность — есть единственное средство участвовать в творчестве, ибо только весь аппарат в целом есть создание творчества. Творческая роль организатора, директора, инженера, техника — в создании и функциях индустриального предприятия очевидна. Но в простейших, подчиненных формах труда творческий элемент как будто совершенно отсутствует. И человек тоскует без этого творчества, без возможности проявить свою инициативу, свое «искусство» и умение, свою личную годность. Здесь открывается новый идеальный, духовный, смысл хозяйственной автономии личности: она есть единственное средство дать участие всем в творческом воздействии на целое.

Только фундаментальное различие труда и творчества, которое было нами раскрыто и обосновано (см. гл. 2), дает возможность правильно поставить эту проблему. Современные социологи и общественные деятели раньше или позже должны будут столкнуться с этим противопоставлением. Ближе всего к нему подошел, насколько нам известно, проф. Laski. Вот как он изображает имманентное зло индустриализма. Гигантский индустриализм современности есть массовое производство во всех областях. Судьба значительного большинства граждан в таком индустриализме — это быть рабочими и выполнять рутину труда в течение столетий-то часов, рутину, которая наложена на них директорами и мастерами и которую не в их власти изменить. В силу этого нормальный рабочий не заинтересован ни планом действия индустриального предприятия, ни задачей его обновления и улучшения. К «рабочим» автор относит поэтому и машинисток, и канцеляристов, и конторщиков всякого рода (*salariés en faux-cols*)*, вообще «служащих», выполняющих рутину работы, в которой индивидуальность почти не имеет значения. Это и есть та толпа, та масса, которая в 6 часов вечера вливается в подземные артерии большого города.

Судьба меньшего числа граждан в индустриализме — это быть техническими директорами в производстве, директорами финансовой и коммерческой его части, быть инженерами, химиками, техниками. Эти должны обладать специальными знаниями, личным опытом, умением, способностями, т. е. качествами совершенно личными, индивидуальными. В своей деятельности они могут выразить «самих себя», она дает им известное духовное удовлетворение.

Ясно, что дело идет здесь о присутствии творческого элемента, что и привело Laski к различию работы и творчества. Это первый автор, у которого мы нашли подтверждение нами открытого и философски обоснованного важнейшего противопоставления. Он несомненно встретился с ним, хотя и недостаточно его развил, не дал философского анализа категорий, конструирующих понятие творчества.

Вот какими словами он характеризует представителя такого квалифицированного меньшинства: «Он вносит свои усилия нечто свое, нечто существенно личное, подобно тому, как художник вкладывает частицу самого себя в свою живопись или поэт в свою поэзию. Творческая

способность содержится в той задаче, которую он выполняет. Природа его деятельности поднимает его над рутинной на тот уровень, который оставляет место для свободного выражения личности»¹.

Достаточно так определить творческую активность, чтобы увидеть, что ей противостоит широкая область труда, в которой эта квалификация почти совершенно отсутствует. Отсюда важнейший вывод, к которому приходит автор: отсутствие творческого элемента в работе, невозможность проявить себя — вот что делает работу тягостной, скучной, рутинной: «тягостно поддерживать жизнь работой, которая не обращается ни к какой творческой способности человека», и проводить большую часть жизни в пассивном подчинении дисциплине, в создании которой он не участвовал и которая санкционируется боязнью потери заработка². При этом в индустриализме существует тенденция дальнейшего искания технических усовершенствований и изобретений, делающих ненужной всякую личную квалификацию и упрощающих работу до простейшей рутины движений.

К этому сводится и система Тэйлора, стремящаяся превратить рабочего в безошибочно действующий автомат, не имеющий ни времени, ни надобности размышлять. В этом смысле характерен следующий анекдот из биографии Тэйлора: однажды его товарищ Shartle, работавший рядом с ним, спросил: «Мистер Тэйлор, что вы делаете?» — и тот ответил, не повышая голоса: «Молчите, Shartle, не ваше дело размышлять, здесь есть другие, которым за это платят». Этому соответствует советский анекдот, состоящий из робкого возражения: «а я думал»... и из реплики начальства: «а ты не думай, я за тебя подумал». «Стахановщина» приходит к тому же резуль-

¹ Сравнение с художником и поэтом указывает, что «творчество» есть единственно верный термин для такого рода свободной индивидуальной активности. И Laski его удерживает и повторяет: «qualités créatrices», «facultés créatrices», «créer quelque-chose», *Ib.* 149—150*.

² Все ссылки приведены из доклада Prof. Laski «L'Etat, l'ouvrier et le technicien». *Industrialisation et Technocratie*. Paris, 1949, p. 149 ff. Нам важно здесь отметить подтверждение нашей точки зрения ученым и общественным деятелем определенно социалистического толка. Доклад на тему «Работа и творчество» был нами прочитан в Женеве в 1932 году и в Париже в 1938 г., и тогда не вызвал сочувствия социалистов, скорее наоборот. Теперь, однако, неосоциалисты начинают понимать эту проблему. Она поставлена, напр., в докладе Georges Friedmann «Le Droits de l'Esprit et les exigences sociales» на «Rencontres internationales de Genève», 1950 г.

тату при помощи своеобразного внушения, вдалбливающего, что рабское повиновение есть великая заслуга.

80% действий в рационализированной индустрии не содержат никакой инициативы, не требуют никакой мысли и не создают никакой личной ответственности. И это во всех странах мира, независимо от их экономической и социальной структуры. В индустриализме нельзя избежать такого рода работы (например, работы сериями, работы цепью), она составляет сущность массового производства; никакая политическая система не может ее избежать: коммунизм СССР не может ее изменить. Отсюда вывод: научная организация труда отнимает критическую мысль, способность принимать самостоятельное решение.

Рационализированная индустрия приводит к вытеснению личности¹. Таково имманентное зло индустриализма; мы можем его формулировать так: исчезает творческое начало личности, остается «работа» как рабское повиновение.

Нужно вдуматься в многочисленные свидетельства специалистов, близко наблюдавших характер индустриального труда, иногда на собственном опыте, — чтобы произвести «психоанализ индустриализма». Вот как, например, Laski описывает деформацию личности рабочего: «У них нет больше воли расходувать умственную энергию, необходимую для понимания и решения стоящих перед ними проблем»... «Они не желают больше нести ответственность, боятся всякой умственной инициативы и даже чувствуют к ней антипатию»... «они отвыкают от свободы до такой степени, что уже перестают понимать, когда она в опасности, и не сознают, что содействуют ее уничтожению»...²

Но это значит, что исчезает автономия личности, без

¹ Эту опасность сознают все лучшие наблюдатели индустриализма, напр., G. Friedmann, Léon Walter (см. *Rencontres de Genève*, 1950 г., стр. 63—78 и 231—234), James Gillespie «Free expression in Industry» (бывший рабочий, теперь инженер). Наконец работы «Tavistock Institute for Human Relations» в Лондоне. Этот институт хорошо знаком с современной аналитической психологией и конечно с идеями Юнга, утверждающего деформацию личности в индустриализме в силу подавления основных ее функций, за исключением одной и очень узкой.

² На этом покоится покорное принятие коммунистической пропаганды, тот «Путь к рабству», о котором писал Науек. А Laski заканчивает так: «они вступают на легкий путь: слушают хриплого демагога и принимают козла отпущения, делающего истинное зло незамеченным». Козел отпущения — это «буржуазия», а истинное зло — это технократия как имманентная тенденция индустриализма.

которой нет и автономии народа; исчезают все те свойства личности, на которых покоится свободная правовая демократия и без которых нет активного общественного мнения, нет социального творчества. Здесь подтверждается та взаимная связь политической демократии и хозяйственной демократии, которая была нами намечена.

«Я не знаю сейчас страны, — говорит Laski, — где бы современная индустрия не приводила рабочих к такому состоянию, которое подрывает самые основы демократии».

Этот вывод находит подтверждение в замечательной книге «Industry and Democracy», написанной англичанкой, работавшей на фабрике во время войны, Miss Constance Reaveley и инженером Mr. John Winnington. Оба автора по собственному опыту дают психологическое описание того бессознательного автоматизма работы, который достигается технической дрессировкой; это есть полусознательное состояние, полусон (day dreaming) с неприятными грезами, выражающими негативные реакции (зависть, ненависть, унижение, пошлые эпизоды...). Такая работа изо дня в день делает человека неспособным быть сознательным гражданином демократического государства, ответственным за его судьбу. И это относится вовсе не только к фабричным рабочим: то же самое происходит в больших бюро, в рационализированной администрации всякого рода, в копиях, в индустриализированном земледелии. Граждане, в значительном большинстве, на которых собственно и основана демократия, перестают быть подлинными гражданами. В индустриализме, в технической цивилизации, работа разрушает достоинство человека и его разум. И авторы приводят цитату из Шекспира, выражающую античную мысль, что в разуме заключается величие человека.

Имманентное зло индустриализма, которое открывается нам во всех этих разнообразных свидетельствах и которое в сущности у всех перед глазами, вовсе не сводится, как мы могли убедиться, к «отнятию прибавочной ценности», к слишком низкой заработной плате, вообще к имущественному неравенству. Это зло вовсе не устраняется борьбой за заработную плату и может оставаться неизменным даже при значительном ее повышении. Фабрика может переживаться как тюрьма, хотя бы работа в этой тюрьме хорошо оплачивалась. «Лишение свободы» есть наказание более суровое, нежели имущественные лишения.

ПРИНЦИП РАЗДЕЛЕНИЯ ТРУДА
И СООТНОШЕНИЕ РАБОТЫ И ТВОРЧЕСТВА

Не связано ли специфически-индустриальное зло с самим принципом разделения труда? Иногда кажется, что самый этот принцип внутренне противоречив, столь же вреден, как и полезен. В самом деле, с одной стороны, разделение труда есть условие технического прогресса, источник богатства народов (как доказал Ад. Смит), тысячелетний опыт, на котором покоится вся наша цивилизация; с другой стороны — оно есть источник профессиональной деформации личности, ибо развивает одну какую-либо ее функцию при подавлении и вытеснении всех остальных. Но творческая личность есть интегральная личность, владеющая всеми своими функциями, а потому вытеснение некоторых существенных функций есть подавление творческой потенции, без которой личность увядает. Не стоим ли мы перед трагическим противоречием индустриальной культуры? Грандиозное техническое творчество уничтожает творческую личность. Работа вытесняет творчество, рабство вытесняет свободу.

Получается настоящая апория (безвыходность), приходится искать выхода и вопрошать дальше. И первый вопрос, который встает, есть следующий: может быть, творческая личность есть величайшее исключение? Может быть, творческий элемент просто по природе отсутствует у огромного большинства, а вовсе не в силу вытеснения и деформации? Не свидетельствует ли об этом установленный нами (см. гл. 2) закон социального отбора, закон малого числа?¹

Если это несомненно так, то придется, по-видимому, признать, что творчество есть специальность немногих, а работа должна остаться специальностью огром-

¹ Невозможно отрицать этот закон. Его выражали мыслители и поэты всех времен и народов, и не надо быть «аристократом», чтобы его признавать. Приведем мнение Альберта Эйнштейна, социалиста и демократа по своим убеждениям и симпатиям: «люди живут в страхе войны и в терроре в силу того, что ум и характер масс стоит на бесконечно низком уровне, нежели ум и характер небольшого числа, способного создать нечто ценное для общества». *Albert Einstein. «Conceptions Scientifiques, Morales et Sociales».* Paris, 1952. Message à la postérité. P. 14.

ного большинства, и эти две специальности необходимо разделены между двумя классами людей — «работниками» и «творцами» — в силу того же самого последовательно проведенного и неизбежного закона разделения труда. Если этот вывод верен, мы получаем новое затруднение: отрицание возможности всякой демократии и утверждение аристократии, олигархии, технократии.

Но такой вывод неверен. И что особенно удивительно, он неверен, несмотря на то, что вполне верным остается закон малого числа: творчество есть действительно достояние немногих, есть редкий и даже редчайший дар, а труд есть массовое явление. Чтобы убедиться в неверности вывода из этого верного положения, надо глубже продумать диалектику труда и творчества, как она нами была представлена (см. гл. 2). Труд и творчество суть противоположности, нераздельно связанные и взаимно пронизывающие друг друга. Обе присутствуют в каждой человеческой личности, хотя и в разной степени: нет труда без какой-то степени творчества и нет творчества без какой-то степени труда. Их нельзя разделить между разными лицами по принципу «разделения труда», как нельзя сделать специальностью одних — питание, а других — размножение. Принцип «разделения труда» здесь неприменим, так же как и понятие «специальности». Труд и творчество нельзя назвать двумя «специальностями». Специальностями являются только различные виды труда и различные виды творчества, и такие виды могут быть разделены между различными лицами. Здесь применим принцип «разделения труда». И этот принцип вовсе не всегда и не при всех условиях вызывает протест свободной личности. Ни один рабочий не будет протестовать против того, что существует множество трудовых специальностей, что существует работа шахтера, каменщика, железнодорожника или электротехника. Точно так же человек творческой активности не увидит никакого умаления своей личности в том, что существуют различные виды творчества. Творческие дары поэта, художника, ученого, техника, политика — не подавляют, а восполняют друг друга. Между ними существует солидарность, как и между различными видами работы. Но каждый человек в конце концов протестует и чувствует умаление своей личности, если ему оставлена только работа и у него отнят всякий элемент творчества. Работа должна иметь творческий смысл, чтобы быть приемлемой и выносимой; работа, которая ничего не

творит, есть «сизифова работа» — образ величайшего мучения и унижения для человека. Достоевский сказал однажды, что верным средством совершенного уничтожения личности человека была бы работа, лишенная всякого смысла и значения*.

Здесь мы открываем нечто принципиально важное: протест направлен не против «разделения труда», а против некоторого неприятного результата, связанного с разделением труда. Сама по себе дифференциация взаимно восполняющих функций труда и творчества есть величайшая ценность, основа солидарности, соборности. Для Ап. Павла различие индивидуальных творческих даров есть основа наиболее совершенного общения людей, основа Церкви**. Невозможно и не нужно бороться с принципом разделения труда, поскольку он выражает свободную солидарность; но он может ее нарушать. Нет человеческой функции и человеческого учреждения, которое не допускало бы злоупотребления. Мы уже видели, в чем состоит злоупотребление индустриальной специализацией: солидарность трудящихся превращается в принудительную мобилизацию труда, координация действий превращается в абсолютную субординацию, работа превращается в послушный автоматизм. Но такая работа по существу уничтожает всякую творческую инициативу. Творческий элемент исчезает из жизни личности. И тогда жизнь становится неинтересной, безличной, механической, лишенной самостоятельного смысла. Проблема сводится к тому, как сохранить творческий элемент во всякой личности и при всякой работе.

Казалось бы, невозможно даровать творчество абсолютно нетворческой личности (а таких личностей, по видимому, абсолютное большинство). Но это неверно: абсолютно нетворческой личности не существует; абсолютно нетворческим будет только автомат, робот. Существует, однако, личность с минимальным присутствием творчества. Дело в том, что причастность человека к творчеству допускает различные степени. В музыке, напр., творчество композитора есть высшая степень творчества, за нею идет творчество дирижера, далее идет исполнение виртуоза — солиста, еще далее — музыкантов в оркестре; но и здесь еще есть ступени, есть разница между первой скрипкой и барабаном. Но и слушатель в известной степени причастен к творчеству, психологически он воспроизводит творчество: поет вместе с певцом,

дирижирует вместе с дирижером¹. При этом слушатель вдохновляет музыканта, зрительный зал вдохновляет актера; художнику нужен ценитель, автору нужен читатель, ученому нужен ученик. Происходит обратное воздействие, «ре-акция». Всякое творчество предполагает сотворчество, возможность широкой причастности к творчеству, иначе оно теряет смысл и ценность. Прометей похищает небесный огонь, чтобы принести его людям, просветить и озарить всю их жизнь; этим он создает культуру и всеобщую причастность к культуре. Но причастность к культуре есть причастность к творчеству, ибо она создается творчеством — открытиями ученого, вдохновением художника, откровением пророка, изобретением техника. Поэтому отнять у человека всякий элемент творчества, даже возможность творческого восприятия, значит отнять у него всякую причастность к культуре. Но в этом положении находится огромное большинство нетворческих профессий в индустриальной культуре. Борьба с этой несправедливостью составляет задачу «хозяйственной демократии». Последняя, как мы видим, далеко выходит за пределы прозаических имущественных интересов и объемлет всю сферу действий человека.

Трагедия индустриализма состоит в том, что существуют абсолютно нетворческие профессии, но не существует абсолютно нетворческих личностей. Если бы такие личности существовали, то никакой трагедии и не было бы: абсолютно нетворческие личности исполняли бы нетворческие профессии, и это было бы вполне справедливо. Так и думал Аристотель, утверждая, что существуют рабы по природе; их удел работа, напр. по разгрузке кораблей, а «творчество» — наука, и искусство, и политика — есть удел свободного меньшинства. Но христианская культура не признает «рабов по природе» именно потому, что утверждает творческую потенцию, творческий постулат, творческое призвание в каждой личности («к свободе призваны вы, братья!»). Однако «много званых, но мало избранных». Мало подлинных избранных творчества, но это не значит, что творческая потенция совершенно отсутствует во всех остальных. Все дело в том, что творчество имеет много качеств и степеней («ина слава Солнцу, ина слава Луне; Звезда бо от звезды разнствует во славе»)*.

¹ Эта психология подтверждается иногда неожиданным подпеванием слушателей.

Свет Логоса, «искра Божия», небесный огонь, присутствует в каждой душе. В этом богоподобие человека, в том, что Бог есть Творец (Поэт). Существует личность с минимальной потенцией творчества, но при полном отсутствии этой потенции не было бы «личности», а была бы безличность. Как бы мала ни была эта потенция, но она всегда требует развития, она есть постулат, есть стремление. Личность есть творческая устремленность, и потому полную непричастность к творчеству она переживает как лишение, как деградацию¹. Человек не мирится с абсолютно нетворческой работой именно в силу присутствия в его личности творческого зерна, как бы оно ни было мало.

Конечно, количество личностей обратно пропорционально их качеству: чем выше их квалификация, тем они реже; таков закон малого числа. Однако самая простая неквалифицированная личность есть все же «личность»; качество быть личностью принадлежит каждому человеку, и это качество есть обладание творческим зерном. Поэтому закон малого числа не означает, что творчество принадлежит исключительно немногим, а остальные его просто лишены, — он означает только, что максимальная потенция творчества принадлежит немногим, а меньшая и минимальная — огромному большинству. Поэтому все могут быть причастны творчеству в большей или меньшей степени.

Известный «аристократизм» творчества несомненен, но нет никакой необходимости из него выводить олигархию, или политическую аристократию. Демократия отлично знает, что высшее творчество принадлежит немногим лучшим и избранным, и потому она избирает немногих лучших, способных к законодательному творчеству. Но акт избрания есть тоже творческий акт, а не «работа»; избиратели² тоже выполняют творческую функцию, но тоже это есть творчество низшего порядка по сравнению с творчеством законодателей и правителей.

¹ «Лишение» (teresis), по Аристотелю, не есть простое «отсутствие» какого-либо свойства, но такое отсутствие, которое противно природе, ненормально, напр. отсутствие зрения у человека, слепота.

² В тоталитарном государстве нет «избирателей», но есть голоса. Они голосят так, как приказано. О них можно сказать: *cum clamant, tacent**.

“PERSONAL RELATIONS” И ГУМАНИЗАЦИЯ РАБОТЫ

Политическая демократия хочет сделать каждого причастным к политическому творчеству (в той или другой степени). Хозяйственная демократия хочет сделать каждого причастным к хозяйственному «творчеству», а не только к «работе», выполняющей пассивно чужое творческое задание. Для этого надо изменить все отношения властвования и подчинения внутри индустриального и бюрократического аппарата. Надо изменить все «человеческие отношения» внутри фабрик, заводов, мастерских, контор, административных и торговых предприятий, изменить «человеческие отношения» к работающим людям и к самой работе. Это и есть сейчас та проблема, которая объемлется понятием “Human Relations”, или “Personal Relations”. Собственно, это уже целое движение, которое представлено в различных странах целым рядом специальных институтов, в которых принимают участие психологи, социологи, экономисты, медики, техники и инженеры¹. Оно имеет за собою огромную литературу. Здесь впервые ставится проблема человеческой психологии в отношении к работе и творчеству. Тэйлоризм так же, как и стахановщина, рассматривает человека исключительно технократически, с точки зрения максимальной продукции и ее рекордной скорости. Он стремится выработать из человека безошибочно и бесперебойно действующий робот. Фордизм стремится заинтересовать рабочих высокой заработной платой и тем достигнуть максимальной продукции, а также поднять их покупательную способность, что выгодно для рынка. Но только это новое движение “personal relations” ставит вопрос о том, как пробудить интерес рабочего к самой работе (независимо

¹ Напр., в С. Ш. Институт Elton Mayo при Harvard'ском унив.; в Чикаго — «Committee of Industrial Relations»; в Англии — «National Institute of Industrial Psychology», «British Institute of Management» и «Tavistock Institute for Human Relations»; во Франции — «Bureau de Psychologie Industrielle», «Institut d'Administration Publique»; С. Н. О. Ф. пошло в этом направлении и неск. лет назад организовало Конгресс под названием: «Les problèmes sociaux de l'organisation du travail»; наконец в Брюсселе — «Centre d'Etudes des problèmes Humains». Литературу этого движения нет возможности перечислить.

от вознаграждения), как устранить ее бессмысленную монотонность, как придать ей творческий смысл, как вызвать инициативу.

Богатый материал различных анкет, наблюдений и экспериментов представляет большой психологический интерес. Таковы прежде всего опыты Elton Mayo в "Western Electric Co.". Этот австралийский рабочий, ставший профессором Гарвардского Университета, должен быть признан отцом всего движения (он умер в 1949 г.). Его принцип: не механизация, а гуманизация работы обеспечивает успех производства. Нужно вдуматься в самочувствие рабочего: продуктивность зависит от того, чувствует ли он себя одиноким, покинутым, пренебрегаемым или предметом заботы и внимания. Группа рабочих, которая была выделена для опыта и наблюдения, производила больше и лучше, нежели все остальные, исключительно в силу того, что в ней пробудился интерес к этим опытам, сознание, что здесь творится и открывается нечто новое и важное, в чем она принимает участие. Целый ряд других опытов показал, что успешность работы совершенно изменяется в зависимости от того, как устанавливаются ее приемы и методы: предписываются ли они простым приказанием дирекции, или устанавливаются в результате совещания с рабочими, которым объясняется полезность тех или иных приемов. Иногда рабочие приглашались даже пересматривать нормы и тарифы. Обращение к автономии личности, к ее творческому ядру — здесь налицо.

На фабриках, производящих разрозненные части машин, рабочие часто не понимают смысла и значения того, что они производят. На фабрике General Motors они однажды увидели поврежденный бомбардировщик В-17, и им впервые объяснили, для чего служат те незначительные и непонятные пьесы (части), которые они производили. В результате продукция чрезвычайно возросла. Тот же блестящий результат получился, когда на другой фабрике General Motors, производившей отдельные части карабинов, рабочим дали уже собранное оружие для проверки и испытания, и, разобравши готовые ружья, они могли оценить смысл и значение тех частей, которые каждый из них производил. Без такого понимания их работа была рабским выполнением чужого задания, — при таком понимании она стала соучастием в выполнении творческого изобретения.

Совершенно ясно теперь, к чему в сущности сводится метод гуманизации работы в "personal relations": он стремится ввести свойственный личности творческий элемент в ее работу. Без этого человек не чувствует себя человеком. «Работают» и животные, работают и пчелы и муравьи — работают неустанно и непрерывно, для простого поддержания жизни; но «творит и изобретает» только человек, и потому только он имеет культуру и цивилизацию. Поскольку он «в поте лица добывает хлеб свой», чтобы только питаться и размножаться, постольку он «работает», а не «творит» и остается еще не уровне животного. Человеком, личностью, он становится тогда, когда живет «не хлебом единым»¹.

Но творческая инициатива исключается необходимостью пассивного безропотного повиновения. Поэтому гуманизация работы не допускает хозяйственного самодержавия внутри предприятия. «Человеческие отношения» здесь должны быть изменены, и они уже во многом изменились, и не только в полусоциалистической Англии, но и в «капиталистической Америке». Не «социализм», а демократизм является здесь определяющим принципом. Ни в какой «социалистической» стране забота о рабочих, исходящая от патроната и дирекции, при участии синдикатов, не стоит на такой высоте, как в Соед. Штатах. Им устраиваются комфортабельные и приятные мастерские, развлечения всякого рода: балы, пикники, кинематограф, оркестры, спорт. Кажется, ни в какой стране уровень жизни рабочего не стоит на такой высоте.

Нет сомнения, что принцип "Human relations" во многом изменил психологию патроната и дирекции в отношении к работающему персоналу. Ярким выражением такого изменения могут служить следующие слова Президента "General Foods" из его декларации, сделанной в "National Association of Manufacturers":

«Вы можете купить время человека, вы можете купить его физическое присутствие в данном месте, вы можете даже купить определенное число специализированных движений в день или в час, но вы не можете купить энтузиазм, инициативу, добросовестность, не можете купить преданность душ, умов и сердец; вы должны ее привлечь и заслужить. Странно, что американцы, этот наиболее передовой народ в техническом, механическом и индустриальном смысле, ждали так долго, чтобы нако-

¹ Esse oportet ut vivas, sed non vivere ut edas*.

нец открыть самый богатый источник производительности труда: внутреннее желание работы».

Последние слова нуждаются в поправке: человека привлекает не «работа», а творческий смысл работы: только он способен пробудить инициативу, энтузиазм, привлечь умы и сердца. Работа есть необходимость; творчество — есть свободное стремление. Рассматривая все это движение в целом, мы убеждаемся, что сущность его метода состоит в том, чтобы найти, усмотреть или вложить творческий смысл в каждую работу.

Движение это, несомненно, расширяется; начавшись в Америке, оно переходит в другие страны: во Франции, напр., возникает объединение «Jeunes Patrons». Все это есть нечто новое в индустриализме и настолько значительное, что один журнал, описав это явление, назвал его «новой индустриальной революцией»¹.

Оригинальным в этой «революции» является то, что она происходит совсем не по Марксу и не по Ленину. В ней нет никакой непримиримости интересов. «Человеческие отношения» и «гуманизация» работы выгодны той и другой стороне. Повышение продукции и улучшение работы, которое этим достигается, выгодно предпринимателям и дирекции, но оно выгодно и всему обществу, всем потребителям². Возможность найти творческий интерес в работе и понять творческий смысл целого — ценна рабочим, ибо поднимает их человеческое достоинство. В этом смысле огромная задача принадлежит профессиональным союзам (синдикатам): они лучше всего могут судить о том, что такое «гуманизация» работы и каким путем она достигается, а также каковы «человеческие отношения» внутри предприятия.

Возможно ли, однако, придавать такое значение этим незначительным проявлениям личной инициативы, незначительным зачаткам творчества? Кроме того, может показаться, что они даруются «сверху», от дирекции, от патроната, а не приобретаются «снизу», от подчиненного персонала. На это следует ответить, что творческое начало, как уже было указано, выгодно тем и другим, выгодно всем, но больше всего и прежде всего составляет исконное стремление трудящихся, желание увидеть

смысл и ценность собственной работы. Именно творческое зерно каждой личности составляет ее подлинную ценность, как бы мало оно ни было, и каждому ценно признание этого творческого зерна со стороны других, ибо этим выражается признание индивидуальной личности, уважение к ней самой, признание «самости». У каждого человека есть это стремление быть признанным, оцененным, стремление иметь значение в своих и чужих глазах (Geltungstrieb). Честолюбие, властолюбие, богатство — имеют своим корнем влечение к значимости, к значительности. Это чувство, это стремление может быть ложным, необоснованным, раздутым, но оно имеет свой корень в каждом человеке и в известной степени, при правильном направлении, может быть вполне оправданно: каждый в обществе может иметь свое признанное место, свое индивидуальное значение и назначение. Из чувства незначительности, непризнанности, отвергнутости рождается протест, озлобление, агрессивность, пробуждающая тиранические инстинкты как компенсацию.

Но значительность и признание бывают истинными и ложными. Общество далеко не всегда признает и уважает то, что действительно ценно и значительно; непризнанность высоких, правдивых и даже святых личностей мы встречаем часто в истории. Здесь-то и важен демократический идеал: всем должна быть дана возможность показать свое значение, развить свое творческое зерно, быть признанным и оцененным по достоинству. Но что такое это творческое зерно? Оно есть глубочайший центр личности, «я сам» и «мы сами». Признание со стороны общества моего значения и моих прав дает мне возможность сказать «мы сами». Выше было показано, что в этих словах «я сам» и «мы сами» заключается сущность демократии, сущность свободы и творчества, которые всегда автономны. Напротив, сущность коммунизма есть самоотчуждение, потеря самости. Оно начинается в сущности в каждом индустриальном массивном предприятии и завершается в государственном капитализме и тоталитаризме. Человек не принадлежит самому себе — он принадлежит партии, индустриализации, пятiletкам, генеральной линии, он гетерономен во всех отношениях. Самоотчуждение, которое Маркс обещал уничтожить и считал основным злом, здесь доведено до

¹ Rapports France — Etats-Unis. Juin, 1952.

² Поэтому американский рабочий охотно помогает предпринимателю в увеличении производительности труда.

крайней степени¹. Но если вдуматься глубже, то подлинное «самоотчуждение» произошло в самом мирозерцании марксизма, ибо в нем была потеряна «самость», творческое зерно человека. В антропологии Маркса нет никакой «самости», никакого скрытого ядра личности, никакой свободы человека. Человек есть только пучок восприятий, пучок интересов, пучок рефлексов, продукт общественных отношений. Личность есть нечто эфемерное, несубстанциальное. Такую точку зрения можно назвать имперсонализмом. Проф. Н. Н. Алексеев прав, говоря, что «марксизм смотрит на личность приблизительно так, как смотрел на нее классический буддизм, как смотрел позитивизм разных школ» (см. «Пути и судьбы Марксизма», 1936). Понятие самоотчуждения, *Selbstentfremdung*, Маркс берет у Гегеля и как всегда извращает его идею в ее противоположность. Подлинное и з в р а щ е н и е состоит в следующем: человек у Маркса перестает быть человеком, теряет себя, «отчуждает» себя, если верит в Бога и обладает частной собственностью; он становится человеком, возвращается к себе, освобождает свое сознание, лишь в том случае, если отказывается от Бога и от всякой собственности. Иначе говоря, человек достигает спасения в атеистическом коммунизме. К этому сводится все мирозерцание Маркса и все его учение о человеке².

Глава двадцать третья ДОБРОЕ И ЗЛОЕ ТВОРЧЕСТВО

Стремление быть признанным означает осознание в себе творческого зерна, чувства, что в моей деятельности в какой-то степени присутствует и выражается моя ин-

¹ Н. Lefebvre делал доклад на эту тему в Женеве в 1949 г., утверждая, что главная заслуга марксизма и коммунизма состоит в преодолении самоотчуждения. Это самоотчуждение он определяет так: «человеческое существо лишено всех своих возможностей, человек мистифицирован, обманут, ограблен, ирреализован, оторван от самого себя. В этом состоит его отчуждение». Смешно русскому человеку, жившему в коммунистическом обществе, слышать, когда образованный, жизнерадостный парижанин, живущий в свободной Франции, говорит, что «высшая степень свободы — это коммунистическое общество». Он не подозревает, по-видимому, что то определение самоотчуждения, какое он здесь дал, как раз описывает состояние человека в советском коммунизме.

² Marks—Engels. Historisch—Kritische Ausgabe. Издание Института имени К. Маркса в Москве. I Abt. Bd. III. Ss. 115. 114. См.: Prof. Alexejev. «Die Markxistische Anthropologie». Сборник «Kirche, Staat und Mensch», Genf, 1937. Стр. 166—167.

дивидуальность, что я что-нибудь умею, что-нибудь знаю, что я не забуду; вот сокровенное желание:

Чтоб обо мне, как верный друг,
Напомнил хоть единый звук
И чье-нибудь он сердце тронет,
И сохраненная судьбой
Строфа, слагаемая мной,
В печальной лете не потонет.

Таково желание поэта, творца; но таково же желание всякого творчества, даже всякой личности. Сущность творчества была нами подробно обоснована в отличие от работы и труда. Но есть одно свойство творчества, которого мы не касались. Бердяев, посвятивший всю свою философию в сущности проблеме творчества и свободы, не заметил этого удивительного свойства, и в этом его центральная ошибка: творчество он всегда считает положительным явлением, положительной ценностью, забывая, что существует творчество с отрицательным знаком. Существует злое творчество, а не только доброе творчество. При этом злое творчество есть все же творчество, а не «работа», оно имеет все признаки творчества: свободу, личную инициативу, умение, изобретение¹. Поэтому мы говорим: «творить зло», а не «работать зло». Нам могут сказать, что злое творчество не есть настоящее творчество; оно есть в сущности разрушение, и это в конце концов верно, но разрушением оно оказывается именно лишь «в конце концов» и может долго казаться величественным созиданием, как, например, Вавилонская башня или тоталитарное государство Гитлера. Такая разрушительная инициатива, требующая искусства и умения, иногда смело высказывает свою нигилистическую сущность, так, например, Петр Верховенский (главный «Бес» Достоевского) говорит: я знаю, что теперь нужно прежде всего уметь разрушать и в этом вся моя задача; ни о каких будущих благах я и не думаю. Таким же подлинным разрушением, скрывающим свою сущность под личиной творчества, является и весь марксизм. И это высказывает не кто иной, как сам Энгельс с такой же откровенностью, как Петр Верховенский. Высший девиз марксистской философии, говорит он, выражен в

¹ Такому творчеству Маккиавелли учит своего «Князя». Один русский святитель называет испанскую инквизицию, которой он сочувствует, «богопремудрым коварством». Это тоже творчество.

словах Мефистофеля: «Достоинно гибели все то, что существует» (часть первая, сцена 3)¹.

Гегель говорит, что противоположности творчества и разрушения связаны друг с другом, но мы должны внести поправку: эта связь односторонняя и необратима. Можно пожалуй, сказать, что всякое творчество нечто разрушает, ибо оно ставит новое на место отжившего старого, например новый закон отменяет старый («старое прошло — теперь все новое»). Но не наоборот — никак нельзя сказать, что «всякое разрушение нечто созидает». Ибо существует преступное, страшное, дьявольское разрушение. Притом не так-то легко определить, где творческое разрушение и где разрушительное творчество, иначе говоря, где критерий доброго и злого творчества. Бердяев его не дал, ибо творчество он резко противопоставлял «святости», и поэтому всякое творчество было для него добрым творчеством.

С точки зрения христианской философии подлинный критерий доброго творчества дается в словах Христа: «Без Меня не можете ничего творить». Но к этому можно добавить еще и точное определение зла, которое содержится в Евангелии: зло есть ложь, убийство и тирания. Дьявол есть «отец лжи и человекоубийца от начала», и он же «дает власть над всеми царствами, поскольку она принадлежит ему», т. е. добывается через зло (Лк. 4, 6, 7). Нет никакого сомнения в том, что Апокалипсис рассматривает тоталитарную тиранию как высшее выражение и высшее напряжение зла, которому он противопоставляет высшее Божественное проявление добра. Но не следует думать, что такое определение зла существует только для одного христианского сознания: в отвращении ко лжи, убийству и тирании есть нечто общечеловеческое, нечто утверждаемое как безусловная правда, как очевидная «логика сердца». Безрелигиозный гуманизм эпохи Просвещения утверждает то же самое.

На протяжении истории сущность зла, начиная с убийства Авеля Каином, остается той же самой, но его форма изменяется и усвершенствуется, ибо существует не только прогресс в добре, но и прогресс во зле. Индустриальный век создает новую форму усвершенствованного зла: прежде всего ложь перестала быть индивидуальным пороком отдельных лжецов и обманщиков, — ложь социализирована и национализирована; для ее пропаганды со-

даны целые министерства и международные организации. Убийство тоже социализировано и сосредоточено в грандиозном инквизиционном аппарате, действующем в самых различных формах, недавно изобретенных, и далеко не только в формах явной смертной казни. Наконец, тирания тоже не является формой правления отдельных индивидуально способных или неспособных тиранов и вождей, свергаемых и избираемых, как это было до сих пор в истории. Тирания является тоталитарным государством, организованным таким образом, что оно ставит пред собою задачу всемирного тоталитаризма. При этих условиях новой форме зла должна быть противопоставлена новая форма добра. Какая она будет, мы еще не знаем, но несомненно, что она будет обоснована на противоположных принципах: вместо лжи — правда; вместо человекоубийства и ненависти — любовь и братство; вместо тирании — организованная свобода. Следует, однако, признать, что организация новых форм добра, так сказать, запоздала. Неизвестно, могут ли старые формы демократии и парламентаризма противостоять натиску организованной тирании. Для этого нужно новое творчество путей свободной организации, нужно проведение хозяйственной демократии, которая дала бы всем то чувство свободы и автономии личности, которое дороже всякого удовлетворения материальных потребностей человека. Только тогда каждый будет способен и готов защищать против тоталитаризма собственную автономную личность, которая нашла полное признание во всеохватывающей народной автономии. Важно, чтобы «сыны века сего» не были во всех отношениях хитроумнее «сынов Царствия», по слову этой таинственной притчи.

Победит ли свобода и любовная соборность или вооруженная ненависть тоталитарной тирании — мы не знаем. Не знаем, осуществит ли коммунизм свою империалистическую миссию или, напротив, человечество откажется от тоталитарного рабства и сумеет организовать свободный порядок внутри народов и свободное соглашение между народами. Пушкин сказал: «Историк не астроном и Провидение не алгебра!» Мы не можем предсказывать в истории и социологии с абсолютной точностью, но мы можем и должны выбирать. И выбрать мы должны решительно, сознавая, что от каждого нашего слова, от действия или бездействия или колебания зависит судьба человечества. Те, кто всегда и во всем воздерживаются от голосования и предпочитают вести

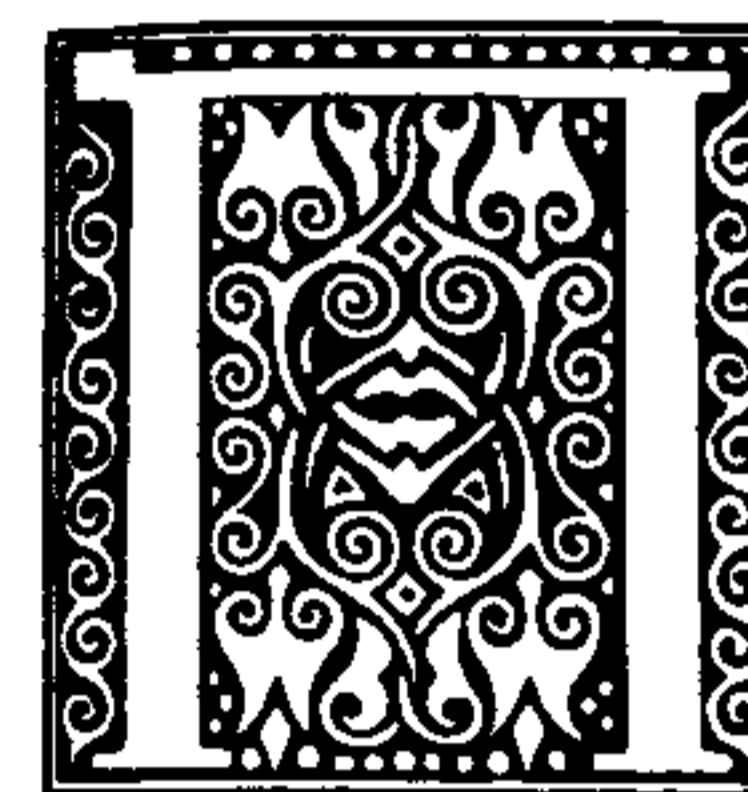
¹ «Людвиг Фейербах», стр. 7. Диалектика природы. Стр. 17.

обывательское существование, воздерживаясь для безопасности от всякого правдивого и решительного слова. Уподобляются сухим листьям, гонимым ветром, которые, по слову Данте, не принимаются ни в ад, ни в рай. Здесь необходим тот последний выбор, о котором говорит текст Второзакония:

«Беру в свидетели против вас небо и землю: жизнь и смерть Я положил перед лицом твоим, благословение и проклятие. Или бери жизнь, да живешь ты и семья твои, любя Господа Бога твоего» (Второзаконие Моисея. 30. 19).



ЗАКЛЮЧЕНИЕ



Принадлежит ли будущее неосоциализму или неолиберализму? Все зависит от того, в чем состоит сущность социализма, иначе говоря, в чем состоят те средства, которые он предлагает для достижения поставленных целей.

Из всех определений сущности социализма, которые нам известны, наилучшим мы считаем определение Дюркгейма в его книге «*Le Socialisme. Sa définition. Ses Débuts. La Doctrine Saint-Simonienne*». Par Emile Durkheim. Edité par M. Mauss. Paris, Alcan. 1928. Нельзя отрицать компетентности этого прославленного социолога. При этом ценно то, что он дает определение не какого-либо идеального социализма, каким он должен был бы быть, по мнению немногих гуманных мечтателей, а того социализма, который живет и действует в век индустриализма и в наши дни, утверждаемый социалистическими партиями и поддерживаемый пролетарскими массами. В этом определении действующий социализм сейчас же узнал и признал самого себя. Когда оно было опубликовано, говорит М. Mauss, оно поразило Жюля Гедэ и Жореса, которые тотчас заявили о своем согласии с Дюркгеймом. Такой социолог, как М. Mauss, называет это определение «драгоценным и классическим» (Введ.).

Определение сводится к тому, что «социализмом» называется каждая доктрина, требующая объединения и подчинения всех экономических функций, которые в настоящее время независимы и разъединены, — сознательно управляющему правительственному центру общества. Проще говоря, социализм есть центрально-управляемое плановое хозяйство. «Rattacher la vie économique à un

ograne central qui la règle: ce qui est la définition même de socialisme»* (Durkheim, 197). Противоположностью социализму будет требование разъединения, плюрализма независимых и автономных экономических функций. При этом Дюркгейм разъясняет, что центральным органом, который представляет социальный организм в целом и управляет им, является государство и, следовательно, при социализме с ним должны быть соединены и ему подчинены экономические, индустриальные и коммерческие функции, которые до того были от него отделены (Дюркгейм, 22—25).

Таким образом, «социализм» означает единство политического и экономического управления, или центрально-управляемое государственное хозяйство. Именно так понимал социализм его настоящий отец Сен-Симон: социализм есть центрально-управляемый индустриализм, или технократия. Не только вся страна обращается в единую фабрику, но все человечество обращается в единую фабрику (Дюркгейм. Главы о Сен-Симоне со ссылками на первоисточник). Именно в силу этого антипод Сен-Симона и Маркса — Прудон — отрицал социализм и называл его «презренным шарлатаном», вечной диктатурой, наполеонизмом, вождизмом, захватом всей власти и всего богатства страны, «прославлением полиции», полицейски-организованной индустрией.

Маркс думал отделаться от этатизма своим учением об «отмирании государства», но оно всецело построено на полном непонимании того, что такое право и государство. Государство, по определению Маркса, есть господство и угнетение одного класса другим классом;** тогда конечно социализм должен верить и обещать, что такое господство и угнетение «отомрет» и эксплуатация исчезнет. На самом же деле уничтожение эксплуатации, угнетения и своекорыстного господства, а также всяческой несправедливости означает не «отмирание», а, напротив, расцвет права и государства, достижение им своей основной цели. Ибо основная цель права и государства есть реализация справедливости, организация справедливого взаимодействия людей. Маркс и Энгельс определяют государство посредством дефекта и болезни государства, как если бы кто определял желудок, как орган, причиняющий расстройство пищеварения. Уничтожение этого расстройства конечно не есть отмирание желудка.

«Социализм» от Платона до Маркса и Ленина есть

задача изменить правовые отношения собственности посредством власти. Все социалистические партии во всем мире прежде всего борются за власть, стремятся захватить государственную власть. При этих условиях смешно говорить об «отмирании государства». Опыт показал, что социалистическая власть нисколько не стремится отмирать. Власть вообще не умирает добровольно. Самое утешительное, что может сделать социалистическая власть, — это подать надежду, что она «отомрет», когда наконец завоюет и подчинит себе весь мир, да еще проведет его через все стадии развития социализма и коммунизма. Для власти не страшно умереть в бесконечно далеком будущем, но для подвластных страшно ждать этой смерти бесконечное число лет¹.

Маркс-комплекс есть комплекс власти и подчинения, он противоположен всякому анархизму и демократизму. Маркс обладал характером властным, интриганским и аморальным. Ленин и Сталин суть как бы его перевоплощения. Они служители одного и того же духа.

Никто не может сказать, что авторитарный социализм не есть социализм, и определение Дюркгейма непрерывно подтверждается на наших глазах. Но точно так же пророческими оказываются уничтожающие слова, сказанные Прудоном о социализме и коммунизме. Кризис социализма несомненен для самих социалистов, но переживет ли социализм этот кризис — неизвестно. Что получилось из «несоциализма»? Нужно откровенно признать, что пока еще ничего нового не получилось. Что осталось от «социал-демократии»? В лучшем случае верность принципу подлинной демократии и идеалу свобо-

¹ Проблема «отмирания» государства подробно разобрана у меня в моей статье «Марксизм, коммунизм и тоталитарное государство». См. сборник «Kirche, Volk und Staat». Издание Экуменического Совета. Женева, 1937 г. Интересно толкование идеи отмирания государства в авторитарном социализме Маркса, которое дает проф. Н. Н. Алексеев в своем ценном исследовании «Пути и судьбы марксизма» (1936 г.): «Выход из государства вовсе не означает в марксизме какого-то свободного анархического строя, а напротив, состояние наибольшей организованности, при которой невозможен никакой индивидуальный произвол, и потому функции власти становятся ненужными. Безошибочно действующие роботы не нуждаются ни в каких приказаниях и ни в каком законодательстве. Общество обращается в **человеческий муравейник**, где привычка и инстинкт заменяют всякое подчинение власти. И действительно, в коллективе пчел, муравьев и термитов нет особого органа властвования» (см.: Н. Н. Алексеев, стр. 48—50 и 83—86).

ды. Но ведь это принципы «неолиберализма», который хочет, в отличие от старого либерализма, расширить реализацию этих принципов до пределов индустриально-экономической сферы.

При каких условиях «неосоциализм» может иметь право на существование? Это было нами уже указано: только если он отречется от всех предрассудков старого социализма, который действовал в течение всего 19-го столетия и продолжает, к сожалению, действовать сейчас. Иначе говоря, прежде всего придется отказаться от марксизма, что не легко для «социал-демократии», придется отказаться от нефилософской и ненаучной метафизики материализма с его непониманием современных проблем ценности, свободы, права, морали и религии. Придется отказаться от деления общества на «буржуазию» и «пролетариат», от диктатуры пролетариата, от «экспроприации экспроприаторов», наконец, от «национализации и социализации». Но что останется от «социализма», если он откажется от социализации и национализации?

Для «неосоциализма» останется только одно: признать идеал хозяйственной демократии и заявить, что в этом он совершенно согласен с неолиберализмом. Но ведь это совершенно чужой идеал: демократия и социализм не одно и то же. Между ними, как мы показали, может существовать антиномическое отношение.

Что хозяйственная демократия не есть социализм — это доказывается прежде всего тем, что никакая социализация и национализация, никакое плановое хозяйство, как мы видели, ничего сами по себе не делают для ее реализации. Социализм Маркса, социализм «Коммунистического манифеста» не только ничего не дает для хозяйственной демократии, но, напротив, уничтожает всякий либерализм и всякую демократию — политическую и экономическую. Да и трудно защищать свободу и автономию тому, кто не понимает, что такое свободная личность, что такое «я сам» и «моя свободная воля», кто считает это «пустой побасенкой», кто утверждает, наконец, что «свобода есть познанная необходимость».

Напротив, Прудон понимает проблему хозяйственной демократии и многое делает для ее решения. Нужно помнить, что Прудон был и остается антиподом Маркса. Если Маркс ничего не понимал и не хотел понимать в

проблемах права и государства¹, — то Прудон прежде всего был по характеру своего мышления выдающимся юристом. Он понимал, что проведение экономической демократии есть проблема права и справедливости, а не проблема экономики. При этом экономические и технические интересы могут быть принесены в жертву праву и справедливости, но не наоборот.

Но главное, что Прудон понял, благодаря своей способности к юридическому мышлению, и категорически утверждал — это то, что экономическая демократия не есть ни социализм, ни коммунизм, ни анархизм². Экономическую демократию он определял как «прогресс в праве», которое завершается «экономическим правом». «Создание экономического права — таково историческое призвание трудовой демократии». И это экономическое право построено на принципе взаимности (*principe de mutualité*). Слабость рабочих, препятствующая пониманию этой задачи, состоит в их правовом невежестве (цитировано у Гурвича, 352—353).

Но у социализма есть еще другой, более глубокий дефект, в силу которого его трудно «обновить» и в силу которого будущее может скорее принадлежать неолиберализму. Дефект заключается в самом его «изме». Он означает протест против индивидуализма и утверждает перевес социальных ценностей над индивидуальными. Античная, дохристианская идея справедливости именно этот перевес и утверждала: личное благо во всех случаях должно быть принесено жертву общему благу. «Лучше одного человека погубить, нежели всему народу погибнуть» (формула Кай-яфы). По этому принципу был казнен Сократ и распят Сын Человеческий и продолжают распинаться бесчисленные сыны человеческие во имя «общего блага».

¹ И потому его «обобществление» могло означать что угодно: совладение, товарищество на паях, кооперацию, акционерную компанию, государственную собственность.

² Наиболее ценное социально-философское исследование теорий Прудона принадлежит проф. Гурвичу. См.: *G. Gurvitch. L'Idée du Droit Social. Notion et Système. Histoire doctrinale. Paris. 1932.* «Анархизм» Прудона, как прекрасно доказал проф. Гурвич, не означает ни отрицания права, ни отрицания государства. Он означает отрицание верховного авторитета власти и утверждение суверенитета права как раз в том смысле, как это обосновано у нас в главе 15: власть оправдана только тогда, когда она служит праву и справедливости (см.: *Проф. Гурвич, 354—359*).

Немногие понимают, что христианская идея справедливости совсем другая: она построена на парадоксе равноценности индивидуума и коллектива, личности и общины. Ни одна из противоположностей не должна перевешивать другую, приноситься в жертву другой: «Страдает ли один член — страдают все, радуется ли один — радуются все» (Ап. Павел)*. «Все за все ответственны и все во всем виноваты» (Достоевский)** . Такой принцип справедливости отрицает социализм, как неумолимое подчинение всех и каждого общему благу, и утверждает солидарность автономной личности и автономного народа. Всякий «изм» отрицается (одинаково социализм и индивидуализм), и утверждается солидарность, соборность, братство. Это и есть неолиберализм, ибо «к свободе призваны вы, братья»***.



ПРИМЕЧАНИЯ

ФИЛОСОФСКАЯ НИЩЕТА МАРКСИЗМА

Впервые книга была издана в 1952 г. («Посев», Франкфурт-на-Майне) под псевдонимом «Б. Петров»; второе издание вышло в 1957 г., третье — в 1971 г. Во втором издании книга вышла под подлинной фамилией автора с указанием — в скобках — псевдонима; таким же образом оформлено и третье издание.

Здесь печатается по тексту последнего, третьего издания.

К с. 15. * ...центральную главу истории ВКП(б). — Имеется в виду работа И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме» (сентябрь 1938 г.), составляющая 2-й раздел IV главы «Истории Всероссийской Коммунистической партии (большевиков). Краткий курс». Работа неоднократно переиздавалась как в составе «Краткого курса», так и отдельно; кроме того, вошла в состав 11 издания «Вопросы ленинизма» И. Сталина (ОГИЗ. 1939. С. 534—563). Б. П. Вышеславцев цитирует по тексту отдельного издания.

К с. 16. * Материализм есть самая примитивная ступень философии. — Мысль, которая неоднократно высказывалась различными представителями русской религиозно-идеалистической философии. Ср., напр., мнение Г. Челпанова: «...Материализм строит свое миропонимание чрезвычайно просто. По этому учению, в мире существует только материя, и больше ничего. Такие понятия, как духовное, душа и т. д., должны быть просто упразднены из человеческой науки... Материализм, вследствие своей простоты и удобопонятности, всегда будет пользоваться признанием тех, которые вместо научно-философских данных будут руководствоваться обычными представлениями; он всегда будет оставаться философией не-философов... Всякий, кто хотел бы быть, напр., спиритуалистом, должен изучить очень трудные отделы философии, а для того чтобы быть материалистом, можно ничего не изучать, а достаточно знать, что в мире существуют только движение материальных частиц и что вся психическая жизнь сводится именно к этим движениям» (Челпанов Г. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. М.—Пг., 1918. С. 15—17).

Приблизительно ту же мысль высказывал Н. А. Бердяев в статье «Философская истина и интеллигентская правда», когда писал о том, что «кружковой отселятине Г. Богданова всегда отдадут предпочтение перед замечательным и оригинальным русским философом Лопатиным. Философия Лопатина требует серьезной умственной работы, и из нее не вытекает никаких программ лозунгов, а к философии Богданова можно отнести исключительно эмоционально, и она укладывается в пятикопеечную брошюру» (Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 18).

К с. 19. * **Единство противоположностей ... ядро диалектики.** — Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 203.

** **«Вещь, явление ... единство противоположностей».** — Там же. С. 202.

*** **...«признание (открытие) ... и общества в том числе».** — Там же. С. 317.

**** **...история есть «прогресс в сознании свободы».** — Цитата из Введения к «Философии истории» Гегеля (Гегель. Сочинения. М.-Л., 1935. Т. VIII. С. 19).

К с. 20.* **«Война есть отец всех вещей»...** — Ср. современный перевод: «Война (Полюмос) — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других людьми; одних творит рабами, других — свободными» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 202).

** **...отец пожирает своих детей, как Хронос.** — В древнегреческой мифологии Хронос — сын Урана (неба) и Геи (земли), свергший своего отца и воцарившийся над миром; при нем наступил Золотой век. Из страха, что кто-нибудь из его детей свергнет его так же, как он сверг Урана, Хронос проглатывал своих детей, рожденных ему Реей (приходившейся ему одновременно и сестрой). Последнего своего ребенка — Зевса — Рея родила на Крите и скрыла там в глубокой пещере, а Хроносу дала проглотить камень. Выросший Зевс сверг своего отца и освободил из его чрева своих сестер и братьев. В римской мифологии Хроносу соответствует Сатурн.

Тема безжалостного Времени, пожирающего своих собственных детей, неоднократно служила сюжетом многих произведений литературы и искусства. Одно из наиболее известных — фреска Ф. Гойи «Сатурн, пожирающий своих детей» (ок. 1817 г.).

*** **...Лассаль, написавший двухтомную книгу о Гераклите...** — Имеется в виду сочинение Ф. Лассалья «Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos». Bd. 1—2, 1858 («Философия Гераклита Темного из Эфеса»).

**** **...«сова Минервы»...** — Этот образ Гегель использует в Предисловии к «Философии права»: «Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова

Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» (Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 56).

К с. 21. * **...«из противоположностей рождается прекраснейшая гармония».** — Фрагмент Гераклита, известный по «Никомаховой этике» Аристотеля: «Расходящееся сходится, и из различных (тонов) образуется прекраснейшая гармония, и все возникает через борьбу» (пер. А. О. Маковельского).

«Враждующее соединяется, из расходящихся — прекраснейшая гармония, и все происходит через борьбу» (пер. М. А. Дынника).

** **«Мы не понимаем ... подобно луку и лире».** — В современном переводе этот фрагмент Гераклита звучит так: «Они не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как лука и лиры» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 199).

Ср. старый перевод А. О. Маковельского: «Они не понимают, как расходящееся согласуется с собой (оно есть), возвращаясь (к себе), гармония подобно тому, что наблюдается у лука и лиры».

*** **«Многозвучна и многообразна ... как гармония лиры и лука».** — Цитата из сочинения Плутарха «Об Исидае и Осирисе»: «Гармония мира натянута в противоположные стороны, как у лиры и лука, согласно Гераклиту» (Фрагменты... С. 200).

**** **«Пир», 187 ABC...** — Дословно Платон утверждает здесь следующее: «Что с музыкой дело обстоит точно так же, ясно с первого взгляда. Вероятно, именно это хочет сказать и Гераклит, хотя выражает он свою мысль неудачно: он говорит, что Единое, расходясь с самим собой, сходится, словно гармония лука и лиры. Полная бессмыслица утверждать, что гармония «не согласуется» или состоит из по-прежнему несогласующихся [элементов]. Смысл его слов, вероятно, в том, что высокие и низкие звуки сначала были несогласны, а потом стали согласными между собой и что музыкальное искусство именно таким образом создало из них гармонию. Ведь если бы высокие и низкие звуки по-прежнему оставались бы несогласующимися, то, надо думать, никакой гармонии не было бы» (Фрагменты... С. 199).

К с. 22. * **«Противоположные классы ... общей гибелью борющихся классов».** — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 424.

К. с. 23. * **...«уничтожится антагонизм классов ... наций».** — Там же. С. 445. «всех и каждого». — Имеются в виду заключительные слова II раздела «Манифеста коммунистической партии»: «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» (там же. С. 447).

** **...противоположности не только «пожирают», но и «питают» друг друга...** — Ссылка на Аристотеля требует ввести здесь некоторое огра-

ничество; точнее было бы сказать: «некоторые противоположности». Подробно эту свою мысль Аристотель развивает в 4 главе II книги трактата «О душе». Полагают, пишет здесь Аристотель, что питание есть поглощение противоположного противоположным, но не всякого противоположного всяким противоположным, а того противоположного, которое не только своим возникновением, но и своим ростом обязано своей противоположности. Ведь многие противоположности возникают друг из друга, но не всегда в отношении количества, например, состояние здоровья — из состояния болезни, по-видимому, и у упомянутых противоположностей не одинаковым образом одно есть питание для другого, но [например] вода есть пища для огня, огонь же воду не питает. У простых тел большей частью дело обстоит, по-видимому, так, что одно есть пища, другое — питающееся. Однако здесь возникает трудность. А именно: одни утверждают, что подобное питается подобным и что так же происходит рост; другие же ... полагают обратное, что противоположное питается противоположным... Поскольку пища не переварена, противоположное питается противоположным, поскольку же переварена — подобное питается подобным. Таким образом, очевидно, что в каком-то отношении оба взгляда и верны и неверны» (Аристотель. Сочинения в 4-х тт. М., 1975. Т. I. С. 403—404).

К с. 24. *... «**Вся история есть история борьбы классов**». — Неточная цитата из «Манифеста коммунистической партии»: «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов»

К с. 25. * ...**все противоположности в чем-либо тождественны**... — Утверждение (со ссылкой на Аристотеля) не вполне точное: **тождество** присуще лишь одному из типов противоположностей, установленных Аристотелем. «...Все противоположности, — пишет он в «Категориях», — необходимо принадлежат к одному и тому же роду либо к противоположным родам, или же сами они роды. В самом деле, белое и черное принадлежат к одному и тому же роду (ведь их род — цвет), справедливость и несправедливость — к противоположным родам (ведь для первой род — добродетель, для второй — порок), благо же добро и зло не принадлежат к какому-либо роду, а сами оказываются родами для другого» (Аристотель. Соч. М., 1978. Т. 2. С. 86).

Ср. сходное рассуждение во «Второй аналитике»: «...Противоположность есть или лишенность, или противоречие в пределах одного и того же рода, как, например, в пределах чисел четное есть то, что не есть нечетное, поскольку одно следует из другого» [т.е. из того, что число не есть нечетное, следует, что оно есть четное] (там же. С. 165).

К с. 26. * ...**Index Aristotelicus Боница**... — Н. Bonitz. Index Aristotelicus. Berolini, 1870 (последнее издание — 1955). Относительно этого труда Боница и «Lexicon Platonicum» Ф. Аста А. Ф. Лосев

замечает: «Оба эти словаря в настоящее время чрезвычайно устарели ввиду либо полного отсутствия развитой семантики, либо ввиду ее существенной неполноты, однако без этих словарей работа над Платоном и Аристотелем еще до сих пор оказывается невозможной» (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и последняя классика. М., 1975. С. 763).

** **Маркс признавал Аристотеля непревзойденным колоссом философии**... в I-м томе «Капитала» К. Маркс называет Аристотеля «Исполненным мысли», «Величайшим мыслителем древности» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 92, 419). Ф. Энгельс также очень высоко оценивал Аристотеля, считая его «самой уникальной головой» среди древних, мыслителем, исследовавшим «существенные формы диалектического мышления» (там же. Т. 20. С. 19).

*** ...**«кокетничал гегелевской манерой»**... — Слова К. Маркса из Послесловия ко второму изданию I-го тома «Капитала»: «Я ... открыто объявил себя учеником этого великого мыслителя и в главе о теории стоимости местами даже кокетничал характерной для Гегеля манерой выражения» (там же. Т. 23. С. 21—22).

К с. 28. * ...**аристотелевского различия одних противоположностей**... — Это различие неоднократно встречается в сочинениях Аристотеля. «А из видов противоположения, — говорится в 7 главе X книги «Метафизики», — противоречие не имеет ничего промежуточного (ведь противоречие означает именно такое противопоставление, в котором одна из обеих сторон присуща любой вещи, т.е. не имеет ничего промежуточного), а из других видов противоположения одно — это соотнесенность, другое — лишенность, третье — противоположности. Из соотнесенных же те, которые не противоположны друг другу, не имеют ничего промежуточного; это потому, что они не принадлежат к одному и тому же роду (в самом деле, что может быть промежуточного между знанием и тем, что познается?). Но между большим и малым такое промежуточное есть» (Аристотель. Соч. М., 1975. Т. I. С. 266).

«...Если противоположности таковы, — пишет Аристотель в «Категориях», — что в том, в чем им свойственно от природы находиться или о чем они сказываются [как о подлежащем], одна из них необходимо должна наличествовать, то между этими противоположностями нет ничего посередине. Если же одна из них обязательно должна наличествовать, то между ними непременно имеется что-то посередине» (там же. Т. 2. С. 80).

К с. 29. * ...**«все течет...»** — πάντα ῥεῖ (греч.) — изречение, приписываемое Гераклиту, но не засвидетельствованное в сохранившихся от него фрагментах. В передаче Плутарха, «по Гераклиту, нельзя дважды вступить в ту же самую реку» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 212). Впоследствии эту мысль Гераклита довел до абсурда его последователь Кратил, «который под конец считал, что не

следует ничего говорить, а только шевелил пальцем и упрекал Гераклита за то, что он сказал, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку; сам он считал, что нельзя и один раз» (там же. С. 551—552).

Другой фрагмент Гераклита («все есть война, а не мир») Б. П. Вышеславцев воспроизводит неточно. Фрагмент этот гласит: «Должно знать, что война общепринята, что вражда — обычный порядок вещей и что все возникает через вражду и заимообразно» (там же. С. 201).

Ср. перевод А. О. Маковельского: «Но должно знать, что война всеобща, что правда есть раздор и что все возникает через борьбу и по необходимости».

** «Закон тождества». — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20.

*** ...старый метафизик ... Парменид... — Древнегреческий философ (540—480 до н. э.), ученик Ксенофана, автор философской поэмы «О природе», в которой, в частности, есть такие строки, характеризующие сущность его учения:

... Ибо нет и не будет другого сверх бытия
ничего: Судьба его приковала быть целокупным,
недвижным...

(Фрагменты ... С. 297).

К с. 30. * ...«большинство естествоиспытателей»... — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20.

К с. 32. * ...«чем диалектическое «развитие»... — Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 256.

** ...«в природе могут происходить»... — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20.

К с. 34. * ...*docta ignorantia* («научное незнание»). — Термин и название трактата Николая Кузанского.

К с. 35. * ... у Фрейда—либидо... — Libido — одно из основных понятий психоанализа З. Фрейда, означающее влечения сексуального характера, как правило, бессознательные.

К с. 36. * **Метафизика... за пределами физики.** — Название «Метафизика» (от греч. τὰ μετὰ τὴν φυσικὰ — букв.: «То, что идет после физики») первоначально означало комплекс трактатов Аристотеля «по первой философии», которые в первом его «собрании сочинений» располагались после «Физики». Сам же Аристотель считал, что теология, тождественная в его системе с первой философией, «идет впереди» физики (см. Чанышев А. Н. Аристотель. М., 1981. С. 30).

Впоследствии термин «метафизика» стал обозначать науку о сверхчувственных принципах и началах бытия.

К с. 39.* «Является ли источником восприятия...» — Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 129.

К с. 40. * ...«вещественный чувственно-воспринимаемый мир...» — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 285—286.

** «У меня, — говорит Маркс... материальное»... — Там же. Т. 23. С. 21.

*** ...«Мозг отражает общественные отношения»... — Сильно искаженная цитата из раздела «Товарный фетишизм и его тайна»: «...Мозг частных производителей отражает этот двойственный общественный характер их частных работ в таких формах, которые выступают в практическом обиходе, в обмене продуктов...» (там же. С. 83).

**** ...«Затрату мускульной и мозговой силы»... — Точнее: «Отдельный человек не может воздействовать на природу, не приводя в движение своих собственных мускулов под контролем своего собственного мозга. Как в самой природе голова и руки принадлежат одному и тому же организму, так и в процессе труда соединяется умственный и физический труд» (там же. С. 516).

***** **Учителя он называет работником ... сосиски — мясом.** — «...Школьный учитель... — пишет К. Маркс, — является производительным рабочим, коль скоро он не только обрабатывает детские головы, но и изнуряет себя на работе для обогащения предпринимателя. Вложит ли этот последний свой капитал в фабрику для обучения или в колбасную фабрику, от этого дело нисколько не меняется» (там же. С. 517).

***** ...по основным «азбучным вопросам ... быть не может». — Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 254.

К с. 41. * «для объективной диалектики...»... — Там же. Т. 29. С. 317.

К с. 42.* * «Жаль, что не знаком ты с нашим петухом». — Цитата из басни И. А. Крылова «Осел и соловей».

** «Надо спросить...» — Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 276.

К с. 43. * «Диалектика, — говорит он...». — Там же Т. 29. С. 227.

** «Если мы можем доказать...» — Цитата из брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 284).

К с. 44. * ...«Электрон так же неисчерпаем...» — Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 277 (цитируется неточно).

К с. 46. * ...«в мире не существует ничего, кроме материи». — Там же.

К с. 47. * ...Для монад Лейбница и для субстанциальных деятелей Лосского. — По Лейбницу, «монада ... есть не что иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных, простая, значит, не имеющая частей... А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом, элементы вещей» (Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт. М., 1982. Т. I. С. 413).

«...Всякая монада есть живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения и упорядоченное точно так же, как и сам универсум» (там же. С. 405).

Понятие «субстанциального деятеля» Н. О. Лосский разработал в своем трактате «Мир как органическое целое». «Если отношение можно назвать **отвлеченно-идеальным бытием**, — пишет здесь Лосский, — то о субъекте следует сказать... что он есть **конкретно-идеальное бытие**. Такое конкретно-идеальное бытие, поскольку оно есть деятельный источник временных процессов, обладает силою, а поскольку проявления его суть его принадлежности, оно может быть названо также старым философским термином **субстанция** или для большей ясности словом «**субстанциальный деятель**» (Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 370).

К с. 48. * ...на его знаменитом сравнении мозга с башенными часами... — Это сравнение Лейбниц приводит в своем трактате «Новые опыты о человеческом разумении». «Что касается мышления, — пишет здесь Лейбниц, — то несомненно... что оно не может быть доступной пониманию модификацией материи. Иначе говоря, ощущающее или мыслящее существо не есть какая-то машина вроде часов или мельницы, так чтобы можно было представить себе величины, фигуры и движения, механическое сочетание которых могло бы породить нечто целое, мыслящее и ощущающее, чего не было в отдельных его частях, причем мышление и ощущение тотчас прекратились бы в случае порчи этого механизма» (Лейбниц Г. В. Соч. М., 1983. Т. 2. С. 67).

К с. 50. * Лосский называет такую точку зрения «**идеал-реализмом**»... — Концепцию «идеал-реализма» Н. О. Лосский излагает в своих книгах «Мир как органическое целое» (М., 1917); «Материя и жизнь» (Берлин, 1923), «Свобода воли» (Париж, 1927). «Согласно этому учению, — пишет Н. О. Лосский, — в основе мира и притом выше мира есть Бог не как совершенство, а более того — как сущее сверхсовершенство. Далее, в основе мира и притом в составе самого мира есть Царство Божие, Царство Духа как осуществленный идеал. Существа, наиболее далекие от него, могут надеяться достигнуть его, потому что это Царство есть и лучи его хоть в малой мере по благодати Божией освещают каждого из нас, помогая переносить бедствия и тягости той несовершенной жизни, на которую мы обрекли себя» (Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 480).

К с. 51. * ...«естественные законы...» — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 6, 10.

К с. 57. * ...**противоположность царства природной необходимости и царства свободы**... — См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 116.

** ...Маркс тоже отчетливо формулирует... — Там же. Т. 25. Ч. II. С. 386—387.

К с. 58. * «Раз мы узнали... — мы господя природы». — Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 198.

К с. 61. * ...классическая критика Штаммлера... — См. книгу Р. Штаммлера «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории». СПб., 1899.

** ...«отвергающий... вздорную побасенку о свободе воли». — Выражение В. И. Ленина в первом выпуске книги «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?»

Уместно напомнить здесь — для сравнения — заключительную строфу стихотворения Ф. И. Тютчева «Euclysa»:

Не от меча погибнет он земного,
Мечом земным владевший столько лет, —
Его погубит роковое слово:
«Свобода совести есть бред!»

К с. 67. * Это про них Вл. Соловьев сказал: «...будем любить человека!» — Вероятно, Б. П. Вышеславцев перефразирует известное высказывание Н. А. Бердяева: «Вл. Соловьев очень остроумно сказал, что русская интеллигенция всегда мыслит странным силлогизмом: Человек произошел от обезьяны, следовательно, мы должны любить друг друга» (Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 21; ср.: там же. С. 263). Н. А. Бердяев, в свою очередь, перефразирует слова В. С. Соловьева из статьи «Византизм и Россия»: «...Люди, требовавшие нравственного перерождения и самоотверженных подвигов на благо народное, связывали эти требования с такими учениями, которыми упраздняется самое понятие о нравственности: «...ничего не существует, кроме вещества и силы, человек есть только разновидность обезьяны, и потому мы должны думать только о благе народа и положить душу свою за меньших братьев» (Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт. М., 1989. Т. 2. С. 579).

** Но вот любовь к человечеству ... у гуманного Белинского. — «Превращение», о котором упоминает Б. П. Вышеславцев, хорошо прослеживается по письмам В. Г. Белинского к В. П. Боткину, написанным в 1841—1842 гг., в тот период его жизни и творчества, который известен под названием «отказа от примирения с действительностью».

«Ты — я знаю — будешь надо мной смеяться, о лысый! — пишет Белинский в письме от 1 марта 1841 г., — но смейся, как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора (т. е. гегелевской *Allgemeinheit*). Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития, — а споткнешься — падай — черт с тобою — таковский и был сукин сын. Благодарю покорно, Егор Федорович <Гегель. — В. С.>, — кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением честь имею

донести вам, что, если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II, и пр., и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови... Говорят, что дисгармония есть условие гармонии: может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но, уж конечно, не для тех, которым суждено выразить своего участия идее дисгармонии... Знаешь ли, что я теперешний болезненно ненавижу себя прошедшего, и если бы имел силу и власть — то горе бы тем, которые теперь то, чем я был назад тому год» (Белинский В. Г. Избранные письма. М., 1955. Т. 2. С. 141—142).

Через несколько месяцев, прочитав Плутарха, Белинский пишет Боткину (в письме от 27 июня 1841 г.): «Я понял через Плутарха многое, чего не понимал... Я понял и французскую революцию и ее римскую... над которой процесс смеялся. Понял и кровавую любовь Марата к свободе, его правовую ненависть ко всему, что хотело отделяться от братства с человечеством хоть коляскою с гербом... Личность человеческая сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти с ума. Я начинаю любить человечество маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую (!) часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную... Люди должны быть братья и не должны оскорблять друг друга ни даже тенью какого-нибудь внешнего и формального превосходства» (там же. С. 158—159).

«...Я теперь в новой крайности, — сообщает он Боткину 8 сентября 1841 г., — это идея социализма, которая стала для меня идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания. Вы из нее, для нее и к ней. Она вопрос и решение вопроса. Она (для меня) поглотила и историю, и религию, и философию... Социальность, социальность — или смерть! Вот мой девиз. Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность?.. Я ожесточен против всех субстанциональных начал, связывающих в качестве верования волю человека! Отрицание — мой бог. В истории мои герои — разрушители старого — Лютер, Вольтер, энциклопедисты, террористы, Байрон («Каин») и т. п. ...И настанет время — я горячо верю этому, — настанет время, когда никого не будут жечь, никому не будут рубить головы, когда преступник, как милости и спасения, будет молить себе казни, и не будет ему казни, но жизнь останется ему в казнь, как теперь смерть, когда не будет бессмысленных форм и обрядов, не будет договоров и условий на чувство, не будет долга и обязанностей, и воля будет уступать не воле, а одной любви... И это делается через социальность. И потому нет ничего выше и благороднее, как способствовать ее развитию и ходу. Но смешно и думать, что это может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови. Люди так глупы, что их

насильно надо вести к счастью. Да и что кровь тысяч в сравнении с унижением и страданием миллионов» (там же. С. 168—174).

Совершенно очевидно, что любовь к террору у Белинского есть обратная сторона его абстрактной любви к человечеству. Он сам, по видимому, не чувствовал здесь никакого противоречия, и поэтому неудивительно, что из-под пера его порой выходили довольно кощунственные фразы, вроде следующей: «Лермонтов убит наповал — на дуэли. Оно и хорошо: был человек беспокойный и писал хоть и хорошо, но безнравственно...» (там же. С. 165). В самой краткой форме социальный идеал Белинского можно выразить формулой: «насильственное братство». История XX века убедительно доказала, что без гильотины и чрезвычайного насилия построить такое «братство» невозможно.

К с. 68. * ...дело с Бакуниным... — О взаимоотношениях К. Маркса и М. А. Бакунина. См.: Дюклон. Бакунин и Маркс: тень и свет. М., 1975; Сухотина Л. Г. Пророчество Михаила Бакунина//Вестник АН СССР. 1991, № 5.

К с. 73. * ...понятие *Aufheben* (в сущности, непере译имое)... — На русский язык *Aufheben* по традиции переводится как «снятие». Снятиe, по Гегелю, «означает сберечь, сохранить и вместе с тем прекратить, положить конец» (Гегель. Соч. Т. V. С. 99).

К с. 78. * **Объект философии, говорит Гегель... это абсолютное.** — Во введении к «Энциклопедии философских наук» Гегель писал, что философия «изучает те же предметы, что и религия. Философия и религия имеют своим предметом истину, и именно истину в высшем смысле этого слова, — в том смысле, что бог, и только он один, есть истина. Далее, обе занимаются областью конечного, природой и человеческим духом, и их отношением друг к другу и к богу как к их истине» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. I. С. 84).

К с. 79. * ...«все позволено»... — «...Ибо коли Бога бесконечного нет, — формулирует Смердяков внушенную ему Иваном Карамазовым мысль, — то и нет никакой добродетели, да и не надобно ее тогда вовсе» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. СПб., 1895. Т. XII. Ч. 2. С. 748).

** ...«бунтовщики не могут вынести своей свободы...» — Обобщающая формула идеи Великого инквизитора из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: «...Они <люди>, — говорит Великий инквизитор, — невольники, хотя и созданы бунтовщиками... Это маленькие дети, взбунтовавшиеся в классе и выгнавшие учителя... но бунтовщики слабосильные, собственного бунта своего не выдерживающие... Нет заботы бесправнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, перед кем преклониться» (там же. Ч. I. С. 304, 301).

К с. 80. * «Самая важная проблема философии...» — Неточная цитата (или неточный перевод) из брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»: «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию»

К с. 85. * ...«человек творит свою историю...» — Там же. Т. 4. С. 138.

К с. 87. * ...«люди сами делают свою историю...» — Там же. Т. 8. С. 119.

К с. 89. * «На пороге человеческой истории...» — Там же. Т. 20.

** «Это открытие... животного царства». — Там же.

К с. 90. * ...«единый скрипач...» — Там же. Т. 23. С. 342.

К с. 93. * «истинное царство свободы как самоцель» — Там же. Т. 25. Ч. II. С. 387.

К с. 94. * При этом инстинкт обогащения... основа общественного механизма. — Б. П. Вышеславцев перефразирует слова К. Маркса: «...То, что у собирателя сокровищ выступает как индивидуальная машина, то для капиталиста суть действие общественного механизма, в котором он является только одним из колесиков» (там же. Т. 23. С. 606).

**...«Экономический инстинкт». — Там же. С. 747. У К. Маркса речь идет о «слепой силе экономических отношений».

К с. 95. * ...«способность человека... внечеловеческой природой». — Перевод Б. П. Вышеславцева весьма приблизителен и неточен; К. Маркс рассматривает «абстрактный труд» «как процесс между человеком и природой». Далее он пишет: «Отдельный человек не может воздействовать на природу, не приводя в движение собственных мускулов под контролем своего собственного мозга» (там же. С. 516).

** «Превращение истории...» — Там же. Т. 3. С. 45.

К с. 96. * Сократ в одном из своих диалогов приводит такой пример... — в диалоге «Федон» 98 cd (Платон. Сочинения в 3-х тт. М., 1970. Т. 2. С. 68).

К с. 97. * Философия Гегеля никак не стоит на голове, как думал Маркс... — В предисловии ко второму изданию 1-го тома «Капитала» К. Маркс писал: «...У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под истинной оболочкой рациональное зерно» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 22).

К с. 99. * ...«все действительное разумно и все разумное действительно»... — Знаменитая формула Гегеля из Предисловия к «Философии права»: «Что разумное — то действительно, и что действительно, то разумно» (Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 53).

** ...«лукавство разума» (*list der Vernunft*)... — В современных изданиях это выражение Гегеля переводится как «хитрость разума». О ней он писал в «Философии истории»: «Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред... Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся к жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» (Гегель. Соч. М. — Л., 1935. Т. VIII. С. 32). О «хитрости разума» Гегель писал также в «Энциклопедии философских наук» (М., 1974. Т. I. С. 397—398).

*** «грабь награбленное»... — Лозунг В. И. Ленина, выдвинутый им в одной из речей перед народом в мае—июне 1917 г. Ни этой речи, ни самого этого выражения нет в Полн. собр. соч. Ленина, однако сохранилось свидетельство заслуживающего доверия современника, который был очевидцем этого выступления. «Я остановился возле дворца послушать Ленина, — пишет П. А. Сорокин в своей автобиографии...

— Товарищи рабочие! — так повел речь Ленин. — Отбирайте заводы у эксплуататоров! Товарищи крестьяне, захватывайте землю у врагов своих помещиков... Грабь награбленное!» (Сорокин П. А. Дальняя дорога. Автобиография. М., 1992. С. 89).

К с. 100. * «Кто был ничем, тот станет всем!» — Цитата из пролетарского гимна «Интернационал».

К с. 103. * ...«способ производства... процессы жизни вообще». — Цитата из Предисловия К. Маркса к книге «К критике политической экономии» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 6).

К с. 104. * ...*conditio sine qua non*... — непереносимое условие, букв.: «Условие, без которого нет» (*лат.*).

К с. 105. * ...«*de style c'est l'homme*», стиль — это человек... — Точнее: «стиль — это сам человек» — знаменитый афоризм Ж. Л. Бюффона в одном из томов его «Натуральной истории» (Buffon G. L. L. de. Oeuvres complètes. Paris. 1817. Vol. 5. P. 604).

К с. 108. * Так, Платон говорит... — В диалоге «Государство» Платон разработал свой проект «идеального государства», состоящего из трех сословий: правителей («философов»), стражей («воинов») и трудящихся. В основе сословного деления у Платона положен принцип разделения труда («невозможность одному человеку с успехом владеть многими искусствами» — 374 а) и принцип неравенства физических и умственных способностей людей (см.: Платон. Соч. М., 1971. Т. 3. Ч. I).

** *Vitam propter vivendi perdere causam* — ради сохранения жизни утратить ее смысл (*лат.*).

К с. 109. * «По ту сторону этого царства...» — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25. Ч. II. С. 387.

К с. 111 * «Макс Вебер в своих классических трудах по религиозной социологии...» — Имеется в виду «Протестантская этика и дух капитализма». См.: Вебер М., Избранные произведения. М., 1990. С. 44—306.

** Квакеры и меннониты. — Разновидности протестантизма в Англии и Германии.

К с. 115. * ...хозяйственная необходимость рабства была очевидна (напр., Аристотелю)... — «Если бы каждое орудие, — пишет Аристотель в 1-й книге «Политики», — могло выполнять свойственную ему работу само, по данному ему приказанию или даже его предвосхищая... тогда и зодчие не нуждались бы в работниках, а господам не нужны были бы рабы... Орудия как таковые имеют своим назначением продуктивную деятельность, собственность же является орудием деятельности активной...» (Аристотель. Соч. М., 1984. Т. 4. С. 381). На вопрос «Что такое раб по своей природе» Аристотель отвечает: «тот, кто по природе принадлежит не самому себе, а другому и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб» (там же. С. 382). Или как сформулирован он в «Никомаховой этике»: «Раб — одушевленное орудие, а орудие — неодушевленный раб» (там же. С. 236).

К с. 116. * Мы не можем здесь коснуться... аналитической психологии. — Этому посвящено исследование Б. П. Вышеславцева «Этика преображенного эроса» (Т. I. Проблемы закона и благодати). Paris, 1931. В предисловии к этой книге Вышеславцев писал: «Этика сублимации, «этика преображенного Эроса», соединяет в себе христианский платонизм и открытия современного психоанализа. Всякая истинная философия есть платонизм, и только посредством такой философии можно справиться с тем кладом глубинной душевной жизни, который был открыт Фрейдом, но с которым последний справиться не сумел» (указ. соч., VI).

К с. 123. * Это выразил еще Менений Агриппа в своей знаменитой басне... — Имеется в виду выступление Менения Агриппы в римском сенате, о котором рассказывает Плутарх в своем жизнеописании Гая Марция Кориолана. «Он обращался к народу с горячими просьбами, — рассказывает Плутарх, — много и смело говорил в защиту сената и кончил своею известною баней. Однажды, сказал он, все члены человеческого тела восстали против желудка. Они обвинили его в том, что один он из всего тела ничего не делает, сидит в нем без всякой пользы, между тем как другие, для угождения его прихотей, страшно трудятся и работают. Но желудок смеялся над их глупостью: они не понимали того, что, если в него и идет вся пища, все же он отдает ее назад и делит между остальными членами. «Так поступает, граждане, по отношению к вам и сенат, — закончил Агриппа, — в нем имеют начало планы и решения, которые он приводит в исполнение с надлежащею заботливостью и которые приносят доброе и полезное каждому из вас». Его

речь расположила народ к миру» (Плутарх. Избранные жизнеописания. М., 1990. Т. I. С. 392).

К с. 124. * О. Шпенглер говорит: «Вот в чем состоит задача XX столетия...» — Эту задачу О. Шпенглер сформулировал во введении к своему знаменитому исследованию «Закат Европы». Т. I. Образ и действительность. М., 1923. С. 3—6.

**Маркс... напоминает самому себе... — См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 6—8.

К с. 125. * В своей статье о Марксе, написанной в 1878 году... — Статья Ф. Энгельса «Карл Маркс» написана в 1877 г. (там же. Т. 19. С. 105).

К с. 126. * ...«поднят на щит пьяными солдатами...» — Там же. С. 204—207 (эта и приведенные выше цитаты).

К с. 129. * ...«несть власти, аще не от Бога»... — Цитата из Послания к Римлянам св. ап. Павла (13, 1).

К с. 132. * ...«из всех инструментов... сам революционный класс». — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 184.

** ...самовыявлением личности... — Там же. Т. 3. С. 322.

К с. 133. * ...«Существующие производственные отношения...» — Там же. Т. 13. С. 7.

** ...ubi societas, ibi jus... — ...и где общество, там право (лат.).

*** ...право есть «форма взаимодействия»... — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 322.

К с. 135. * Zwei Seelen wohnen, ach in meiner Brust... — Цитата из Фауста «Гете»:

Но две души живут во мне,
И обе не в ладах друг с другом.

(Гете И. В. Фауст. Пер. Б. Пастернака. М., 1969. С. 69).

К с. 137. * «Мы с Марксом виновны...» — Неточная цитата из письма Ф. Энгельса к Ф. Мерингу от 14 июля 1893 г. (дата письма Б. П. Вышеславцевым указана неправильно). Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 39. С. 82.

К с. 143.* ...«вся история есть история борьбы классов»... — Не вполне точная цитата из «Манифеста коммунистической партии» (там же. Т. 4. С. 425).

К с. 145. * ...не понимали закона социальной дифференциации и интеграции... — Согласно Г. Спенсеру, в обществе, как и в живом организме, существует постоянная тенденция к росту внутренней дифференциации, сопровождающаяся усвершенствованием процесса интеграции органов. Впоследствии эти термины прочно вошли в научный обиход ученых-социологов.

К с. 146. * «В основе деления на классы... лежит закон разделения труда». — Цитата из «Анти-Дюринга» Ф. Энгельса.

К с. 147. * И Маркс принужден был в III томе своего «Капита-

ла»... — Имеется в виду шестой раздел III тома «Капитала»: «Преобразование добавочной прибыли в земельную ренту» (там же. Т. 25. Ч. II. С. 163—379).

К с. 150. * ...«...буржуазия лишила его... работников». — Там же. Т. 4. С. 427.

К с. 154. * ...«сословия (Stände) суть этические потенции...». — Цитата из «Системы нравственности» Гегеля (Гегель. Политические произведения. М., 1978. С. 337).

** «Он уже не способен... ко всему высокому»... — Там же. С. 360.

*** ...«все сословное... оскверняется»... — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 427.

К с. 156. * «Оставим небо полам и воробьям...» — Цитата из поэмы Г. Гейне «Германия. Зимняя сказка». Ср. пер. В. Левина:

Мы здесь, на земле, устроим жизнь
На зависть небу и раю.
При жизни счастья нам подавай!
Довольно слез и муки!
Отныне ленивое брюхо кормить
Не будут прилежные руки.
А хлеба хватит нам для всех, —
Закатим пир на славу!
Есть розы и мирты, любовь, красота
И сладкий горошек в приправу.
Да, сладкий горошек найдется для всех,
А неба нам не нужно —
Пусть ангелы да воробьи
Владеют небом дружно.

(Гейне Г. Стихотворения. Поэмы. Проза. М., 1971. С. 426).

** ...«историк не астроном и провидение не алгебра»... — В рецензии на второй том «Истории русского народа» Полевого А. С. Пушкин писал: «Поймите... что Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европой, что история ее требует другой мысли, другой формулы, как мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада. Не говорите: иначе нельзя было быть. Коли было бы это правда, то историк был бы астроном, и события жизни человечества были бы предсказаны в календарях, как и затмения солнечные. Но провидение не алгебра» (Пушкин А. С. Собр. соч. в 10 т. М., 1981. Т. VI. С. 99).

К с. 160. * «In deiner Brust...» — В твоей груди — звезды твоей судьбы (нем.).

** Зомбарт определяет дух... как экономизм. — В исследовании «Современный капитализм». Т. 1—2. М., 1903—1905. В России эту мысль подробно развивал С. Н. Булгаков, который писал: «В жизни и мироощущении современного человечества к числу наиболее выдающихся черт принадлежит то, что можно назвать экономизмом нашей эпохи... Жизнь есть процесс прежде всего хозяйственный — такова акси-

ома этого современного экономизма, получившая самое крайнее и даже заносчивое выражение в экономическом материализме» (Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 7—8).

К с. 163. * Наивная идея «предустановленной гармонии»... — Понятие предустановленной гармонии разработано в философии Г. Лейбница, согласно которому монады, будучи чисто техническими сущностями и не имея возможности физически взаимодействовать друг с другом, развиваются в изначально предустановленном Богом соответствии с развитием всех других монад и мира в целом.

К с. 165. * ...«весь капитал... пролетарского государства»... — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 446.

** ...«капитал обладает...» — Там же. С. 431.

К с. 166. * ...«Они рабы ... поработает их машина»... — Там же. С. 431.

К с. 171. * Павлов называет его «врожденным рефлексом»... — В статье «Рефлекс свободы» И. П. Павлов писал: «Рефлекс свободы — типичная черта, характерная реакция всех живых существ — является наиважнейшим из числа врожденных инстинктов. Благодаря ему любое, даже небольшое, препятствие на пути живого организма разрушается, если противоречит его жизненному курсу. Всем хорошо известно, как ограниченные в свободе животные, особенно привыкшие к дикой жизни, пытаются высвободиться» (цит. по: Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 279).

** ...«где дух Господень — там свобода»... — Цитата из Второго Послания к Коринфянам св. ап. Павла (3, 17).

КРИЗИС ИНДУСТРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Первое издание: New-York, изд-во имени Чехова, 1953; второе издание (репринтное): New-York, Chalidz Publications, 1982.

К с. 181. * ...как бы она не превратилась в горячую войну, маленький очаг которой уже существует. — Имеется в виду война в Корее (1950—1953).

К с. 183. * Изумительный контраст этих цифр... — Х. Ортега-и-Гассет писал об этом «контрасте» в своем исследовании «Восстание масс». Для него «головокружительный рост <населения> означает все новые и новые толпы, которые с таким ускорением извергаются на поверхность истории, что не успевают пропитаться традиционной культурой. И в результате современный средний европеец душевно здоровее и крепче своих предшественников, но и душевно беднее. Оттого он порой смахивает на дикаря, внезапно забредшего в мир вековой цивилизации» (Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 314. Пер. Л. М. Гелескула; Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. М., 1991. С. 78. Пер. С. Васильевой).

Об этих же цифрах писал К. Ясперс в «Духовной ситуации времени»; он так же, как и его испанский коллега, пришел к выводу о «господстве масс» (см.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 306—315).

** **Standart of life** — уровень жизни (англ.).

*** **Слоганы** — от англ. slogan — лозунг.

К с. 185. * **...Левиафан Гоббса...** — «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» — название социально-политического трактата Т. Гоббса, который писал: «Я обрисовал до сих пор природу человека (чья гордость и другие страсти вынудили его подчиниться государственной власти) и одновременно и огромную власть его властителя, которого я сравнивал с Левиафаном, взяв это сравнение из последних двух стихов сорок первой главы книги Иова, где Бог, рисуя великую силу Левиафана, называет его царем над всеми сынами гордости. Нет на земле, говорит Бог, подобного ему, он сотворен бесстрашным. На все высокое смотрит смело; он царь над всеми сынами гордости» (Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С. 245).

К с. 186. * **...panem et circenses...** — «Хлеба и зрелищ!» (лат.) — Требование римской черни времен упадка империи.

** **...двух установок сознания: экстравертированной и интровертированной.** — Классификация, введенная в научный оборот К. Г. Юнгом. «...Помимо многих индивидуальных различий человеческой психики, — писал Юнг в своем исследовании «Психологические типы», — существует также типическое различие и проще всего два резко различных типа, названные мной типом интроверсии и типом экстраверсии. Каждый человек обладает общими механизмами, экстраверсией и интроверсией, и только относительный перевес того или другого определяет тип... Интровертированную точку зрения можно было бы обозначить как такую, которая при всех обстоятельствах старается личность и субъективное психологическое явление поставить выше объекта и объективного явления или по крайней мере утвердить их по отношению к объекту... Экстравертированная точка зрения, наоборот, ставит субъект ниже объекта, причем объекту принадлежит преобладающая ценность. Субъект пользуется всегда второстепенным значением, субъективное явление кажется иногда только мешающим и ненужным придатком к объективно происходящему» (Юнг К. Г. Психологические типы. М., 1924. С. 5—21; цит. по: Психология эмоций. Тексты. М., 1984. С. 236—239).

Б. П. Вышеславцев был не только последователем, но и близким другом К. Г. Юнга. В 30-х годах он вместе с Э. К. Литнером участвовал в подготовке «Избранных трудов по аналитической психологии» на русском языке К. Г. Юнга (Т. 1—4. Цюрих. 1929—1939).

К с. 188. * **Höchstes Glück-Persönlichkeit!** — См. наст. изд.

К с. 190. * «Лев» и «лисица»... такой психологии. — «...Государь, — писал Н. Маккиавелли в XVIII главе своего трактата, — должен

усвоить то, что заключено в природе и человека, и зверя... Из всех зверей пусть государь уподобится двум: льву и лисе. Лев боится капканов, а лиса — волков, следовательно, надо быть подобным лисе, чтобы уметь обойти капканы, и льву, чтобы отпугнуть волков» (Маккиавелли Н. Государь. М., 1990. С. 52).

К с. 191. * «Логика сердца»... «логика разума»... — Это противопоставление восходит к Б. Паскалю, который писал: «У сердца свои законы, которых разум не знает» (цит. по: Стрельцова Г. Я. Блез Паскаль. М., 1979. С. 166). Б. П. Вышеславцев подробно исследует «логику сердца» в своей статье «Сердце в христианской и индийской мистике». (Вопросы философии. 1990. № 4. С. 62—87).

К с. 195. * **...«в мире не существует ничего, кроме материи»...** — Неточная цитата из «Материализма и эмпириокритицизма» В. И. Ленина: «В мире нет ничего, кроме движущейся материи, и движущаяся материя не может двигаться иначе, как в пространстве и во времени» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. I. С. 181).

К с. 196. * **...«боженьки захотел, негодяй!»** — Подобного рода запись имеется у В. И. Ленина в конспекте «Лекций по истории философии» Гегеля: «У Эпикура, — пишет здесь Гегель, — нет... конечной цели, мудрости творца. Нет ничего, кроме происшествий, которые определяются случайным внешним столкновением сочетаний атомов». Напротив этого листа Ленин написал: «бога жалко!! Сволочь идеалистическая!!» (Там же. Т. 29. С. 267).

Нелишним будет заметить, что пренебрежительное (если не сказать резче) отношение к Гегелю в XIX в. в России, по инерции сохраняющееся и поныне, является своего рода дурной традицией русской мысли, тем самым отрицающей свое право на само название «мысли». Ср., напр., высказывание о Гегеле другого, диаметрально противоположного Ленину мыслителя: «...Гегель, немецкий клоп, хотел все примирить на философии...» (Литературное наследие. Т. 83: Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради 1860—1881 гг. М., 1971. С. 404).

Редкостное и отрадное исключение из этой традиции составляет И. А. Ильин («Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека». Т. 1—2. М., 1918).

** **...«лишь кокетничал диалектикой Гегеля»...** — См. выше.

К с. 197. * «где дух Господень... вы, братья»... — Цитата из посланий св. ап. Павла (2 Кор. 3, 17 и Гал. 5, 13).

** **Erziehung вместо Entselfstung...** — В основе системы воспитания, разработанной И. Г. Песталоцци, лежит так наз. «природосообразный метод».

«Поскольку все, чему дети способны научиться с помощью лектора, исторгается из глубин их же существ, — писал Песталоцци, — то этот метод с необходимостью и достаточной живостью возбуждает в детях

сознание их внутренней силы и предчувствие высот, до которых их силы могут подняться. Вместе с тем у детей возникает стремление достигнуть самостоятельности через собственную деятельность, основанное на осознании своих сил и из этого осознания рождающееся, и, совершенствуя то **отдельное**, что оживляет из самодеятельности, приблизиться к совершенству **целого**, к цели их самостоятельной деятельности — самосовершенствованию» (Песталоцци И. Г. Избранные педагогические сочинения. М., 1981. Т. 2. С. 78).

Образование, получаемое ребенком по «природосообразному методу», «осуществляется без вталкивания в него извне знаний, не находящихся во внутреннем соответствии с достигнутым ребенком уровнем развития» (там же. С. 77).

Значение, которое придавал Песталоцци правильной системе народного образования, видно из следующего его суждения о причине французской революции: «Всю революцию с самых истоков я рассматривал как **простое следствие запущенности человеческой природы** и считал эту норму человеческой природы неизбежной необходимостью, чтобы одичавших людей вновь навести на мысль о существеннейших их делах» (там же. С. 49).

К с. 199. * ...«на теории трудовой ценности...» — В советской марксистской литературе немецкое Wert переводится как «стоимость»: «трудовая теория стоимости», «прибавочная стоимость», «меновая стоимость» и т. д. Б. П. Вышеславцев считает такой перевод неверным и «философски безграмотным». См. ниже.

К с. 200. * **Marx. Kapital. I Bd. 4 Aufl., 8.** — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 49.

К с. 201. * **Потребительная ценность... почва и т. д.** — Там же. С. 49: «Вещь может быть потребительной стоимостью и не быть стоимостью. Так бывает, когда ее полезность для человека не опосредована трудом. Таковы: воздух, девственные земли, естественные луга, дикорастущий лес и т. д.»

** «То общее... их меновая ценность». — Там же. С. 47: «...То общее, что выражается в меновом отношении, или меновой стоимости товаров, и есть их стоимость».

*** **Конечно, говорит Маркс... фактор труда.** — Там же. С. 46—47; слова У. Петти К. Маркс цитирует на с. 52.

**** Ibid. 13. 10. Там же. С. 52, 55: «Как портняжество, так и ткачество... представляет собой производительное расходование человеческого мозга, мускулов, нервов, рук и т. д. и в этом смысле — один и тот же человеческий труд». «Всякий труд есть... расходование человеческой рабочей силы в физиологическом смысле...»

К с. 202. * ...«помноженная простая работа»... — Там же. С. 53.

К с. 204. * ...«конкуренция определяет... труда». — Там же. Т. 4. С. 89.

К с. 206. * «прыжок из царства необходимости в царство свобо-

ды»... — Цитата из «Анти-Дюринга» Ф. Энгельса (там же. Т. 20. С. 295).

К с. 207. * **Тард впервые высказал этот социальный закон...** — См.: Тард Г. Законы подражания. СПб., 1892; он же: «Личность и толпа». СПб., 1903.

К с. 208. * «**Es gibt keinen freischewgenden Geist**». — Не допускает никакого свободно парящего духа (нем.).

К с. 209. * **Аристотель в своей диалектике...** — См. примеч. к с. 28.

К с. 211. * «**Мильтон продуцировал Потерянный Рай... за пять фунтов**». — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 26. Ч. I. С. 410.

К с. 227. * **Экономисты называют такое соответствие... «предельной полезностью**». — Понятие «предельной полезности» впервые ввел в науку Э. Бем-Боверк; см. его исследование «Основы теории ценности хозяйственных благ».

К с. 228. * **Каутский и Бухарин признали эту теорию «буржуазно-капиталистической**». — См.: Бухарин Н. Политическая экономия рантье. Теория ценности и прибыли австрийской школы. М.—Л., 1925 (репринт. М., 1982). «Мы рассматриваем «австрийскую» теорию, крупнейшим представителем которой является Бем-Боверк, — писал Бухарин, — как идеологию буржуа, уже выброшенного из производственного процесса, деградирующего буржуа... Именно тип рантье является предельным типом буржуа, а теория предельной полезности — идеологией этого предельного типа» (указ. соч. С. 24—25).

К с. 230. * «**Удлинение рабочего дня... релятивной прибавочной ценности**». — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 518. В современном переводе вместо термина «релятивная прибавочная ценность» употребляется термин «относительная прибавочная стоимость».

К с. 231. * «**Прибавочную ценность... я называю релятивной прибавочной ценностью**». — Там же. С. 325.

*** «**Рабочий день ... в более короткое время**». — Там же. С. 518.

К с. 233. * **Profit als Teil...** — Прибыль как часть прибавочной стоимости образуется путем присвоения доли труда, затраченного рабочим на обработку сырого материала (нем.).

К с. 235. * «**Та специфическая экономическая форма... производителям**». — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25. Ч. II. С. 354.

К с. 239. * ...«**сумма доходов... прибавочных ценностей**»... — Там же. Т. 25. Ч. I. С. 123.: «Масса прибыли... в действительности тождественна с массой прибавочной стоимости».

К с. 240. * ...«**пролетариату нечего терять...**» — Цитата из «Манифеста Коммунистической партии».

К с. 242. * ...«**устранение капиталистического производства... необходимым трудом**». — Там же. Т. 23. С. 599 (страница указана Б. П. Вышеславцевым неправильно).

** «**С другой стороны... фонда накопления**». — Там же.

К с. 243. * «Коммунистическое общество... потребности и т. д.»... — Там же. Т. 19.

К с. 248. * Для Аристотеля существуют «рабы по природе». — См. примеч. к с. 115.

К с. 264. * Это был тот ранний классический «капитализм», который сейчас почти не существует. — Б. П. Вышеславцев почти дословно воспроизводит мысль В. Зомберта: «В то время в 40-гг. XIX в. капитализм был еще хаосом, дикой сумятицей взаимно переплетенных явлений и еще нельзя было сказать с уверенностью, что именно из него выйдет. Тот, кто подходил к нему, руководствуясь идеей развития, — а эту идею, как святоч, и принес с собой Маркс, — мог определить дальнейший ход капитализма на основании, так сказать, личного усмотрения. Такой человек мог прозревать великолепнейшие вещи, которые выйдут из лона капитализма, мог говорить о чудесном мире, зреющем в недрах хаоса, мог рассматривать капитализм как предварительную ступень к созданию лучшего, идеального общества. Это именно и сделал Маркс. Капитализм был для него благодатным материалом, из которого он строил мир будущего. В теориях развития он подмечал лишь те линии, по которым, как он желал, должно было направляться развитие, реальные отношения еще не определились, возможностей было еще много, и потому легко могла возникнуть уверенность, что линии намечены правильно... Неопределившаяся еще сущность капитализма позволяла приписывать ему роль исполнителя тех желаний, которыми был преисполнен сам Маркс. И именно потому, что Маркс ставил капитализму высокую задачу — породить то, к чему стремился Маркс, — он в глубине души любил капитализм... Разве мог он, выражаясь его собственным сравнением, презирать и ненавидеть мать, носившую в своем чреве страстно ожидаемое дитя, — новый, лучший мир?» (Зомберт В. Современный капитализм. Т. III. Полутом первый. М.—Л. 1929. С. XXVI).

К с. 278. * «Весь капитал... пролетарского государства». — Точнее: «Пролетариат использует свое политическое господство для того, чтобы вырвать у буржуазии шаг за шагом весь капитал, централизовать все орудия производства в руках государства, т. е. пролетариата, организованного как господствующий класс» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 446).

К с. 281. * Адам Смит... на системе «разделения труда»... — «Исследование о природе и причинах богатства народов» А. Смита начинается со слов: «Величайший прогресс в развитии производительной силы труда и значительная доля искусства, умения и сообразительности, с какими он направляется и прилагается, явились, по-видимому, следствием разделения труда» (Смит А. Указ. соч. М.—Л., 1935. Т. I. С. 10).

К с. 304. * ...«господин с ретроградной физиономией... по своей глупой

воле пожить»... — цитата из «Записок из подполья» Ф. М. Достоевского (Полн. собр. соч. Л., 1973. Т.V. С. 113).

К с. 311. * ...определение Хераскова: «Социализм есть общество благородных». — См.: Херасков И. М. Общество благородных // Новый журнал. Нью-Йорк. 1946. № XIV.

К с. 312. * ...цель, которую Кант сформулировал... — Вторая формулировка категорического императива И. Канта гласит: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (Кант И. Сочинения в 6-ти тт. М., 1965. Т. 4. ч. I. С. 270).

К с. 317. * ...«чем больше государство планирует... частное лицо». — Хайек Ф. А. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 125.

** «Viggo o saponi» — Масло или пушки (*ит.*).

К с. 318. * «Команда над производством благ»... — Точнее: «Контроль над производством материальных благ — это контроль над самой человеческой жизнью» (Хилэри Бэллок) (Вопросы философии. 1990. № 11. С. 132).

К с. 324. * *Économie dirigée* — плановое хозяйство (*фр.*).

К с. 325. * «Не продается вдохновенье...» — Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Разговор книгопродавца с поэтом» (1824); ниже цитируется сонет А. С. Пушкина «Поэту» (1830).

К с. 328. * «laissez faire, laissez aller...» — предоставьте идти «событиям, делам» своим ходом (*фр.*).

К с. 333. * Ленину, даровавшему перед смертью «свободу торговли» — Имеется в виду новая экономическая политика, введенная по инициативе В. И. Ленина. Общую оценку нэпа дал П. А. Сорокин в своей статье «Россия после нэпа» (Вестник РИН. 1992. № 2—3).

К с. 335. * Платон попал в рабство... — Имеется в виду эпизод из жизни Платона, связанный с его пребыванием при дворе тирана Сиракуз Дионисия. Вызвав неудовольствие последнего, Платон был вынужден покинуть Сиракузы, но по пути в Афины был высажен в Эгине, находившейся тогда в острой вражде с Афинами. Платону грозило обращение в рабство, но его выкупил один из его учеников и друзей. Подробнее см.: Асмус В. Платон. М., 1969. С. 19.

К с. 343. * «*homo sui juris*» — букв.: человек в своем праве. — В римском праве «свободный гражданин, лицо, наделенное полностью всех прав».

К с. 344. * «*Do ut des, facio ut facias*» — даю, чтоб ты дал, делаю, чтобы ты сделал (*лат.*).

К с. 346. * ...существует и вина рабского сознания (как указал Гегель)... — В «Феноменологии духа» в разделе «Господин и раб» Гегель пишет, что в основе отношений господина и раба лежит «момент,

состоящий в том, что другое сознание <сознание раба> снимает себя как для-себе-бытие и этим само делает то, что первое сознание делает по отношению к нему... То, что делает раб, есть, собственно, делание господина...» (Гегель. Сочинения. М., 1959. Т. IV. С. 104).

К с. 348. * ...эта антиномия была отчетливо сформулирована в философии Фихте... — Об антиномии свободы у Фихте см: Гайдено П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990., С. 64—75. Фихте посвящена первая крупная философская работа Б. П. Вышеславцева: «Этика Фихте». Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии... М., 1914.

К с. 350. * ...«исходя из абсолютной свободы... рабству». — Неточная цитата из романа Ф. М. Достоевского «Бесы» (Полн. собр. соч. 1974. Т. X. С. 311).

** ...идея автономии Канта. — Автономия нравственной воли, согласно учению И. Канта, означает, что она является законом для самой себя. Практический разум — единственный источник морали. См.: Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4. Ч. I. С. 283.

К с. 353. * «Какая польза человеку...» — Неточная цитата из Евангелия от Матфея (16, 26).

К с. 354. * ...ученик у Платона впервые сам усматривает истинность теоремы Пифагора... — В диалоге «Менон». См.: Платон. Соч. М., 1990. Т. I.

К с. 359. * ...«свободу в ничто» в духе Сартра... — Имеется в виду диалектика Ж. П. Сартра, разработанная им в трактате «L'être et le néant» (1943., «Бытие и ничто»).

** ...«libertas minor et libertas maior»... — Свобода малая и свобода большая (лат.).

К с. 360. * «Один стоит десяти тысяч, если он наилучший»... — Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 245.

К с. 364. * На это... указал в своей статье М. В. Вишняк. — Вероятно, имеется в виду статья «Идейные корни русского большевизма» (Новый журнал. 1951. № 27).

** Достаточно ознакомиться с Хартией Сан-Франциско... — Подписанный 26 июня 1945 г. представителями 50-ти государств Устав ООН.

К с. 366. * «Лицемерие есть дань... добродетели». — Афоризм, принадлежащий Ф. де Ларошфуко («Максимы», 218).

К с. 381. * «Science sans conscience, ruine de l'âme» — наука без совести — гибель души (фр.).

К с. 389. * New deal Рузвельта — «Новый курс», провозглашенный президентом Ф. Д. Рузвельтом в 1933 г. с целью выхода из экономического кризиса 1929—1933 гг.

** Движение «Human Relations» — теория «человеческих отношений», разработанная Э. Мэйо в 20-х гг. в качестве оппозиции тейлоризму. См. статью В. Н. Фоминой «Теория человеческих отношений» (Современная западная социология. Словарь. М., 1990. С. 395).

К с. 410. * *Salariés en faux-cols* — рабочие с пристегивающимися воротничками (фр.).

К с. 411. * «*qualités créatrices... quelque chose*» — творческие качества, творческие способности творить что-нибудь (фр.).

К с. 416. * Достоевский сказал однажды... — Эту мысль Ф. М. Достоевский высказал в «Записках из мертвого дома»: «Мне пришлось раз на мысль, что если бы захотели вполне раздавить, уничтожить человека, наказать его самым ужасным наказанием, так что самый страшный убийца содрогнулся бы от этого наказания и пугался его заранее, то стоило бы, только придать работе характер совершенной, полнейшей бесполезности и бессмыслицы... Если бы заставить, например, переливать воду из одного ушата в другой и из другого в первый, толочь песок, перетаскивать кучу земли с одного места на другое и обратно, — я думаю, арестант удавился бы через несколько дней или наделал бы тысячу преступлений, чтоб хоть умереть, да выйти из такого унижения, стыда и муки» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. СПб., 1894. Т. III. С. 23).

** Для Ап. Павла... основа Церкви. — В Послании к Римлянам св. ап. Павла читаем: «Как в одном теле у нас много членов, то и у всех членов одно и то же дело, так мы многим составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены. И как, по данной нам благодати, имеем различные дарования, то имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; имеешь ли служение, пребывай в служении; учитель ли, — в учении; увещатель ли, — увещевай; раздаватель ли, — раздавай в простоте; начальник ли, — начальствуй с усердием, благотворитель ли, — благотвори с радушием» (12, 4—8).

К с. 417. * ...«...и на слава Солнцу...» — Цитата из Первого Послания к Коринфянам св. ап. Павла (15, 41).

К с. 418. * *Cum clamant, tacent* — шумя, безмолвствуй (лат.).

К с. 421. * *Esse oportet ut vivas... ut edas* — нужно есть, чтобы жить, а не жить, чтобы есть (лат.).

К с. 430. * «*Ratlacher la vie... du socialisme*» — подчинение экономической жизни одному центральному регулирующему органу — вот какова точная дефиниция социализма (фр.).

** Государство, по определению Маркса... — Это определение принадлежит В. И. Ленину: «Государство есть машина для угнетения одного класса другим, машина, чтобы держать в повиновении одному классу прочие подчиненные классы» (Полн. собр. соч. Т. 39. С. 75).

К с. 434. * «Страдает ли один... радуются все». — Цитата из Первого Послания к Коринфянам св. ап. Павла (12, 26).

** «Все за все ответственны... виноваты». — Мысль, которая неоднократно встречается в произведениях Ф. М. Достоевского. В самом конце романа «Бесы» эту мысль высказывает Степан Трофимович Верховенский: «...Все и каждый один перед другим виноваты. Все виноваты» (Полн. собр. соч. Л., 1974. Т. X. С. 491).

Эту же мысль передает старец Зосима в романе «Братья Карамазовы»: «Всякий пред всеми и во всем виноват» (Полн. собр. соч. СПб., 1895. Т. XII. С. 343). Старец Зосима дает и обоснование этой мысли: «...Ибо все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь, в другом конце мира отдается» (там же. С. 380).

*** ...«к свободе призваны вы, братья». — Цитаты из Послания Галатам св. ап. Павла (5, 13).



СОДЕРЖАНИЕ

Б. П. Вышеславцев. С. А. Левицкий.	5
ФИЛОСОФСКАЯ НИЩЕТА МАРКСИЗМА	15
Отдел первый. Дилектический материализм	18
Отдел второй. Исторический материализм	82
КРИЗИС ИНДУСТРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ	181
Отдел первый. Марксизм	199
Отдел второй. Кризис социализма	288
Отдел третий. Неосоциализм и неолиберализм	315
Отдел четвертый. Имманентное зло индустриализма и проблема хозяйственной демократии	367
Примечания	435

В 57 **Вышеславцев Б. П. Сочинения/ Сост. и прим.**
Сапов В. В. Вступ. статья Левицкий С. А.
М.: Раритет, 1995. — 461 с. — (Библиотека духов-
ного возрождения).
ISBN 5-85735-022-0
ISBN 5-85735-012-3

Двадцатитомная «Библиотека духовного возрождения»
откроет отечественному читателю широкую панораму идей-
ных и философских исканий российских мыслителей начала
XX века.

В настоящее издание вошли две работы известного русско-
го философа Б. П. Вышеславцева «Философская нищета марк-
сизма» и «Кризис индустриальной культуры».

В $\frac{0300000000}{952(02)-95}$ Без объявл.

ББК 87.3(2)

Вышеславцев Борис Петрович

СОЧИНЕНИЯ

Редколлегия Библиотеки:

**прот. И. Бондарев, Гулыга А. В., Зоц В. А.,
Михайлов А. А. (главный редактор),
Осипов В. О.,
Селиванова С. Д., Семенова С. Г.**

Составитель, автор примечаний

Сапов В. В.

Ответственный за выпуск

Ганичева М. В.

**Редактор Ганичева М. В.
Художник Бороздина И. В.
Технический редактор Такташова Г. Н.
Корректор Андрианова Т. И.**

ЛР № 030117 от 23.09.91

Сдано в набор 22.02.95 г. Подписано в печать 29.09.95 г.
Формат 84x108^{1/32}. Гарнитура Таймс. Офсетная печать.
Усл. печ. л. 24,36.

Тираж 6000 экз. Заказ № 208.

Издательство «Раритет». 103051. Москва, ул. Петровка, 26.

АО «Типография «Новости». 107005. Москва, ул. Фр. Энгельса, 46.

ВНИМАНИЕ КНИГАМ «РАРИТЕТА»

Издательство «Раритет» — это художественная и философская классика (в том числе переводная), духовная и историческая литература, подарочные и сувенирные издания.

Многие книги высоко оцениваются газетами, журналами, радио, ТВ.

В их числе первое в истории русского православия иллюстрированное печатное издание — книга-альбом «Евангелие в красках Палеха».

«Раритет» готов к сотрудничеству:

— с организациями книголюбов и библиотеками России и СНГ;

— с зарубежными партнерами в выпуске совместных изданий;

— с меценатами, которые заинтересованы в выпуске необычных — раритетных — книг.

«Раритет» — коллективный член Российских Пушкинского, Есенинского и Шолоховского обществ и комитетов, сотрудничает с фракциями парламента, с различными общественными организациями.

Контактные телефоны: 921-64-39; 925-26-92;
факс: 200-63-08.

