

Новгородцев П. И.
Н 72 Введение в философию права. Кризис современного правосознания. — Серия «Мир культуры, истории и философии». — СПб.: Издательство «Лань», Санкт-Петербургский университет МВД России, 2000. — 352 с.

ISBN 5-8114-0168-X

Книга выдающегося русского юриста и философа П. И. Новгородцева (1866-1924) относится к числу классических работ российской юриспруденции. Развитие важнейших правовых идей и доктрин, а именно — теория правового государства, народного суверенитета, их эволюция в правовом мышлении и политической практике прослеживаются на основе изучения теорий великих мыслителей прошлого. В настоящее время большой интерес представляют исследуемые автором проблемы общественного мнения, политических партий, народной воли и представительства, референдума, справедливости и прав личности.

Для широкого круга специалистов в области юриспруденции, социологии, политологии, а также для широкого круга читателей.

СОДЕРЖАНИЕ

Есть ли выход?
Предисловие
Вступительные замечания
Введение

Глава I **КРИЗИС ТЕОРИИ ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА**

- I. Идея народного суверенитета. Доктрина Руссо
- II. Доктрина Руссо и указы 1789 года
- III. Кризис теории народного суверенитета
- IV. Руссо и Монтескье
- V. Отступление от идей Руссо в эпоху революции
- VI. Позднейшая форма доктрины народного суверенитета
- VII. Общественное мнение и политические партии
- VIII. Представительство и народная воля
- IX. Референдум и народная воля
- X. Идея совершенства учреждений. Свободная организация общественного мнения
- XI. Справедливость и общая воля. Принцип большинства
- XII. Границы народной воли. Права личности
- XIII. Заключение. Необходимость перехода от принципа народного суверенитета к принципу личности

Глава II **КРИЗИС ТЕОРИИ ИНДИВИДУАЛИЗМА**

- I. Французский индивидуализм конца XVIII века. Доктрина Руссо
- II. Определение личности в немецкой философии
- III. Английский индивидуализм. Теория экономической свободы
- IV. Развитие в индивидуализме начала свободы
- V. Развитие в индивидуализме начала равенства. Новый английский либерализм
- VI. Новый французский либерализм. Столкновение начал равенства и свободы
- VII. Идея общественного воспитания. Доктрина солидарности
- VIII. Заключение. Сущность кризиса современного правосознания

Справочный материал.
Санкт-Петербургский университет МВД

Глава II

КРИЗИС ТЕОРИИ ИНДИВИДУАЛИЗМА

I

ФРАНЦУЗСКИЙ ИНДИВИДУАЛИЗМ КОНЦА XVIII ВЕКА. ДОКТРИНА РУССО

Идея народного суверенитета и принцип личности как две основы теории правового государства. Взгляд Анри Мишеля на кризис индивидуализма. Внутренняя эволюция индивидуализма. Основа индивидуалистической доктрины XVIII в. Совпадение личности с государством. Отношение старой индивидуалистической доктрины к идее неотчуждаемых прав. Практическое бессилие идеи неотчуждаемых прав в эпоху революции. Последующая судьба индивидуализма XVIII в.

Нам предстоит теперь проследить эволюцию, которую прошло с конца XVIII столетия понятие личности. Мы должны показать, как от формул простых и ясных политическая мысль и в этом отношении постепенно возвышалась к формулам все более сложным, как от требований, по виду гармонических и внутренне согласованных, она перешла к заявлениям, в существе своем разнородным и отчасти противоречивым. Ставя себе эту цель, мы переходим к исследованию другой основы, на которой утверждалась теория правового государства. В различных сочетаниях с принципом народного суверенитета, то в качестве его исходного основания, то в виде его конечной цели, идея прав личности завершала собою политическую философию XVIII века. Проследив судьбу ее до наших дней, мы выполним задачу настоящего труда — произвести анализ идей, составлявших фундамент теории правового государства, и обнаружить кризис, в них происходящий.

Что теория личности и личных прав, или, как мы кратко будем ее обозначать, теория индивидуализма, находится в состоянии кризиса, это едва ли необходимо доказывать. Не только противники индивидуализма подвергают его решительной критике и предлагают заменить иными учениями — сошлюсь, например, на Дюги с его теорией солидарности, — но и его сторонники открыто признают, что он нуждается в преобразовании. В этом последнем смысле написана книга Анри Мишеля под заглавием «Идея государства». Однако общему признанию происходящего кризиса далеко не соответствует степень достигнутой ясности в представлениях о его характере и причинах. В то время как одни предполагают, что индивидуализм отошел в область прошлого, другие находят, что кризис его обусловлен удалением от этого прошлого и что надо лишь обновить доктрину XVIII века для того, чтобы она возродилась с прежней силой. Последний взгляд, представляющий особенно интересным, принадлежит упомянутому французскому писателю Анри Мишелю.

Мишель правильно указал, что кризис индивидуализма стоит в связи с развитием философской мысли в XIX веке. Хотя индивидуалистические идеи и отстаивались иногда в новейшей философии позитивистами — достаточно указать на Милля и Спенсера, — но их настоящей почвой является идеализм: ни позитивная социология, ни историзм не могут дать прочного обоснования понятию личности. Следует признать поэтому бесспорным, что восстановление индивидуализма в его правах не может совершиться иначе, как на основе идеалистических построений. Отсюда современное движение в пользу возрождения естественного права. Однако новейшая эволюция индивидуализма не может ограничиться одним возрождением философского априоризма, как это думает Мишель. Дело в том, что на протяжении XIX столетия и самое содержание индивидуалистических идей подверглось изменению, и в наши дни возврат к учениям XVIII века не мог бы рассчитывать на прочный успех.

Мишель, по-видимому, не знал новейшей эволюции английского индивидуализма и, конечно, не мог предвидеть тех споров об основах либерализма, которые будут иметь место во Франции несколько лет спустя после появления его книги. Впрочем, и в то время, когда он писал свой труд (в 1895 г.), более конкретное изучение предмета могло бы привести к убеждению, что причина затруднений, пережитых индивидуализмом, коренится не в одной смене философских систем, но также и во внутренней эволюции самой индивидуалистической доктрины.

Следующее далее изложение представляет опыт исследования этой внутренней эволюции индивидуализма. И можно ли сомневаться в том, что результатом этого исследования будет не запоздалая мысль о возрождении доктрины XVIII века, а представление о необходимости

расширения и преобразования старого индивидуализма. Как увидим далее, выход из существующего кризиса, разрушившего гармонические представления старых учений, не может привести к такому же гармоническому синтезу: ибо в основе противоречий, раскрытых позднейшей эволюцией, лежат не только философские разногласия, как предполагает Мишель, но и некоторые глубокие антагонизмы жизни, принимающие порою мучительный и трагический характер.¹ В своем дальнейшем анализе я буду иметь в виду, согласно общему плану настоящего труда, прежде всего эту жизненную и конкретную сторону индивидуализма. Философских определений я коснусь лишь в той мере, в какой это необходимо для общего освещения исследуемых явлений.

Исходным пунктом изложения мы должны избрать совокупность тех идей, которые характеризуют индивидуализм конца XVIII и начала XIX столетий. При всем различии взглядов, при разнообразии выводов, иногда, по-видимому, отрицающих друг друга, мы заметим тут некоторый общий дух, проникающий во все эти различные выводы и взгляды. Вот почему возможно говорить о теории, а не о теориях индивидуализма. Мы остановимся на общем элементе отдельных учений, не касаясь частных подробностей, иногда очень важных при характеристике каждого учения в его целом, но не представляющих интереса для нашего анализа.

¹ Кроме сочинения Анри Мишеля, в последнее время вышло еще несколько трудов, специально посвященных истории индивидуализма. Так, в 1905 году появилась книга: *Biermann. Staat und Wirtschaft. Bd. I: Die Anschauungen des ökonomischen Individualismus.* Berlin. Бирман излагает, главным образом, экономические учения, и притом, по преимуществу, тот ряд этих учений, который идет от физиократов и Адама Смита через классическую школу к англо-французскому манчестерству и немецкой школе свободной торговли. Кроме того, кратко изложена доктрина юридического государства (Каят, Вильгельм Гумбольдт, Шопенгауэр) и столь же кратко затронуты учения анархизма и коммунизма. Изложение Бирмана тем более неполно, что он ставит своей целью дать пропедевтический очерк к учению о государстве. В сущности, он знает только индивидуализм старый; новейшие течения остались ему неизвестны, и потому ни полной эволюции доктрины, ни верного представления о ней мы у него не находим. Несравненно выше по значению сочинение французского автора: Atoert Seftaiz. *L'individualisme économique et social. Ses origines, son évolution, ses formes contemporaines.* Paris, 1907. Книга эта выросла из курса лекций по истории экономических учений, но автор значительно раздвинул обычные рамки подобных курсов и ввел в него много нового материала не только из области политических и социологических учений, но также исторических концепций и даже литературных произведений (см., напр., характеристику Ибсена). Обладая талантом сжатого и ясного изложения, Шатц раскрывает перед читателем широкую картину индивидуалистических течений, которые он умеет обнаружить в самых различных направлениях мысли и таким образом показать, что индивидуализм есть не отошедший в область прошлого исторический факт, а живое и неискоренимое явление и настоящего, и будущего. К сожалению, теоретические определения автора заключают в себе много неясного. Так, его резкое противопоставление индивидуализма социализму опровергается фактами, которые можно найти в его собственной книге. Между тем, чтобы провести это противопоставление, Шатц должен был прибегнуть к утверждению, что индивидуализм имеет антирационалистический характер и что он чужд оптимизма (р. 569-570), как будто бы никогда не было индивидуализма XVIII века. Это воззрение отразилось и на общей картине эволюции индивидуализма, которая вышла неполной. Шатц очень хорошо изобразил, как в течение XIX века индивидуализм всюду противопоставлялся социализму, но он не показал, как индивидуализм воспринимал в себя элементы социализма, хотя перед ним были учения Ренувье и Анри Мишеля и все течение современного либерализма, на который он между прочим ссылается (р. 244, note 2), имея в виду его английских представителей. Точно так же он не показал затруднений и противоречий, которые раскрыла эволюция индивидуализма, и более подчеркнул его сильные стороны. В русской литературе есть сочинение: *Л.Н. Фатеев. Очерк развития индивидуалистического направления в истории философии государства. Идея политического индивида.* 2 части. Харьков, 1907. Автор начинает с этнологических исследований о ранних формах человеческого сожителства и кончает учениями XIX века. Имея перед собою материал столь необъятный, г. Фатеев, обнаружив и прилежание, и познания, не мог разработать ни одной эпохи с должной полнотой, равно как не мог избегнуть некоторых промахов и погрешностей. При этом он был введен в заблуждение Анри Мишелем в том отношении, будто бы главный интерес рассматриваемого направления «концентрируется на выборе между спекулятивным или позитивным обоснованием политического индивидуализма». Вследствие этого и особенно в наиболее интересную для индивидуализма эпоху нового времени он обратил преимущественное внимание на методологические и гносеологические предпосылки индивидуализма, не выяснив ни содержания понятия личности, ни внутренней эволюции этого понятия. О неполноте изложения можно судить хотя бы по тому, что в XIX веке, столь обильном различными течениями индивидуализма, выдвинуты только Вентам, Милль и Спенсер, а остальные втиснуты в одно примечание на с. 399-404. Наконец, и главный интерес автора — «выбор между спекулятивным или позитивным обоснованием» индивидуализма — не нашел в книге удовлетворительного разрешения, за недостатком более глубокого философского анализа. (Объяснения автора по этому поводу неясны и отчасти загадочны. См., напр., 478 с. и особенно 2-е примечание к этой странице.)

Самой существенной особенностью индивидуалистической доктрины XVIII в. является предположение о возможности гармонического соотношения личности и государства.¹ Это предположение имело свои глубокие теоретические основания, которые необходимо выяснить, для того чтобы понять самый смысл этой доктрины. Мы начнем анализ с учения Руссо, которое и в данном случае представляет лучший пример теоретической последовательности.

Руссо ставит основной проблемой своего «Общественного договора» «найти форму устройства, в которой каждый, соединяясь с другими, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы столь же свободным, как прежде». Он разрешает эту задачу полным подчинением личности государству. Мы ничего не поймем в этом бросающемся в глаза противоречии вопроса и ответа, если не обратим внимания на то, что здесь считается возможным полное слияние личного начала с государственным. Согласно учению Руссо, в нормально устроенном государстве при осуществлении начала народного суверенитета личность получает всю полноту необходимой для нее свободы, а вместе со свободой — и связанное с ней равенство. В теории Руссо все эти понятия являются соотносительными, и в сущности все они значат одно и то же: свобода есть право лица на участие в народном суверенитете, а равенство обозначает, что это право принадлежит всем в одинаковой мере. Свобода граждан является лишь оборотной стороной государственной власти, и потому совпадение между ними при нормальных условиях не только естественно, но и неизбежно. Глубочайшим мотивом этого взгляда служит убеждение, что в государстве человек получает полный эквивалент того, что он теряет, отказываясь от своей естественной свободы ("on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a" — L. I. Ch. VI). Личность может все отдать государству, чтобы получить от него обратно свое достоинство укрепленным и обеспеченным. Именно такое полное отчуждение своих прав в пользу целого (l'alienation sans reserve) полагает начало общению самому совершенному, какое только можно себе представить. Таким образом, личность может найти в государстве полное удовлетворение своих запросов, и так как для совершенства целого и для общей свободы необходимо все отдать государству, оно получает над гражданами абсолютную власть, являясь высшим судьей над личностью.² Известно, что Руссо простирает эту власть и в область верований, считая необходимым, чтобы в государстве была установлена религия, обязательная для всех. Такое полное подчинение граждан государству, в случае необходимости принудительное, Руссо сам обозначил в одном месте очень характерным словом: принуждать неповинующихся общей воле — это значит принуждать их быть свободными (on le forcera d'être libre — L. I. Ch. VII). Нельзя было найти более подходящего выражения для этой теории политической свободы, которая все сводила к государству, чтобы все иметь в нем и через него. Руссо допускает, правда, что у отдельных лиц может быть своя частная область, что «жизнь и свобода их независимы от государства», но лишь в том смысле, что из отчужденных государству благ, могущества и свободы только часть важна для целого, а остальное может быть предоставлено частному распоряжению. Единственным судьей в этом отношении является верховная власть (L. II, ch. IV).

Таков был этот взгляд, полагавший, что требования личности вполне совпадают с возможностями, открываемыми ей государством, и делавший из политики своего рода религию личности Руссо, всегда доходивший до крайних пределов в развитии своих мыслей, и в этом отношении шел далее, чем другие: идеальное государство, которое рисовалось его воображению, он наделял таким безусловным совершенством, что оно становилось центром всех помыслов и надежд человека, опорой всей его жизни. В этом отношении особенно характерной является последняя глава «Общественного договора», в которой с точки зрения государственного единства разбираются существующие религии. Те из них, которые способны отвлекать человека от государства и нарушать единство общественной жизни, объявляются никуда не годными: tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien. Государство

¹ Анри Мишель дает очень верную характеристику индивидуализма XVIII века. К сожалению, при более подробном изложении революционной доктрины Мишель не развил мысли, явно противопоставляющей старый индивидуализм современному, а напротив, постарался сблизить эти два направления индивидуалистической идеи, противопоставив их либерализму времен Реставрации и Июльской монархии. В результате получился образ неясный и туманный, о котором и можно было потом сказать, что к нему следует возвратиться в наши дни. Как я покажу далее, методологически индивидуализм XVIII века и индивидуализм либералов первой половины XIX века при всем различии их выводов стоят на общей почве, и оба они могут быть противопоставлены современной точке зрения. Но, с другой стороны, едва ли нужно доказывать — как это делает Мишель, — что индивидуализм XVIII века не питал недоверия к государству и не полагался исключительно на действие личности (Ibid. P. 90). Надо совершенно не знать духа XVIII века, чтобы в этом сомневаться.

² См. в особенности L. II, ch. IV: "Des bornes du pouvoir souverain".

рассматривается как учреждение, за которое человек должен отдавать свою душу.

Как я покажу далее, этот взгляд, получивший свое, правда, смягченное, выражение и в немецкой философии, в особенности у Гегеля, стоял в связи с особым пониманием личности; но он находит также свое объяснение и в особом взгляде на государство. Часто потом представлялось странным и противоречивым, каким образом писатели, исходившие, подобно Руссо, из задачи обеспечения свободы, кончали полным поглощением ее государством, каким образом Гегель, все время провозглашавший протестантский принцип свободы, приходил к апофеозу государственного абсолютизма. Объяснение заключается в том, что Руссо, как и Гегель, предполагая возможность слияния личности с государством, в сущности исходил из представления о совершенно особом типе государства, который можно назвать античным и к которому Руссо мог наблюдать у себя на родине, в Швейцарии. Это тип небольшой общины, замкнутой и самоудовлетворенной автаркии, в которой единство жизни и нравственных интересов обуславливает возможность для личности всецело отдавать себя обществу. Задача примирения личности с государством разрешается тут просто и легко. Хорошее государство служит и к удовлетворению личности; создайте хорошее государство, и все будет хорошо.

Сколь ни был взгляд Руссо утопическим по существу, однако он как нельзя более соответствовал потребностям своей эпохи. В своих ранних произведениях Руссо выступил с утверждением, что «человек по природе есть хорошее существо и что учреждения делают его дурным». Но если дурные учреждения извратили человеческую природу, то учреждения хорошие могут вернуть ей первоначальное совершенство. Таков был естественный переход к точке зрения «Общественного договора», выступившего с верою в государство и в государственные учреждения. Для той эпохи, задачей которой были коренные политические преобразования, такая вера являлась самой важной и необходимой. И вслед за Руссо деятели революции верили в «чудеса республики», в грядущее нравственное обновление, в блаженство рая, которое наступит за преобразованием старого строя.¹ Мы увидим далее, как в результате сложного политического опыта в наши дни центр тяжести снова переносится с преобразования учреждений на воспитание человека. Для того времени вера в государство являлась более соответствовавшей основному призванию и духу эпохи.

Совпадение основных мотивов Руссо с потребностями времени можно отметить и в другом отношении. Когда Руссо говорил о свободе и равенстве, он мыслил их неразрывно слитными и предполагающими друг друга.² При этом и свобода, и равенство определялись у него в отношении к государству и закону как свойства гражданина, поставленного в одинаковое положение со всеми другими. Сюда не входили ни так называемые неотъемлемые права личности, ни какие-либо иные положительные правомочия лиц, помимо принадлежащих им, как гражданам, политических прав. Но подобное понимание равенства и свободы, определенных скорее с отрицательной, чем с положительной стороны, опять-таки стояло в полном соответствии с требованиями эпохи, которая прежде всего должна была покончить с вековыми неравенствами, с привилегиями и монополиями господствующих, с угнетением и обременением низестоящих. Средство к этому заключалось в отмене старых неравенств и в установлении равенства всех перед законом. Понятие освобождения сливалось таким образом с понятием уравнивания, то и другое составляли в сущности одну общую идею. Отсюда ясно, почему в XVIII веке не могло возникнуть столь тягостного для последующего времени вопроса о противоречии равенства и свободы, почему они считались неразрывными и находящимися в естественной гармонии. Устранение старого гнета само по себе было задачей столь огромной важности, что мысль как бы останавливалась перед величию этой задачи, удовлетворялась возможностью ее осуществления и не шла далее представлявшихся ей при этом пределов. Казалось, что, свергнув старые стеснения и провозгласив равенство всех как граждан, достигнут вместе с тем полного совершенства общественных форм и полного счастья отдельных лиц.

Для заключения этих замечаний мы должны упомянуть еще об одном обстоятельстве, которое на первый взгляд служит к их ослаблению, но на самом деле только более их подкрепляет. Я говорю о провозглашении «прав человека и гражданина». Что бы ни говорили об этом французские писатели,³ противоречие между идеей этих прав и

¹ См. начало настоящего исследования.

² См., напр., L. II, ch. XL "...Pe'galite', parce que la liberie nepeutsubsister sans elle".

³ См., напр., *Boutmy*. La declaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek // *Annales des sciences politiques*, 1902, затем с исправлениями в сборнике статей автора под заглавием: *Etudes politiques*. Paris, 1907. Это самый обстоятельный разбор высказанного Еллинеком взгляда на происхождение Декларации прав.

«Общественным договором» несомненно. Никаких *неотчуждаемых* прав личности Руссо не признает; трактат его исходит из мысли о необходимости *полного отчуждения* всех естественных прав в пользу государства. Возникает вопрос: не вступали ли вожди Национального Собрания в противоречие с самими собою и с своим понятием о свободе, когда они требовали признания особых непререкаемых прав за личностью? Ведь здесь утверждались особые притязания лиц,» в которых они могли войти в столкновение с государством и с народным суверенитетом. Это уже не была политическая свобода, которая является обратной стороной народного верховенства; это самостоятельная область личных прав, которую государство призывается уважать как свою необходимую границу. Повидимому, то цельное и гармоническое представление о свободе, о котором мы говорили выше, здесь подверглось видоизменению и осложнению.

После того как выяснено происхождение идеи неотчуждаемых прав, нетрудно разобраться в возникающем перед нами недоразумении. Жизненные корни этой идеи лежали не в потребностях политического освобождения, составлявших задачу Французской революции, а в требовании свободы религиозной. Во французской Декларации прав были несомненно и свои местные мотивы, но *идея неотчуждаемости* пришла со стороны и из другого источника. Она явилась не развитием этих мотивов, а чужеродным к ним придатком, и неудивительно, что «принципы 89 года», столь торжественно провозглашенные и составляющие национальную гордость Франции, редко когда нарушались более решительно, чем во время Французской революции.

У любого историка этой эпохи, и лучше всего у беспристрастного и скорее смягчающего краски Олара, можно почерпнуть представление о том, во что превратилась на практике Декларация прав вскоре после ее провозглашения и что случилось с действительной свободой и неприкосновенностью лиц по мере развертывающегося хода событий.¹ Когда в 1793 году республиканское правительство установило «культ Разума» и затем «культ Высшего Существа», а парижские городские власти предписали гражданам употреблять особо определенный «хлеб равенства»,² казалось, что новые законодатели считают себя призванными взять под опеку «человека и гражданина» и определить для него одинаково и хлеб земной, и хлеб небесный.

Хотя все конституции революционной эпохи начинались обыкновенно с деклараций, но именно декларативный характер содержащихся в них положений, не подкреплённых никакой юридической санкцией, сводил их на степень чисто моральных заявлений. А то обстоятельство, что творцы деклараций провозглашали в одно и то же время и верховенство народной воли, и неотчуждаемость личных прав, не замечая противоречия в этом одновременном провозглашении, показывает, что они не сознавали всей практической важности возведенных ими идей. Олар справедливо утверждает, что по существу Декларация прав 1789 года содержала в себе все демократические и социалистические принципы, которые в настоящее время могут быть выведены из идеи прав личности. Но справедливо также и то, что эти принципы совершенно не сознавались в то время. Достаточно вспомнить, что Национальное Собрание стояло за систему цензового избирательного права и против всеобщего голосования. Еще более отрицательно и враждебно относилось оно к попыткам вывести из Декларации прав социалистические требования.³

Таким образом, если мы попытаемся определить, каково было действительное значение провозглашенных в Декларации 1789 года прав, мы должны будем сказать, что эта Декларация *практически* нисколько не расширила того содержания свободы, которое

¹ См. общие выводы Олара по этому вопросу в его *Histoire politique de la revolution francaise*. Paris, 1901. P. 45-48. В частности, относительно деятелей 1792 и 1793 гг. Олар говорит, что они нарушали Декларацию прав, чтобы спасти ее существенные принципы в борьбе со старым режимом и в пользу нового. Можно соглашаться с этим объяснением и вместе с тем утверждать, что во время революционной борьбы права личности менее всего оказывались неприкосновенными. См.: *Henri Michel. L'idee de l'Etat*. P. 95-96.

² Об этом любопытном определении Парижской коммуны, подтвердившем постановление эmissаров Конвента в Лионе, см.: *Aulard. Op. cit.* P. 458 (рус. пер. С. 554). Соответствующее постановление эmissаров гласило: «Так как богатство и бедность должны одинаково исчезнуть при господстве равенства, то запрещается производство хлеба из крупчатки для богатых и хлеба с отрубями для бедных. Все булочки будут обязаны производить один и тот же сорт хорошего хлеба — хлеб равенства».

³ Мнение *Анри Мишеля* о том, что Национальное собрание признавало право на помощь и на образование и что его предположения в этом отношении «не остались чисто теоретическими» (*L'idee de l'Etat*. P. 92-93), достаточно убедительно опровергается у *Duguit (Droit constitutionnel*. P. 649-650). Что касается социализма эпохи Конвента, то его проявления были слишком случайны и непрочны, слишком связаны с обстоятельными моментами, чтобы им можно было придавать какое-либо значение в системе господствующих воззрений этого времени: иначе в эту систему пришлось бы внести и воззрения Бабефа. См. об упомянутых проявлениях социализма: *Aulard. Op. cit.* P. 448-460.

связывалось с представлением о ней как о равенстве всех перед законом и достигалось отменой прежних несправедливостей и привилегий. Деятелям Национального Собрания, очевидно, казалось, что с этой отменой отпадут вообще всякие стеснения и неравенства и получит полную силу основное положение Декларации: «Люди рождаются свободными и равными в правах». Оттого ли, что, подобно Руссо, они не считали возможным, чтобы благоустроенное государство вредило своим членам,¹ или оттого, что в согласии с веком они суживали понятие свободы, во всяком случае их представления были проникнуты свойственной их времени идеей гармонии общественных соотношений. Декларация прав со всеми скрытыми в ней важными и неисчислимыми последствиями тонула в этой идее, не нанося ей ни малейшего ущерба.

Я придаю особенное значение установленным выше положениям, так как только при ясном понимании их возможно уяснить себе и сущность гармонических схем конца XVIII века, и происшедшее затем разочарование в них. Предваряя последующее изложение, мы можем уже теперь сказать, что *это было разочарование не в принципах, а лишь в том особом понимании их, которое обещало практическую легкость их осуществления, но не охватывало их во всем объеме*. Политические средства, в которые верили ранее, оказались недостаточными не для тех целей, которые ставились тогда, а для тех задач, которые были выдвинуты последующим временем. Оптимисты XVIII века предполагали, что, осуществив равенство и свободу, как они их понимали, они достигнут всеобщего удовлетворения. Они не знали, что ставят перед собою такие задачи, которые будут усложняться и расти по мере их постепенного осуществления.

¹ Вспомним выражение Руссо в L, I, ch. VII: "le souverain, n'étant formé que des particuliers, qui le composent, n'a, ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur...".

II ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

Определение личности в ее общей и отвлеченной основе. Совпадение воззрений Руссо и Канта. Определения Гегеля. Определения Фейербаха, Маркса и Лассалья. Связь этих определений с основаниями старой индивидуалистической доктрины

В самом начале своего исследования я упомянул о воззрениях Канта и Гегеля, у которых вера в государство и право получила свое философское завершение.¹ Теперь уместно вернуться к этим воззрениям в той связи идей, которая определяется задачами настоящей главы. Те понятия и положения, которые мы только что разъяснили при помощи анализа французской революционной доктрины, в свете философской мысли получают не только большую яркость, но и углубленное продолжение. Поэтому рассмотрение немецких идей даст нам возможность и проверить произведенный анализ, и закончить его.

Идеи, которые я имею здесь в виду, относятся к философскому определению личности. Если мы поставили своей целью выяснить, какое понимание личности скрывалось за французскими идеями равенства и свободы, как они были определены выше, мы придем к результату в высшей степени любопытному. Мы увидим, что это было то же самое понимание, которое получило свою теоретическую формулировку в немецкой философии, и прежде всего у Канта. Это было рационалистическое определение личности в ее *общей и отвлеченной основе, которую каждый человек имеет в себе наряду со всеми другими*, — определение личности признаками не индивидуальными, а родовыми. Когда французские мыслители XVIII столетия говорили о человеке, они имели в виду человека отвлеченного, повсюду имеющего одну и ту же природу, а следовательно, одни и те же потребности и притязания. Здесь не было того другого определения личности, которое с подчеркнутой силой было развито в XIX веке и которое берет человека *во всем богатстве его своеобразных особенностей и творческих проявлений*. Но именно то родовое понятие личности, которое было свойственно XVIII веку, стоит в полной гармонии со всеми другими политическими определениями этой эпохи. Так, очевидно, определение свободы как равной для всех и необходимо совпадающей с равенством имело своим последним основанием взгляд на личность как на родовую сущность, которая обуславливает у всех людей одинаковые притязания и возможности, а следовательно, и одинаковую потребность в свободе. Из этого же понимания личности вытекало убеждение, что правильно найденная общая воля будет убедительной и приемлемой для всех как общий закон каждого разумного существа. Изложенный ранее взгляд Руссо на общую волю как на неизменный элемент, общий всем частным волям и одинаково присущий каждой из них, был лишь естественным отражением того понимания личности, которое видело в ней не своеобразные особенности, а общечеловеческую сущность. Наконец, и то удовлетворение, которое политическая мысль обещала с достижением лучшего строя, покоилось на предположении, что поставленные в равные условия перед разумными законами люди получают те идеальные начала жизни, которые соответствуют разумному существу каждого из них. Как говорил Руссо, всякий подлинный акт общей воли ставит обязательства или благоприятствует равным образом всем гражданам, так что *суверенная власть знает только всю совокупность народа и не различает никого из тех, кто ее составляет* (L. II, ch. IV). В его учении это означает, что общая воля принимает во внимание только объединяющий всех общий интерес, не имея никакого отношения к интересам частным и особым.² Государство имеет дело с общей и разумной сущностью всех, а не с частным и своеобразным положением каждого.

В этой системе воззрений все частное, своеобразное, особенное устраняется как незаконное и не имеющее нравственного оправдания. Оно рассматривается как досадное противоречие разумному закону, как источник беспорядка и несовершенства. К существу личности относится только то, что одинаково у всех и в равной мере для каждого определяется общим законом. А так как между этой общей сущностью лишь и условиями их

¹ См. выше. С. 19-20.

² Ср. с этим и другое место в той же главе: "Ce qui generalise la volonte est moins le nombre des voix, que l'interet commun qui les unit..." L. II, ch. IV.

общественного и политического существования предполагается возможным полное и гармоническое слияние, то неудивительно, что при таком понимании личности индивидуализм легко переходит в социализм и в государственный абсолютизм.¹

Суживая понятие личности, эта система воззрений не могла возвыситься и к тому более широкому понятию общества, которое раскрывается лишь позднее, в XIX веке. Общество рассматривалось в ней как совокупность равных единиц, как сочетание однородных атомов, находящихся в своем единении только то, что присуще каждому из них в отдельности и что в общественной среде повторяется не качественно-повышенным, а лишь количественно-умноженным. Признание за этой средой самостоятельной нравственной ценности могло явиться только в связи с более широким представлением о личности. Но именно механическое воззрение, согласно которому общество столь легко и просто составляется из своих элементов путем их количественного повторения, давало возможность строить красивые схемы о согласии целого с частями, пример которым мы находим в классическом утверждении Руссо: «Верховная власть, образованная только из тех частных лиц, которые ее составляют, не имеет и не может иметь интереса, противоположного их интересу» (L. I, ch. VII). Эти идеи, не всегда ясно высказанные, но всегда подразумеваемые, характеризуют французскую политическую доктрину, и они же встречаются в немецкой философии права. В недавнее время Зиммель с большой проницательностью и тонкостью указал на близость идей Канта к французским идеалам равенства и свободы конца XVIII века. Мы можем провести это сближение и далее, к Гегелю, с той необходимой оговоркой, что воспринятые от революции начала вошли у него в сочетании с другими элементами и в общем составе его системы получили новое истолкование.

Я не имею в виду говорить здесь о влиянии французской политической мысли на Канта: это влияние бесспорно, но не оно в данном случае нас интересует. Для нас важно показать, как собственные философские идеи Канта совпадали с основными предположениями революционной доктрины и по существу приводили к сходным результатам.

Обращаясь прежде всего к тому пониманию личности, которое мы находим у Канта, мы должны указать, что из всех теоретических положений философа вытекало представление о лице как о носителе всеобщих и необходимых законов. С нравственной точки зрения понятие личности определялось признаком свободы; но сама свобода понималась как автономия воли, как способность действовать по закону долга, вследствие чего и с этой стороны в понятии личности подчеркивалось общее и отвлеченное начало разума. Априоризм Канта, закрывавший для него связь нравственного закона с миром естественных человеческих побуждений, закрывал для него и то целостное представление о личности, в котором она берется во всей совокупности своих индивидуальных особенностей. Вместе с тем и нравственный закон, объединяющий отдельных лиц, понимался у него не в качестве высшей связи, сочетающей их, ввиду их различий и во имя высшего объединения, а в качестве принципа, одинакового у всех различных существ и объединяющего их этим своим единством, с отрицанием тех различий, в которых они между собою несходны.² При таком определении личности и нравственного закона свобода и равенство представлялись двумя сторонами одного и того же понятия: свобода являлась основанием, равенство — необходимым условием закономерности воли. В «Метафизике нравов» Кант определял свободу как независимость от чужой воли, поскольку она совместима со свободой каждого другого; равенство же он понимал как право не обязываться относительно других к большему сравнительно с тем, к чему их можно обязать взаимно. Равенство, как и другие права личности, по его характерному утверждению, уже заключается в начале прирожденной свободы и в действительности от нее не отличается.³

Понятно, что и общая формула свободы, выведенная Кантом для юридической области, включала в себе в сущности и требование равенства. «Действуй так, чтобы твоя свобода

¹ Новейший французский социолог-индивидуалист *Палант* находит, что такая доктрина должна быть признана скорее формой гуманизма или социализма, чем индивидуализма, так как «она настаивает на том, что является общим между людьми, и оставляет без внимания то, что есть в них различного, единственного и, в собственном смысле слова, индивидуального» (*Revue philosophique*. Т. 63 (1907). Р. 338-339; — статья *Anarchisme et individualisme*). Я думаю, что в соответствии с историческим смыслом термина, индивидуализм должен сохранить более широкое значение доктрины, *исходящей в своих заключениях из принципа личности*. Вполне возможно, что в таком широком определении индивидуалистическая точка зрения может приводить к социализму и даже абсолютизму (последнее имело место в «Общественном договоре» Руссо). Это не мешает, однако, соответствующим учениям быть индивидуалистическими в своем *исходном пункте*.

² См. мою книгу: Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1901. С. 109-110. См. также превосходные замечания *Ласка* в его сочинении: *Fichte's Idealismus und die Geschichte*. Einleitung.

³ *Kant*. Metaph. Anfangsgrunde der Rechtslehre. Einleitung.

уживалась со свободой каждого другого по всеобщему закону разума», — это правило в учении Канта относилось одновременно и к свободе, и к равенству, или — что то же — к свободе одинаковой и равной для всех. В соответствии с этим Кант мог сказать, что единственное прирожденное право есть свобода, а все остальное вытекает из него.

Из того определения свободы, которое давал Кант, естественно следовало и преобразование высказанной у Руссо идеи общей воли. Это преобразование, в сущности, лишь подчеркивало известные моменты, подразумевавшиеся и в доктрине «Общественного договора», но вместе с тем оно давало им новый и весьма важный практический уклон. Наряду с воспроизведением идеи Руссо о соединенной воле народа, в которой «каждый о всех и все о каждом постановляют одно и то же», Кант обозначает законодательную волю также как «объединенную и а priori вытекающую из разума народную волю» ("der vereingte, a priori aus der Vernunft abstammende Volkswille"). Если свобода определялась ближайшим образом ее отношением к общему закону разума, то и общая воля, устанавливающая законы свободы в государстве, должна была являться не случайной, а разумно необходимой. В таком понимании она утрачивала характер фактического соглашения, которое в меру своих сил и желаний создают частные воли, и получала значение всеобщего и регулятивного принципа, с которым эти воли должны сообразоваться.¹ Но развивая логически этот ряд мыслей, естественно было поставить закон разума, который должен проявляться в общей воле, выше свободного проявления частных волей, и признать, что в праве, которое всецело воплощает в себе разумный закон свободы, заключается высшая цель и завершение человеческой истории. Я должен упомянуть здесь еще об одном воззрении Канта, правда, встречающемся у него лишь местами, но очень характерном для того сочетания мыслей, с которым мы только что ознакомились. Понимая личность, как носительницу общего и одинаково живущего во всех законах, возможно было прийти к выводу, что в процессе человеческого развития отдельные люди имеют значение не сами по себе, а как представители общего родового разума. Этот вывод и делает Кант в своей философско-исторической теории. Смысл человеческого существования, согласно этой теории, раскрывается не в индивидуе, а в роде, в бесконечном развитии человечества. Только здесь, в развитии человеческого рода, обнаруживаются все задатки, заложенные в человека, и осуществляется нравственная цель.²

У Канта этот ряд заключений представлял лишь одну из линий в сложном ходе его мысли; в других случаях он не продолжал этой линии и даже не повторял ее, а, напротив, делал выводы иного характера.³ Но самая возможность той исторической концепции, которую он предложил, показывает естественную связь его идей о свободе и нравственном законе с воззрениями Гегеля. Когда этот последний признал личность только моментом в развитии абсолютного духа, он сделал лишь последний вывод из той совокупности морально-политических представлений, которые слагались еще с конца XVIII века.

В другом месте я старался показать, что в своей «Философии права» Гегель хотел представить тип нового государства — *der ausgebildete Staat unserer Zeit* — с развитием частных интересов и общественной жизни, с господством свободных форм и представительного начала.⁴ Говоря об отличии нового мира от древнего, он постоянно подчеркивает, что в новое время приобрел особое значение принцип субъективного определения. С другой стороны, и тот общий закон воли, который он полагал в основу общения, понимается им как нравственное единство, из которого расходятся индивидуальные различия: вследствие этого за членами общения признавалось значение не только равных, но и самобытных носителей общего духа. Однако, согласно общему пантеистическому направлению своей системы, Гегель хочет особенное и субъективное вывести из общего и абсолютного, указать их естественную гармонию, их способность к

¹ Что уже Руссо склонялся к пониманию общей воли как регулятивного принципа, это хорошо показывает Kistiakowsky. *Gesellschaft und Einzelwesen*. Berlin, 1899. S. 156-157. Note. К определениям Кистьяковского необходимо прибавить, что такое понимание общей воли у Руссо стоит в теснейшей связи с тем взглядом на личность, согласно которому в ней берется только разумная общечеловеческая сущность и откидываются ее частные и особенные стремления.

² *Kant. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784).

³ Я изложил здесь только те определения Канта, которые представляли интерес для настоящего исследования. О различных определениях у Канта свободы см.: *Jodl. Geschichte der Ethik*. Bd. II. См. также: *August Messer. Leipzig, 1904. S. 261* и специальную диссертацию *Daniel Greiner. Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant* Berlin, 1896. S. 42. Превосходный анализ идеи Канта с точки зрения их связи с политическими идеалами равенства и свободы дан у *Зиммеля* в его монографии: *Kant. Leipzig, 1904. S. 170-181*.

⁴ См.: Кант и Гегель. С. 228.

полному слиянию и примирению. Привести пример такой гармонии из новой истории Гегель, конечно, не мог, но когда он говорил о ней как о возможном явлении жизни, он, очевидно, вспоминал государство античное, которое еще в юные годы представлялось ему как образец всеобъемлющей полноты жизни и как полное сочетание личного начала с общим.¹ Так или иначе, но во всяком случае в том гармоническом образе совершенного общения, который предносился философу, личность поглощалась в общей нравственной субстанции. В этой субстанции, выражающейся в объективных законах и учреждениях, Гегель видел основу исторического развития, в отношении к которой отдельные лица являются только преходящими явлениями. Понятно, что законы и учреждения, с этой точки зрения, представлялись высшим разумом истории, а государство — «земным богом». Речь шла здесь, конечно, о государстве, осуществляющем законы разума и свободы. Целью и задачей ставилось развитие свободы, но воплощение этой свободы относилось не к лицам, которые «беспрестанно меняются», а к учреждениям, которые остаются.²

В этих воззрениях, которые принято сближать с реставрационным настроением первой половины XIX века, не сразу можно открыть связь с идеалами равенства и свободы, прославившими французскую доктрину XVIII столетия. И однако при ближайшем рассмотрении приходится сказать, что в философии Гегеля нашли для себя углубленное выражение некоторые из самых основных положений французской политической мысли. Как мы отметили выше, главными основаниями французской теории являлись предположение о возможности полной гармонии между личной свободой и государственной властью и стоявшая с этим в связи вера в государство и в государственные учреждения. Но именно эти убеждения и развиваются у Гегеля, причем они получают у него решительный поворот в сторону превознесения государства. В учении о гармонии между личностью и государством можно было склоняться то в ту, то в другую сторону. Если признавалось, что закон свободы получает свое осуществление через государство и что в государстве человек находит высшее удовлетворение, то не следовало ли также признать, как это и сделал Гегель, что именно государство есть основа и сущность исторического прогресса. При всем различии исходных основ и психологических предпосылок, при всем различии стиля, темперамента, мирозерцания, все же надо сказать, что в известном смысле «Философия права» Гегеля есть перевод «Общественного договора» на язык немецкого абсолютного идеализма.³ То и другое произведение выросло в атмосфере одних и тех же воззрений на призвание государства и отношение его к личности. Эпоха Реставрации в этом отношении не изменила основ революционной доктрины, а только иначе истолковала их смысл: вместо того чтобы личность ставить во главу угла, а в государстве видеть продукт ее свободного творчества, она провозгласила догмат о божественном предназначении государства, а от личности потребовала смирения перед могущественной силой исторического разума, ведущего ее к счастью и свободе.

Мы заметили выше, что учение о гармонии личности с государством могло склоняться то в сторону личности, то в сторону государства. Что при этих различных уклонах и поворотах оно оставалось, однако, по существу верным своим основам и что через эти основы обнаруживается родство направлений, по-видимому, совершенно несходных между собою, это всего лучше видно при рассмотрении некоторых последующих течений немецкой мысли, ушедших от Гегеля влево, в сторону материализма и атеистического гуманизма. Я имею здесь в виду учения Фейербаха, Маркса и Лассалю. Для всех этих мыслителей характерно то, что они берут исходным пунктом человека, отдельную личность, но не саму по себе, а в ее общей родовой сущности, и в соответствии с этим приходят к подчинению лица объемлющим его союзам.⁴

¹ Ibid. С. 169.

² В этом смысле *Dunlop*, Hauptmomente in Hegels Begriff der Personlichkeit. Diss. Jena, 1903 справедливо говорит: "Nach Hegel giebt es also nur eine Freiheit, nicht freie Geister" S. 37.

³ Современные немецкие юристы упоминают иногда "die Rousseau-Hegelsche Definition des Rechts als allgemeiner Wille" см.: *Binder*. Das Problem der juristischen Personlichkeit. Leipzig, 1907. S. 10-11. Note 4. Несомненно, одна ко, что совпадение Гегеля и Руссо идет далее общего определения права.

⁴ Более подробную характеристику Фейербаха и Маркса в их отношении к философским и религиозным основам общественной жизни можно найти в прекрасных очерках С. Я. Булгакова «Религия человекобожества у Л. Фейербаха». М., 1906 и «Карл Маркс как религиозный тип». СПб., 1907. Я привожу нижеследующие цитаты из Фейербаха и Маркса в переводе, сделанном Булгаковым.

Для Фейербаха человек является не только краеугольным камнем общественного устройства, но вместе с тем и основоположным догматом истинной религии. «Человек есть начало религии, человек есть середина религии, человек есть конец религии».¹ "Homo homini Deus est" — «человек для человека Бог»² — таковы основные члены символа веры Фейербаха. Но какой человек? Раз дело идет о создании из человека Бога, необходимо наделить его такими признаками, которые снимали бы с него ограниченность и случайность индивидуального проявления и придавали бы ему значение существа абсолютного. Поэтому божественным Фейербах объявляет не отдельного, единичного человека, а родовое существо человека, проявляющееся в общении. Род человеческий — вот что является для отдельного человека абсолютным и божественным. С этой точки зрения Фейербах высоко оценивает практическую организацию человеческого рода, которая всего полнее выражается в государстве. «Субъективное происхождение государства объясняется верой в человека как Бога для человека. В государстве выделяются и развиваются силы человека для того, чтобы при помощи этого разделения и их нового соединения установить бесконечное существо; многие люди, многие силы суть одна сила. Государство есть совокупность всех реальностей, государство есть провидение для человека. Связь государства есть практический атеизм; люди существуют в государстве потому, что они существуют в государстве без Бога, государство есть Бог для человека, почему оно и виндицирует себе по праву божественный предикат „величества“».³

Les extremités se touchent! Отправившись от человека, Фейербах, подобно Гегелю, исходящему от идеи абсолютного духа, воспроизводит его заключение, что государство есть Бог для человека, но уже не только земной, как говорил Гегель, а единственный, так как Фейербах иного не признает. Представляя себе государство как практическую организацию, в которой проявляется целостность человеческого существа, он естественно должен был перенести на государство признаки божественности, свойственные тому объекту, который в нем реализуется.

С. Н. Булгаков в своем очерке о Фейербахе замечает, что в этом «призыве иметь религию в политике, сделать политику религией» Фейербаху как нельзя более «удалось угодить духу времени».⁴ На самом деле этот призыв не был особенностью Фейербаха: мы имеем здесь перед собою лишь одно из проявлений того более общего мирозерцания, которое еще в XVIII веке сказалось в доктрине «Общественного договора», в политическом оптимизме революционной эпохи, в преувеличенной вере в могущественное действие учреждений и законов. И подобно тому как в том мирозерцании личность то возвеличивалась, то приносилась в жертву целому, так и здесь догмат божественности человека сочетается с практическим подчинением его божественному государству.

То же отношение к индивидуальности мы находим у Маркса. И он исходит из желания дать человеку действительное, не иллюзорное счастье. Он также считает основным требованием, чтобы человек «двигался около самого себя, как около действительного своего солнца». Но как достигнуть этой цели? Как дать человеку, ограниченному в силах и часто немощному духом, прочное и непоколебимое счастье? На это Маркс отвечает с полной определенностью: «Лишь когда действительный индивидуальный человек примет в себя абстрактного государственного гражданина и, как индивидуальный человек, в своем индивидуальном положении, в своем индивидуальном труде, в своей эмпирической жизни станет родовым существом, лишь когда человек свои *forces propres* познал и организовал как силы общественные и потому уже не отделяет общественных сил от себя в виде политической силы, — лишь тогда совершится человеческая эмансипация».⁵

Итак, счастье и свобода обещаются человеку тогда, когда он отречется от себя и сольется с обществом, когда он отождествит свою силу с силой политической! Совет старый, известный со времени Платона, но вся беда в том, что человек хочет счастья и свободы не только для общества, но и для себя, и что люди не могут сойтись на одинаковом понимании

¹ *Feuerbach. Wesen des Christenthums. Stuttgart, 1903. (Sammtliche Werke. Bd. VI). S. 222.*

² *Ibid, с 326.*

³ *Philosophische Kritiken und Grundsätze. Stuttgart. 1904 //Sammtliche Werke. Bd. II, статья Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie (статья 1842 г.). S. 219-220. См.: Булгаков. Там же. С. 27.*

⁴ *Булгаков. Религия человекобожества у Фейербаха. С. 30.*

⁵ Из статьи *Zur Judenfrage* в сборнике: *Aus dem litterarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, herausgegeben von Fr. Mehring. Stuttgart, 1902. S. 424.*

счастья личного и общественного.

Мы должны наконец упомянуть и о Лассале, который также ратовал против личности как против самобытной и своеобразной силы. «Стремления нашего времени, — заявляет он, — идут не против индивидуализма, ибо индивидуальное с такой же последовательностью допускается ими, как и общее; они идут только против завещанного средними веками и все еще сросшегося с нами узла особенности».¹ Это чрезвычайно интересное указание, брошенное Лассалем как бы мимоходом, в примечании к одному месту «Системы приобретенных прав», с редкой ясностью и простотой определяет, что разумеется в этом учении под именем приемлемого и допустимого индивидуализма. «Узел особенности», ведь это значит самобытное, оригинальное, свое, то, что составляет в личности единственное и незаменимое, неповторяющееся в других. Если же личность берется не как нечто единственное в себе, а только как единичное в ряду прочих таких же единиц, в их общей сущности, которая принадлежит всем без различия, то в таком случае понятие личности суживается до пределов крайности.

Понятно, что и государство будущего, о котором мечтает Лассаль, должно явить собою пример высшей солидарности всех его членов. Оно не будет, подобно буржуазному государству, ночным сторожем, охраняющим порядок, а нравственным общением в полном смысле этого слова, призванным воспитать человечество к свободе.² Что полнота этого общения будет вместе с тем и поглощением личности, как самобытного центра нравственных определений и творческих возможностей, это разумеется здесь само собою, как вытекающее из основного взгляда на личность и на задачи общения.³

Мы проследили до сих пор ряд воззрений, которые во многом между собою отличались. Одни из них обещали людям равенство и свободу, другие — полноту нравственного развития, третьи, сверх этого, еще и материальное счастье. Но при всех различиях они сходились во взгляде на личность как на родовую сущность и во взгляде на государство как на единственный путь к устроению и усовершенствованию личности.⁴

Дополненные убеждением о возможности совершенной гармонии между личностью и государством, эти взгляды явились опорой той веры в государственные учреждения, которая характеризует собою политическую мысль начиная со второй половины XVIII века.

Однако в утверждении этой гармонии можно было идти и совершенно иным путем. Если Руссо требовал от человека все отдать государству, чтобы из рук его получить все обратно сохраненным и приумноженным, то можно было, наоборот, требовать, чтобы государство все предоставило человеку, в уверенности, что из его свободных усилий создастся наилучший общественный строй. Гармония соотношений между личностью и государством предполагается и в том, и в другом случаях, и хотя учения, поддерживавшие эти два различных требования, нередко сталкивались между собою в резкой и враждебной противоположности, однако в одном отношении они стояли на общей почве: со стороны формальной и методологической каждое из них представляло собою упрощение действительных отношений. В том и другом случаях это упрощение опиралось на недостаточный анализ понятия личности, ее целей и средств. Теоретическое упрощение приводило в обоих случаях и к одинаковой простоте практических решений, а вместе с тем и к одинаковому оптимизму в отношении к легкости всеобщего удовлетворения. Мы должны теперь рассмотреть учения, которые вытекали из второго указанного нами требования, по существу различного с первым, но методологически однородного.

¹ *Lassalle*. Das System der erworbenen Rechte. Leipzig, 1861. Bd. I. S. 263. Note.

² Das Arbeiterprogramm в собрании статей под заглавием: Ferdinand Lassalle's ausgewählte Reden und Schriften. Leipzig (без обозначения года). Bd. I. S. 214-215.

³ См.: *Чичерин*. Истор. полит. учений. Ч. 5. М., 1902. С. 134 (глава о Лассале).

⁴ У Гегеля был сделан шаг к пониманию личности как сочетания общего и особенного, но этот последний элемент не получил ни признания, ни развития в его «Философии права». Индивидуальное начало было всецело поглощено идеей общей субстанции. Более глубокие воззрения на личность были развиты Шеллингом в его «Философских исследованиях о существе человеческой свободы» (см. *Kuno Fischer*. Geschichte der neueren Philosophie Bd. VI. Schellings Leben und Werke. Heidelberg, 1895. S. 653-655) и в особенности Фихте в позднейшую пору его философской деятельности (см. *Lask*. Fichtes Idealismus und die Geschichte S. 201-211). В начале XIX века нашло выражение другое учение, которое, в противоположность доктрине XVIII века, подчеркивало в личности момент особенности и своеобразия. Представителями этого учения в особенности следует назвать Шлейермахера, Гете и романтиков (Шлегеля и Новалиса). Но это учение, равно как и синтетические построения Фихте и Шеллинга, в которых объединялись противоположности кантовской точки зрения и романтической, в свое время, когда господствовали другие идеи, не могли быть оценены в полной мере. Им принадлежало будущее.

III АНГЛИЙСКИЙ ИНДИВИДУАЛИЗМ. ТЕОРИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СВОБОДЫ

Доктрина Адама Смита и Бентама. Отсутствие в этой доктрине проблемы личности в подлинном смысле слова. Воззрения Бастия. Его взгляд на проповедь братства. Вера в силу свободы. Сопоставление с теорией Руссо

Учения этой второй группы нашли свое первоначальное и наиболее яркое выражение в Англии. Согласно особым условиям английского развития к концу XVIII века здесь получили преобладание взгляды, выдвигавшие на первый план личную свободу и самостоятельность. Французская доктрина ожидала от свободного государства, что оно создаст свободную и счастливую личность; английская теория от свободной личности ожидала создания свободного и счастливого государства. Два мыслителя придали этой теории значение господствующей догмы и надолго обеспечили ей исключительное положение — Адам Смит и Бен-там. Представители современного английского либерализма до сих пор указывают на них как на главных творцов того направления, которое и теперь еще приходится оспаривать и опровергать.¹

В своем «Исследовании о природе и причинах богатства народов» Адам Смит пришел к убеждению, что главным и основным условием народного богатства является личная свобода или, как он выражался, «свободное преследование собственного интереса». Всякое вмешательство в «ясную и простую систему свободы», «вместо того чтобы ускорить прогресс общества к действительному богатству и величию, замедляет его». «Каждый человек, поскольку он не нарушает законов справедливости, может совершенно свободно преследовать свой собственный интерес своим собственным путем». Государственная власть, стремящаяся к усовершенствованиям, для которых никакая человеческая мудрость и никакое познание не могут быть достаточны, обречена на бесчисленные разочарования.² Таковы известные положения Смита, изложенные в конце IV книги «Исследования о богатстве народов».

В другом месте Адам Смит говорит: «естественное усилие каждого отдельного лица улучшить свое положение... представляет собой начало настолько могущественное, что оно одно и без всякого содействия способно не только привести общество к богатству и благосостоянию, но и преодолеть множество досадных препятствий, которыми изобилие человеческих законов часто загромождает его действия»³. Эти мысли, в разных формах повторяющиеся у Смита, свидетельствуют о его убеждении, что правомерный частный интерес совершенно совпадает с интересом общим. Он думал, что свободное развитие частных сил создаст и наилучшие общественные отношения ("as nearly as possible in the proportion which is most agreeable to the interest of the whole society"). Ему также была свойственна мысль о полной гармонии, о совершенном единстве частного с общим. Он был одним из тех, которые наиболее способствовали распространению этой мысли в умах.

Те начала, которые Смит положил в основу экономической теории, были развиты Бентамом в виде общих оснований социальной философии и практической политики. В этой форме, подкрепленные философской теорией утилитаризма и получившие характер законченной индивидуалистической доктрины, они долго сохраняли в Англии господствующее значение.⁴ Исходным положением Бентама являлось убеждение, что

¹ См., напр., *Herbert Samuel* в его книге о современном либерализме.

² *The Wealth of Nations. Book IV, ch. IX.*

³ *Ibid. Book IV, ch. V.*

⁴ *Dicey. Law and Public Opinion in England* — считает порой господства бентамизма годы 1825-1870.

каждый человек стремится к наибольшему счастью. Рассматривая человека как простую единицу арифметического ряда, он просто и легко вычислял задачу общественных стремлений как наибольшее счастье наибольшего количества людей. Так как в этом арифметическом сложении сумма составлялась из простого итога равных единиц, в котором не было ничего иного и большего, чем содержали в себе слагаемые, тут не было места противоречиям и недочетам. Общество прекрасно поддерживается отдельными лицами, а эти последние находят в нем наилучшую среду для своего развития, если только не встречаются препятствия со стороны власти. Необходимо поэтому, чтобы правительственная власть была сведена к возможно узким пределам. При идеальных условиях она должна принадлежать самим же гражданам, так чтобы посредством выборов и представительства принцип большинства получил свое реальное воплощение.

Моральная арифметика Бентама как нельзя более выражала тот упрощенный взгляд на личность, который был присущ мыслителям XVIII и начала XIX столетий. Как в других ранее рассмотренных системах, так и здесь личность берется как одно из звеньев ряда, в существе сходное со всеми другими. При всем внимании к счастью лиц, *тут нет собственно проблемы, личности в подлинном смысле этого слова*. Бентама, как и Смита, интересует, в сущности, механика частных сил, слагающих в своем взаимодействии великое целое общественной жизни. Смит превозносит мудрое и могущественное действие частного интереса, незаметно образующего богатство народов; Бентам, считавший себя призванным законодателем, постоянно наблюдает любопытное для законодателя соотношение лиц в обществе и государстве, игру их сил и страстей, приводящую в результате к стройному синтезу. Моральная арифметика не знает трагических конфликтов и неразрешимых противоречий личного и общественного интересов. Упрощенный расчет математического сложения устраняет всякие противоречия предположением о равенстве слагаемых единиц, и как убедительный результат произведенной операции показывает в итоге наибольшее счастье наибольшего количества людей.¹

В настоящее время можно считать установленным, что Смит, как и Бентам, отстаивая свободу личности, не исключали, однако, известного, хотя и узкого проявления государственной инициативы.² Это была незначительная уступка практической действительности, нисколько не нарушавшая общего тона их воззрений. Но в верности этому тону можно было идти и далее: можно было настаивать на принципе свободы с такою последовательностью, чтобы для правительственного вмешательства не оставалось никакого места. Это сделала манчестерская школа, выступившая со знаменитым лозунгом: *laissez faire, laissez passer*. Для характеристики этого направления нам достаточно будет остановиться на одном из самых видных его представителей, который самым заглавием своего наиболее значительного сочинения обнаруживает принадлежность свою к школе экономического оптимизма. Я говорю о Бастиа и его сочинении «Экономические гармонии» (1850 г.). В наше время к знаменитому некогда Бастиа относятся с полным пренебрежением, но по законченной ясности своих идей он представляет собою писателя в высшей степени любопытного.³

Поклонник Кобдена и Манчестерской Лиги, Бастиа особенно интересен в том смысле, что он отстаивает идею свободы не только против правительственного вмешательства, но и против проповеди братства и солидарности, которая казалась ему проявлением вредного сентиментализма. Это последнее обстоятельство тем более любопытно, что со времени Французской революции на родине Бастиа идея братства неразрывно сочеталась с принципами свободы и равенства и что именно здесь, во Франции, мы наблюдаем в настоящее время новый расцвет этой идеи. «Развивать среди людей, под предлогом человеколюбия, искусственную солидарность, — думает Бастиа, — это значит — делать личную ответственность все менее и менее действительною».⁴ Единственным правильным началом общественных отношений должна служить свобода. «Интересы, предоставленные

¹ Мысли о естественной связи частного интереса с общим, о гармонии и единстве общественных отношений рассеяны в разных местах сочинений *Бентама*. См., напр., *Deontologie ou science de la morale*. Paris, 1834. Secondepartie. Principes généraux. Очень яркий образчик моральной арифметики Бентама был приведен выше, из его писем к графу Торрено.

² Относительно Ад. Смита см., напр., новейшее исследование: *Biermann*. Staat und Wirtschaft. Bd. 1: Die Anschauungen des ökonomischen Individualismus. B., 1905. S. 64. О Бентаме — *Чичерин*. История политических учений. Часть 3. С. 308. Я должен сделать здесь оговорку, что в характеристике практических выводов Бентама я имею в виду его позднейшие воззрения, в которых он явился защитником демократических начал. В практической политике он менял свои взгляды, но своей моральной арифметике, связанной с основами его утилитаризма, он остался верен до конца. Демократический принцип открыл даже для него возможность провести числительную методу с большей ясностью.

³ Меткую и беспристрастную оценку Бастиа дает *Schatz*. Individualisme économique et social. P., 1907. P. 264 et suiv.

самим себе, стремятся к гармоническим сочетаниям, к прогрессивному преобладанию общего блага».² «Пусть люди трудятся, меняются продуктами, учатся, входят в союзы, взаимно действуют друга на друга, потому что по законам Провидения из разумной самостоятельности их могут возродиться только порядок, гармония, прогресс, благо, все большее и большее совершенствование, совершенствование без конца».³ Возможный упрек в оптимизме этого воззрения Бастиа отражает разъяснением, что он не отрицает в мире зла и страдания, а думает только, что силою самого страдания человек выходит на путь истины и добра. Он резко нападает на социалистов, которые вместо гармонии видят в естественных отношениях только антагонизм — «антагонизм между собственником и пролетарием, между капиталом и трудом, между народом и буржуазией, между земледелием и фабрикой, между поселянином и горожанином, между уроженцем и иностранцем, между производителем и потребителем, между цивилизацией и организацией, чтобы сказать короче — между свободой и гармонией».⁴ «Дают всем интересам искусственные основы, приводят их в столкновение и потом восклицают: видите — интересы враждебны друг другу. Все зло от свободы. Проклянем и задушим эту свободу».⁵ «Экономическая школа,— поясняет Бастиа,— напротив, отправляясь от естественной гармонии интересов, пришла к свободе».⁶

Свое мнение о неизменном значении свободы Бастиа, между прочим, подкрепляет одним очень простым аргументом, который в наглядной форме воспроизводит общую мысль его направления о совпадении частного с общим. «Даже и тогда, когда люди руководствуются только личным интересом, они стараются сблизиться, сочетать свои усилия, соединить свои силы, работать друг для друга, оказывать друг другу взаимные услуги, соединяться в *общество*... Они соединяются, потому что находят это выгодным; если бы это было им невыгодно, то они не соединялись бы вместе. Индивидуализм совершает здесь дело, которое сентименталисты нашего времени хотели бы вверить братству, самоотречению... Одно из двух: или общение вредит индивидуальности, или оно выгодно для нее. Если оно вредно, то как возьмется за дело гг. социалисты и какие разумные мотивы могут они указать для осуществления того, что оскорбляет всех? Если, наоборот, общение выгодно, то оно осуществится в силу личного интереса, самого могущественного, постоянного, единообразного, всеобщего принципа, что бы там ни говорили его противники».⁷

Приведенные нами взгляды французского экономиста не отличаются ни глубиной, ни проницательностью, но они чрезвычайно характерны для своего направления. В прозрачном по своей ясности изложении у Бастиа еще виднее, чем у Смита или Бентама, раскрывается та особенность всех учений этого рода, что понятие личности они берут лишь как элемент целого. Экономическая школа, как говорит Бастиа, от естественной гармонии пришла к свободе. Успехи общественного развития, накопление богатств, процветание промышленности приводили их к основному элементу, обусловившему эти успехи, к личному интересу, и они восхваляли этот интерес как могущественный рычаг общественного прогресса. Личность опять-таки берется здесь не сама по себе, а как часть целого, как элемент общей гармонии. Теории, шедшие от Руссо или развивавшиеся в духе его «Общественного договора», требовали *все отдать государству*, учения, шедшие от Адама Смита и Бентама, требуют *все предоставить личности*. Как уже было замечено выше, оба требования методологически находятся на общей почве, и оба одинаково упрощают действительность. Но вся трудность вопроса заключается в том, что каждое из этих требований грешит отвлеченностью и что правильный выход заключается в отыскании *границ между личностью и государством*. Признание этой мысли составляет первый шаг той эволюции, которую мы должны теперь проследить.

¹ Bastiat. Harmonies économiques. 2-me ed. P., 1851. P. 10.

² Ibid. P. 5.

³ Ibid. P. 8.

⁴ Ibid. P. 3.

⁵ Ibid. P. 10.

⁶ Ibid. P. 4.

⁷ Ibid. P. 356. Cp. P. 536-543. Ch. XXI: Solidarité.

IV РАЗВИТИЕ В ИНДИВИДУАЛИЗМЕ НАЧАЛА СВОБОДЫ

Две линии учений, развивающих начала индивидуализма. Развитие начала свободы. Бен-жамен Констан; свобода индивидуальная и политическая. Токвиль; противоречие равенства и свободы. Вильгельм Гумбольдт; вопрос о границах деятельности государства. Осложнение проблемы свободы. Джон Стюарт Милль; протест против равенства во имя свободы. Выводы Константина Леонтьева. Демократизация европейских обществ и новые индивидуалистические искания. Обобщения Рихарда Гаманна. Взгляд Зиммеля. Начало индивидуальности в его отношении к общественным условиям жизни. Уравнение и обособление лиц. Сложность отношения между равенством и свободой. Нивелирующая роль высокой культуры. Отсутствие гармонии между личностью и окружающим ее культурным целым. Причины этого лежат не в строе правового государства, а в более глубоких условиях культурного развития.

Изложенные до сих пор учения соответствуют той стадии в развитии политических и экономических отношений, когда совершался процесс освобождения от старых стеснений, лежавших тяжелым гнетом на личности. Задача заключалась в том, чтобы создать новые формы жизни, способные ограждать личность от произвола и деспотизма, от стеснительной опеки, от старых неравенств. Правовое государство явилось разрешением этой задачи. Но по своему содержанию это была задача отрицательная. Сбросить старые цепи еще не значит создать новую жизнь. Это не значит также предохранить личность от новых цепей, которые могут быть наложены на нее ходом событий. Неудивительно, если дальнейшее развитие жизни породило новые теории, отвечавшие иным потребностям.

Те неравенства и стеснения, которые были прежде всего устранены правовым государством, имели характер юридический. Это были установления полицейского государства и переживания феодального быта. Но освобождая личность от старых юридических аномалий, новое государство, как это вскоре выяснилось, исполнило только часть своей задачи. И свобода, и равенство могли быть поняты шире, проведены далее, чем это представлялось в конце XVIII столетия. Последующая эволюция индивидуализма и заключается в дальнейшем развитии этих начал, вытекающих из понятия личности. Перед нами вырисовываются таким образом две основных линии, по которым совершалась эволюция индивидуалистической доктрины: одна из этих линий идет через идею свободы, другая — через идею равенства.

Оба ряда учений, которые нам предстоит теперь исследовать, ссылаются на Французскую революцию: одни находят, что, провозгласив начало свободы, она не довела до конца дела освобождения; другие утверждают, что, поставив перед собою начало равенства, она не завершила дела уравнивания. Политическая мысль XIX столетия не только оспаривала и защищала принципы революции: она также развивала и продолжала их. В этом отношении она представляет обильную сокровищницу идей, в высшей степени поучительных. Но, развивая и углубляя начала свободы и равенства, она обнаружила не только их естественное родство, но также и их различие. Те две линии учений, которые нам предстоит исследовать, представляют собою как бы два конца цепи, исходящих из единого центра: по мере своего продолжения, они удаляются от объединяющего их средоточия, чтобы разойтись в стороны; но, оставаясь внутренне объединенными, они должны обнаружить свою связь и подтвердить ее неразрывностью своего сочетания. Это сочетание остается необходимым при всяком дальнейшем продолжении обеих линий; но по мере их расхождения связь их приобретает новый характер: представление о той основной идее, из которой оба ряда учений берут свое начало, становится более широким и всеобъемлющим. Новое понимание равенства и свободы не могло быть согласено с тем прежним определением личности, которое столь исключительно и односторонне связывало ее с обществом и отрицало ее самобытное существо. Необходимо было выйти из рамок старой схемы и возвыситься к воззрению более широкому.

Я изложу сначала ту линию учений, которая идет через понятие свободы. Как мы увидим, дальнейшее развитие этого понятия тотчас же выдвигает вопрос о самобытном значении личного принципа и, таким образом, впервые ставит самую проблему личности. Прежде всего здесь необходимо остановиться на учении Бенжамена Констана.

В сочинениях Бенжамена Констана мы находим, наряду с признанием «благородной и великодушной цели», руководившей вождями «счастливой революции», стремление

подвергнуть критике революционную доктрину, указать ее односторонность и восполнить новыми определениями. Среди этих определений самым главным и существенным является новое определение личности. В своих «Началах политики» (1815), а затем в речи «О свободе древних по сравнению со свободой новых» (1819) Бенжамен Констан утверждает, что Руссо и его последователи поняли свободу узко и односторонне. Увлечшись античными образцами, они считали необходимым обеспечить для личности свободу политическую. Такова именно была свобода древних, которые не знали индивидуальных прав, у которых отдельный человек был в известном смысле потерян в народе, а гражданин — в государстве. Они довольствовались той свободой, которая выражается в политических правах. Напротив, у новых народов первой потребностью является личная независимость. Индивидуальная свобода — это истинная свобода, свобода политическая же является только ее гарантией. В качестве такой гарантии она необходима, но для того, чтобы ее установить, нельзя жертвовать личной свободой. Представители власти могут сказать: «Какова в основе цель ваших усилий, мотив ваших трудов, предмет ваших надежд? Не счастье ли? В таком случае предоставьте нам действовать, и мы дадим вам это счастье». «Нет, — замечает Бенжамен Констан, — не будем предоставлять им этого. Как бы ни была трогательна забота столь нежная, попросим власть оставаться в ее границах. Пусть она ограничится тем, чтобы быть справедливой; мы возьмем на себя быть счастливыми!» «Дело законодателя, — знаменательно заканчивает Бенжамен Констан, — не может считаться законченным, когда он дал народу спокойствие. Даже и тогда, когда народ доволен, остается еще многое сделать. Необходимо, чтобы учреждения завершали нравственное воспитание граждан».¹ Путь к этому заключается в том, чтобы, охраняя индивидуальные права и личную независимость граждан, учреждения привлекали их к общим делам.

Особенность воззрений Бенжамена Констана, как видно из приведенных отрывков, заключается в том, что он понял индивидуальную свободу как нечто само по себе ценное и вместе с тем отличное от свободы политической. Не одинаковое со всеми участие в политических делах, а личная независимость — вот что составляет основную потребность личности; политические права являются только средством к охране этой независимости. Понятие свободы, таким образом, двоилося, а вместе с тем представлялась и более сложной задача ее осуществления. Как политик, имевший ясное представление о конкретных условиях государственной жизни, Бенжамен Констан и в своей речи, и в общем сочинении о «Началах политики»² старался определить, с помощью каких средств может быть обеспечена личная свобода. Он указывал на представительный строй, на распределение властей, друг друга уравновешивающих, на развитие общественного мнения. Он искал условий, которые были бы способны удержать власть в должных границах, настаивая на том, что и в руках народа власть нуждается в ограничениях. Так схема Руссо о гармонии политической жизни, утверждаемой на принципе народовластия, подрывалась в корне. Задача политической жизни определялась так, что сразу становилась очевидной трудность ее осуществления, и Бенжамен Констан как бы еще более подчеркивал эту трудность заключительными словами своей речи «О свободе...», в которых он указывал на необходимость стремиться к нравственному воспитанию граждан, не ограничиваясь установлением среди них спокойствия и довольства.

В сочинениях Бенжамена Констана намечается вопрос, которому суждено было стать одной из самых основных тем политической литературы; это вопрос о границах государственной власти. В учениях, ранее нами рассмотренных, такого вопроса не могло возникнуть. Основному предположению о совпадении личного интереса с общим более соответствовали те упрощенные решения, которые мы рассмотрели выше: *все* отдать государству или *все* предоставить личности. У Бенжамена Констана нет таких упрощенных решений: задачи политики представляются ему гораздо более сложными, а пути ее более трудными, чем деятелям XVIII века. Но ему все же присущ известный оптимизм, связанный с твердой верой в развитие и торжество свободы.

Этой твердой веры мы не находим у другого, близкого к нему по духу политического писателя, — у Токвиля.

¹ *Benjamin Constant. Cours de politique constitutionnelle. Deuxieme edition par. Ed. Laboulaye. P., 1872. Tome II. P. 539 et suiv. Оcob. c. 547-560.*

² *Benjamin Constant. Cours de politique constitutionnelle. Deuxieme edition par. Ed. Laboulaye. P., 1872. Tome II. P. 558-560.*

Высокая оценка свободы, можно сказать страстная любовь к ней, роднит Токвиля с Бенжаменом Констаном. «Мне я любил бы свободу во все времена, — говорит он о себе, — но в то время, в которое мы живем, я склонен ее обожать».¹ Как Бенжамен Констан, он полагает, что дело освобождения, начатое революцией, должно быть завершено в сторону укрепления индивидуальной независимости и самобытности лиц. Но изучение политической жизни, как она складывалась в его время, все более утверждало его в мысли, что новое государственное развитие готовит свободе серьезные испытания. С тонким предчувствием грядущих судеб Европы Токвиль видел, что она идет к торжеству демократии. При этом он был убежден, что демократия более стремится к равенству, чем к свободе. «Я думаю, — пишет он в своей знаменитой книге, — что демократические народы имеют естественный вкус к свободе; предоставленные самим себе, они ищут ее, они любят ее и с горечью видят, когда их от нее удаляют. Но к равенству они имеют страсть горячую, ненасытимую, вечную, непобедимую; они хотят равенства в свободе, и если не могут его получить, они хотят его также и в рабстве. Они перенесут бедность, порабощение, варварство, но они не перенесут аристократии».² В этом стремлении к равенству во что бы то ни стало Токвиль видит опасность, от которой есть только одно действительное средство — свобода. Но развитие политических отношений ведет, по его мнению, не к увеличению свободы, а к усилению власти. Будущее демократии рисуется ему в виде своеобразного деспотизма, не похожего на деспотизм прошлых времен и тем не менее опасного. «Я хочу представить себе, в каком новом виде деспотизм мог бы явиться в мире, и вижу бесчисленную толпу людей подобных и равных, которые без отдыха хлопочут о том, чтобы доставить себе мелкие и посредственные удовольствия, способные наполнить их душу... Над этими людьми возвышается огромная и опекающая власть, которая берет на себя обеспечить им пользование жизнью и позаботиться об их судьбе... С каждым днем она делает менее полезным и более редким применение их свободной воли; она заключает действие воли в более тесные пределы и мало-помалу отнимает у каждого гражданина самую возможность располагать самим собою. Равенство подготовило людей ко всему этому; оно расположило их выносить это и часто даже принимать за благодеяние. Взявши таким образом в свои могущественные руки каждого человека и переделавши его по-своему, верховная власть простирает свое внимание на все общество; она покрывает его сетью мелких правил, сложных, подробных, однообразных, сквозь которые самые оригинальные умы и самые сильные характеры не могут пробиться, чтобы возвыситься над толпою... Я всегда думал, что этот вид рабства упорядоченного, мягкого и спокойного может скорее, чем это воображают, сочетаться с некоторыми из внешних форм свободы, и что он может установиться даже под сенью народного суверенитета».³

Так писал Токвиль в 1840 году. То, чего он опасается, это усиления государства, и его мысль обращается в ту же сторону, что и мысль Бенжамена Констана: необходимо ограничить государственную власть, ослабить централизацию, обеспечить больший простор местным органам, укрепить личную свободу. Он видит впереди большие затруднения, но не отчаивается за будущее: если демократия должна прийти, надо обратить ее на лучшие пути. Опасных последствий уравнивания надо избежать утверждением свободы, отстаивая дело освобождения против враждебных сил и противодействующих влияний.

Через одиннадцать лет после появления последних частей сочинения Токвиля вышла в свет книга Вильгельма Гумбольдта, посвященная вопросу о границах деятельности государства. Написанная еще в 1792 году, она не была в свое время обнародована (за исключением небольшого отрывка, помещенного в журнале Шиллера «Талия») и появилась в печати только в 1851 году. Едва ли следует признать случайным, что сам автор, после первых затруднений с изданием книги,⁴ отложил мысль об ее печатании. Хотя Гумбольдт впервые пришел к своим заключениям в связи с размышлениями о Французской революции,⁵

¹ *De Tocqueville. De la democratie en Amerique. T. II. 4-ae partie. Ch. VII.*

² *De la democratie en Amerique. T. II. 2-me partie. Ch. I.*

³ *De la democratie en Amerique, T. II. 4-me partie. Ch. VI.*

⁴ Об этих затруднениях рассказывается обычно во введениях к различным изданиям книги Гумбольдта. См., напр., введение к новому изданию в Reclam's Universal — Bibliothek. О них можно прочесть и в первом издании Cauer'a. См. также недавно появившийся русский перевод под ред. Лугинина.

⁵ Первое выражение политические идеи Гумбольдта получили в его письме, помещенном в 1792 г. в «Berlinische Monatsschrift» (Бистера) под заглавием: "Ideen über die Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlasst".

однако вопрос, им выдвинутый, очевидно ни ему, ни другим в то время не представлялся жгучим и настоящим. Так или иначе, его сочинение пролежало около 60 лет, прежде чем увидело свет, и тем не менее было встречено при своем появлении как свежее и новое слово.¹ Оно явилось как бы естественным продолжением того ряда мыслей, который был высказан Бенжаменом Констаном и Токвилем. Интересно отметить, что Вильгельм Гумбольдт, подобно Бенжамену Констану, начинает свой очерк также с различия между древними и новыми народами. Почти буквально совпадая в мыслях с французским писателем, он говорит: «Ограничения свободы в древних государствах... затрагивали как раз то, что составляет собственное существо человека, его внутреннее бытие; и потому все древние народы обнаруживают односторонность, которая производилась и поддерживалась большей частью почти повсюду введенным общим воспитанием и намеренно установленной общей жизнью граждан».² Гумбольдт находит, что в древности воспитывалась, по крайней мере, деятельная сила человека, чего нельзя сказать о новом времени. В противоположность древним народам, «у нас сам человек непосредственно менее ограничивается, скорее окружающая его обстановка заключается в более узкую форму, и потому кажется возможным начать борьбу против этих внешних оков при помощи внутренней силы». Ограничения свободы в наших государствах «имеют в виду гораздо более то, чем человек обладает, чем то, что он , есть». Но они не приводят в действие, как у древних, физическую, умственную и нравственную силу человека, хотя бы и в | одностороннем направлении, а навязывают ей в виде законов ! определенные идеи. Это подавляет энергию, которая представляет собою как бы источник деятельной добродетели и необходимое условие к высшему и более многостороннему развитию.³

Таким образом, по мнению Гумбольдта, сам человек, его внутреннее существо, «то, что он есть», в новое время не стесняется так, как в древности, но внешние условия не благоприятствуют его развитию, и это зависит от неправильного понимания государством своих задач. Подобно Бенжамену Констану, он становится на сторону тех, которые прежде всего имеют в виду «заботу о свободе частной жизни». Политический идеал и для него определяется в зависимости от индивидуальной основы личности. Но еще яснее, чем французский автор, Гумбольдт понимает эту основу как *оригинальность*, как *своеобразие силы и образования*. «Целью человека, которая предписывается ему не меняющимися склонностями, а вечным и неизменным разумом, является высшее и наиболее соразмерное развитие его сил в одно целое». Первое и самое необходимое условие для этого есть свобода, но сверх того необходимо еще и другое условие — разнообразие положений. Только при этих условиях может получиться своеобразие силы и образования людей, а «в этом в конце концов состоит все величие человека, и за это отдельный человек должен вечно бороться»... «Даже безжизненная природа, которая совершает свой всегда равномерный ход по вечно неизменным законам, самобытно развитому человеку представляется более своеобразной. Он как бы переносит в нее самого себя, и таким образом в высшем смысле верно то, что каждый всегда именно в той степени видит полноту и красоту вне себя, в какой сам обладает ими».⁴

Так определяет Гумбольдт существо и цель человеческой жизни. Но как же достигнуть этой высокой цели? В ответ на это он подвергает подробному разбору различные проявления государственной деятельности для того, чтобы начертать ей необходимые границы. Отмежевывая государству деятельность чисто внешнюю и отрицательную, устранив его вмешательство в жизнь граждан, возможно, думает он, создать свободу жизни и разнообразие жизненных положений — два необходимых условия для оригинального развития лиц. Заключительный параграф книги, посвященный вопросу о применении изложенной теории на практике, показывает, что Гумбольдт вполне сознавал трудность практического осуществления своих положений. «Для прекраснейших и наиболее зрелых плодов духа, — замечает он, — действительность никогда, ни в какое время не может быть созревшей; идеал должен всегда преподноситься душе творца как недостижимый образец. Эти основания указывают необходимость величайшей осторожности даже при

¹ По отзыву Лабула, "ce livre vieux de soixante ans etait une nouveaute".

² *Wilhelm v. Humboldt. Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. I Einleitung* (по изд. «Реклама», S. 20).

³ Ibid. S. 21.

⁴ *Wilhelm v. Humboldt. Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. I Einleitung* (по изд. «Реклама», S. 26).

осуществлении теории наименее сомнительной и наиболее последовательной». В конце концов, успеха реформ следует ожидать от действия самой человеческой природы, от действия внутренней силы человека. «Кто хочет испытать тяжелый труд искусно связать новый порядок вещей с существующим, тот никогда не должен терять из виду эту силу. Он должен прежде всего дожидаться полного действия времени на умы. Если бы он захотел идти напролом, он может быть и изменил бы внешнюю форму вещей, но никогда не преобразовал бы внутреннего настроения людей, которое опять перешло бы во все то новое, что было насильно ему навязано».¹

Эти мысли Гумбольдта представляют любопытнейший контраст к тому, что говорили и во что верили в конце XVIII века. Указание на внутреннюю силу человека, развития которой законодатель должен выжидать, представляет задачу общественных реформ в совершенно новом свете. Современники Гумбольдта были убеждены, что преобразование учреждений преобразит и человека. Он придает огромную роль действию учреждений, но первичный фактор усматривает в человеческой природе. Вся история представляется ему, с этой точки зрения, как «естественное последствие революций человеческой силы».

Мы видим, как перенесение анализа с государства на человека в связи с утратой веры в их естественную гармонию сразу осложнило политические перспективы. У Бенжамена Констана и еще более у Токвиля и Вильгельма Гумбольдта новое понимание личности отразилось на всем их представлении о ходе истории, задачах государства и средствах к их осуществлению. Желанная гармония общественных отношений скрывается для них в бесконечную даль будущего, что же касается настоящего, то, не ожидая от него установления естественной гармонии, они хотят, по крайней мере, установить твердые границы для избежания злоупотреблений.

Еще ярче этот — я сказал бы пессимистический — колорит лежит на более новом произведении этого рода, — я разумею появившийся в 1859 году трактат Джона Стюарта Милля «О свободе». Этот трактат хорошо известен своим красноречивым прославлением свободной личности, с которой Милль хочет снять все, что только может ее стеснять. Но эта «песнь песней» в честь свободы² скрывает в себе тоны разочарования и неуверенности, может быть, неясные для самого автора в их подлинном значении, но тем более для нас любопытные.

Кто знает руководящие идеи Токвиля и Вильгельма Гумбольдта, тот легко обнаружит следы их влияния в трактате Милля. Как и Гумбольдт, Милль ставит целью и личного, и общественного совершенствования самобытное и оригинальное развитие лиц. Подобно Токвилю, он имел перед собою опыт действия демократических учреждений и подобно ему он не чувствовал себя удовлетворенным результатами этого опыта: процесс развития нового государства оказывался стоящим в противоречии с тем пониманием личности, в котором Милль был укреплен влиянием родственных ему по духу писателей. Приблизительно в середине трактата «О свободе», в третьей главе, мы встречаем следующее интересное рассуждение. Указав, что Европа до сих пор прогрессировала благодаря проявлению в ней «необычайного разнообразия в характерах людей и ее культуры», Милль продолжает: «Но уже теперь она заметно утрачивает это благодетельное преимущество. Она несомненно приближается к китайскому идеалу уподобления людей друг другу. Токвиль в своем последнем выдающемся сочинении замечает, что французы наших дней имеют гораздо более сходства между собою, чем французы предшествовавшего поколения. То же замечание можно было бы сделать и по отношению к англичанам, но еще в более значительной степени. Вильгельм Гумбольдт указывает два условия человеческого развития, необходимых для того, чтобы сделать людей непохожими друг на друга, а именно свободу и разнообразие положений. Второе из этих двух условий в Англии постепенно исчезает. Внешняя обстановка, в которой живут как отдельные лица, так и целые классы общества, и которая способствует образованию их характеров, с каждым днем становится более и более однообразной. В прежнее время различные классы общества, различные округа, различные промыслы и ремесла находились, так сказать, в своих различных мирах; в настоящее же время они пребывают в значительной степени в одном и том же мире. Как бы ни были велики остающиеся донныне различия в положении людей, они ничтожны по сравнению с теми, которые существовали ранее. И это уподобление людей друг другу продолжает усиливаться. Все политические перемены нашего века способствуют этому, так как они

¹ Ibid. XVI. S. 194.

² Выражение Острогорского в сочинении: *La de'mocratie et l'organisation des partis politiques*. Т. I. P. 75. James Stephen называл книгу Милля «исповеданием религии свободы».

стремятся возвысить стоящих ниже и понизить стоящих выше. Но самым могущественным из всех условий, способствующих общему уравнию характеров, является твердо установившееся в Англии и других свободных странах влияние общественного мнения». Перечислив все эти условия, среди которых мы находим, между прочим, и распространение просвещения и улучшение средств сообщения, Милль заключает: «Сочетание всех этих причин образует собою такую массу влияний, враждебных индивидуальности, что нелегко предвидеть, будет ли она в состоянии отстоять для себя почву». И он приглашает интеллигентный класс проникнуться сознанием великого значения индивидуальности и отстаивать ее, пока еще не поздно, пока «еще многого недостает для окончательного торжества этого насильственного уравнивания всякой самобытности».¹

Я привел эту длинную выдержку из Милля ввиду ее исключительного интереса и значения. Прочтя ее, читатель невольно должен поставить вопрос: куда же идут Европа и человечество? Если «человек становится началом всего благородного и прекрасного не приведением к однообразию всего, что в нем есть индивидуального, а, напротив, развитием своих индивидуальных способностей»,² и если в настоящее время условия жизни становятся все более враждебными индивидуальности, то не следует ли заключить, что человечество сбилось с пути? Если Европа «несомненно постепенно приближается к китайскому идеалу» и уклоняется от разнообразия жизни, которому она до сих пор была обязана своим прогрессивным развитием, не грозит ли это упадком культуры и понижением расы? Сомнения и тревоги, которые могут возникнуть в данном случае, не только не рассеиваются в дальнейшем изложении Милля, но скорее усиливаются, так как никаких средств к исправлению постепенно ухудшающихся условий он не указывает. Последняя глава, говорящая о применении изложенных принципов, представляет лишь «немногие замечания ... относительно некоторых подробностей».³ Главный и основной вопрос, поставленный с такой I тревожной остротой и резкостью, так и остается неразрешенным. Повидимому, сам Милль не чувствовал всей силы поднимаемых им сомнений.

Опасность пришла, очевидно, откуда ее не ждали. Бенжамен Констан и Вильгельм Гумбольдт имели в виду стеснения, угрожающие свободе со стороны *государства*; Милль, поддержанный в своей мысли американскими наблюдениями Токвиля, усматривает возможность не меньших стеснений со стороны *общества*. Влияние общественного мнения он считал важнейшим из условий, препятствующих развитию индивидуальности. В 1859 году, когда Милль издал свой трактат, он мог уже судить, в какой мере устранение правительственной опеки разрешает вопрос об освобождении личности. Вместо полного достижения цели оказывалось, что из самого средства выросли новые препятствия. Ученик Бентама и сторонник той партии, которая проводила в Англии демократические реформы, Милль не решается назвать вещи своими именами, но для современного читателя ясно, что его трактат «О свободе» есть скрытый протест против демократизации учреждений и нравов.

В самом деле, вчитываясь внимательно в те выдержки, которые мы привели выше, мы должны заключить из разъяснений Милля, что общественное мнение, уравнивающее человеческие характеры, действует так только на почве «политических перемен нашего века, которые стремятся возвысить стоящих ниже и понизить вышестоящих». Если все люди в настоящее время «живут почти одинаковою жизнью» и все более уподобляются друг другу, то ведь это не более как результат демократического принципа. Понятно теперь, почему Милль, поставив вопрос о приближении Европы к китайскому идеалу, ничего на него не ответил и даже скрыл его остроту указанием, что еще не поздно поправить дело, если интеллигентный класс возьмется за это. За несколько лет до того, встревоженный перспективами, нарисованными Токвилем, Милль ждал, что этот «Монтескье нашего времени» укажет и выход из затруднений демократии. Не дождавшись «этого благодеяния» — если употребить его собственное выражение, — от французского писателя, Милль ухватился, как за якорь спасения, за пропорциональную систему Гера, увидев в ней прибежище индивидуальных прав. Однако его собственный анализ мог привести к заключению, что опасности для индивидуального развития коренятся глубже, чем в действии какой бы то ни было избирательной системы: они вытекают из общего процесса уравнивания лиц. В сущности, *во имя свободы Миллю приходилось протестовать против равенства*.

Мы видим здесь, как новое и углубленное понимание личности враждебно столкнуло в

¹ Mill. On Liberty. The second edition. L., 1859. P. 130-133.

² Ibid. P. 113.

³ Ibid. P. 168.

ней те два начала, которые со времени Французской революции считались совпадающими и гармонирующими друг с другом. Как было разъяснено выше, это совпадение проистекало из того, что в отдельных лицах бралось только то, что было в них равного, и для этого общего родового проявления человеческой воли требовалась свобода. Но это была свобода неполная, и как только ее определили в полноте ее значения, тотчас же увидели, что она не совпадает с равенством. Еще ранее Милль Токвиль пришел к заключению, что равенство и свобода могут противоречить друг другу. У Милля этот вывод являлся как результат высокой оценки, которую он делал индивидуальному началу личности. Он считал развитие индивидуальности высшей целью человечества и главным условием прогресса. Между тем демократические формы обнаруживали как раз обратное стремление в сторону уравнивания и уподобления людей друг другу. Милль остановился в недоумении перед этим духом века. Он утешал себя тем, что выход найдется, что дело еще как-нибудь уладится. Но дальнейшее развитие жизни показывало, что уравнивательные стремления не только продолжали расти, но и приносили с собой новые требования социалистического характера. Преемник Милля по духу и значению для английской философии Спенсер увидел себя вынужденным писать уже не «О свободе», а о «грядущем рабстве» и должен был снова противопоставить «человека государству».¹

На английской почве столкновение идей этого рода приводило к призывам, обращенным к интеллигентному классу, — крепко стоять за права индивидуальности. Твердая вера в непрерывность прогресса спасала английских мыслителей от полного отчаяния там, где казалось не было выхода. На родине своей Милль дождался только мелочной и старомодной критики Джемса Стифена, утверждавшего, что «свобода и равенство большие слова для малых вещей»,² и действительно сведшего эти великие лозунги к будничной прозе их практического применения. Но в том месте, где английские традиции заставили и Милля, и Стифена остановиться и поставить точку, недисциплинированный ум русского писателя сделал выводы, для которых он мог бы найти некоторое подкрепление в трактате Милля «О свободе». «Самый крупный, единственный крупный мыслитель из консервативного лагеря».³ Константин Леонтьев свое преклонение перед индивидуальным разнообразием жизни и перед «исключительным, обособленным, сильным и выразительным развитием характеров» претворил в формулы безграничного эстетизма и «безумного реакционерства». При всем «безумии» этих крайних формул их легко связать, однако, с мягкими тонами Милевского скептицизма. Недаром же Леонтьев сочувственно ссылается на английского мыслителя: «У Дж. Стюарта Милля, — пишется, — целая книга («Свобода») посвящена той мысли, что *однообразие людей убийственно для человеческого духа*. В этой книге (как и вообще у Милля) много неосновательного и непоследовательного; но там, где он так зло смеется над ничтожными нынешними людьми, „носящимися с какой-нибудь гуманитарной безделушкой, имеющей целью сделать всех людей схожими“, он великолепен и прав».⁴ Ссылка на Милля, как можно судить из приведенного места, не отличается большой точностью выражений, но связь тут существует прямая, несомненная. В самом деле, если прежнее разнообразие жизни было так хорошо и если, как говорил Милль, ущерб индивидуальному развитию проистекает от уравнивания людей, а уравнивание людей зависит от уравнивательных реформ, то не следует ли признать эти реформы противоречащими основной задаче человечества? Константин Леонтьев и делает этот вывод: «эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу

¹ *Spencer. The Man versus the State* (1884).

² *James Fitzjames Stephen. Liberty, Equality, Fraternity*. London, 1873. P. 253: "Equality, like liberty, appears to me to be a big name for a small thing". В частности, по вопросу об оригинальном развитии лиц см. р. 42-48. Под заманчивым заглавием книга Стифена скрывает в себе лишь пространный разбор сочинения Милля «О свободе» и его теории утилитаризма с небольшими прибавлениями, стоящими в связи с темой. Английские писатели склонны преувеличивать значение книги Стифена, см. напр. *Dicey. Law and Public Opinion in England*. London, 1905. P. 425. Note 1. Для иноземного читателя трудно разделить эту местную оценку.

³ См.: Бердяев. К. Леонтьев — философ реакционной романтики // *Sub specie aeternitatis*. СПб., 1907.

⁴ *К. Леонтьев. Восток, Россия и Славянство*. Москва, 1885. Т. II. С. 214. Ср. с эт. т. I, с. 220, где Леонтьев говорит о «расшаркивающихся перед мнением большинства» (перед тем, что Милль зовет "la mediocrite collective").

развития».¹ Разрушая неравенство и разнообразие положений, эгалитарно-либеральный процесс создает «смесительное упрощение, настоящие характеры тут гибнут»; в «исполинской толчее, всех и все толкущей в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы», вырабатывается «средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей, тоже спокойных». Это «сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и все к одному знаменателю»². Леонтьева не смущает возможное возражение, что отвергаемый им процесс уравнивания уносит с собой старые несправедливости, сословные различия, деспотизм. *«Для развития великих и сильных характеров, — смело заявляет он, — необходимы великие общественные несправедливости, т. е. сословное давление, деспотизм, опасности, сильные страсти, предрассудки, суеверия, фанатизм и т. д., одним словом, все то, против чего борется XIX век»*.³ Но дух времени силен, Леонтьев с горечью это сознает: «все изящное, глубокое, выдающееся чем-нибудь, и наивное, и утонченное, и первобытное, и капризно-развитое, и блестящее, и дикое одинаково отходит, отступает перед твердым напором этих серых средних людей».⁴ Леонтьев страстно мечтает «о поругании идеала всеобщего равенства», и если нельзя спасти Запад, он хочет, по крайней мере, сохранить Россию: «надо подморозить хоть немного Россию, чтоб она не гнила».

Милль не мог прочесть выводов русского консерватора, чтобы прийти в ужас от того поворота мысли об индивидуальном развитии, который придал ей Леонтьев. Но и возможность такого поворота, и беспомощное недоумение Милля перед результатами уравнительного процесса заставляют проверить основные посылки получившихся заключений. Если действительно процесс развития правового государства приводит к остановке культуры и к прекращению индивидуального развития, то ведь это означает полное банкротство эгалитарно-либерального прогресса. Тут есть над чем задуматься, тем более что все народы идут этим путем по некоторому непреложному закону. Можно, конечно, подобно Леонтьеву, обращать взор назад, к разнообразию средневековой жизни, или же мечтать о новом общественном строе в духе Ницше или Ренана, с простором или властью для сверхчеловеческих натур и преобладающих умов. Но то и другое предполагает возможность уйти от того времени, в котором мы живем, от той эволюции, которая развертывается перед нами. И если бы Милль был прав, то, принимая его выводы и признавая неотвратимый ход событий, оставалось бы только вместе с ним беспомощно недоумевать или же бежать от надвигающегося однообразия в замкнутое уединение самобытного совершенствования. Однако прав ли был Милль?

Первое соображение, которое невольно возникает при обсуждении этого вопроса, состоит в следующем: не поспешил ли Милль с своими заключениями относительно результатов уравнительного процесса? Ведь он наблюдал, в сущности, лишь начало этого процесса, дальнейшие судьбы которого были скрыты в тьме будущего. Теперь, полвека спустя после того как писал Милль, мы можем сказать, что последствия демократизации европейских обществ далеко не соответствуют его ожиданиям. Вместо упадка индивидуализма Европа пережила за это время новый его расцвет. Как раз в последние десятилетия наряду с прогрессирующим уравниванием жизни всюду ярко обнаруживались тенденции к индивидуализации и обособлению, принимавшие порою крайние и резкие формы. Еще Рихард Гаманн в своей замечательной книге об импрессионизме изобразил, как именно в наше время импрессионизм, это типическое выражение индивидуалистических исканий, является господствующим стилем не только в искусстве, но и в жизни вообще, в ее крупных и мелких проявлениях.⁵ Габриель Сеайль отметил другую форму этих проявлений, которая представлялась ему как одно из самых серьезных заблуждений нашего времени —

¹ Ibid. Т. I. С. 144.

² Ibid Т. I. С. 144

³ Ibid. Т. II. С. 215.

⁴ Ibid. Т. II. С. 219.

«беспокойство не думать так, как все, манию быть отличным от других (d'être différent), пустую аффектацию оригинальности».¹ Мания и аффектация, которые бросаются в глаза французскому писателю, представляют собою, однако, лишь обратную сторону того стремления к индивидуализации, которое Гаманн так хорошо изобразил в систематическом и обобщающем изложении. Тот из философов наших дней, на котором по преимуществу лежит печать современности — я говорю о Зиммеле — со свойственным ему тонким пониманием веяний времени показал, что именно во второй половине XIX столетия и с особенной яркостью у Ницше возрождается и живет то понимание личности, которое встречается еще у Гете, Шлейермахера и романтиков и которое может служить философским выражением ярких индивидуалистических стремлений. Это понимание выражается в требовании, чтобы лица, освобожденные от традиционных связей, развивали свою самостоятельность и далее, в сторону отличия друг от друга, так чтобы каждый осуществлял свой собственный идеал, не равный никакому другому. В основе этого понимания личности лежит представление о ее незаменимости и своеобразии.² И следует ли удивляться тому, что в свое время, в эпоху общественных различий и разграничений Руссо и Кант подчеркнули в понятии личности момент равенства, тогда как Ницше в противовес торжеству уравнительного принципа снова выдвигает момент свободы, своеобразия, оригинальности? Милль не ожидал, что из самого процесса уравнивания возродится жажда индивидуальности и что этот процесс даст новые поводы к ее высшему расцвету.

Но чем более ценим мы индивидуальность и сознаем ее значение, тем более мы должны признать невозможным, что какие бы то ни было формы жизни, демократические или иные, ее обесценят и сотрут. Ведь в конце концов проблема индивидуальности коренится не в культурном или общественном проявлении личности, а в глубине ее собственного сознания, в ее моральных и религиозных потребностях. «На вечность, на абсолютность, на непреходящее значение» притязает не родовое существо человека, а «та единственная в своем роде, незаменимая, абсолютно неповторяемая личность, которая только однажды на какой-нибудь момент промелькнула в истории».³ Заглушить этот неистребимый корень личности, погасить этот внутренний свет, который не только освещает, но и живет человеческую душу, не в силах никакие формы общественности. Стремление быть самим собою, быть верным своему внутреннему идеалу, голосу своей души, своей совести есть то, что составляет драгоценнейшее достояние человека; и это достояние не может быть ему заменено никакими удобствами и преимуществами внешнего положения, уравнивающего его с другими.⁴ Более того: в этом стремлении к индивидуализации, которое, по существу, есть и стремление к обособлению, заключается известное противоречие с духом равенства. И не только в отношении к другим, но и в пределах своего собственного существования человеку свойственно стремиться к неравенству, стремиться к тому, чтобы превзойти не только других, но и себя, чтобы, поднимая выше свой идеал, стать неравным, высшим сравнительно с тем, чем был ранее. В отношении же к другим одно стремление быть самим собою не означает ли то же, что быть иным и неравным с другими? Неравенство этого рода, проявляющееся не в искусственном возвышении одних лиц над другими, а в естественном отличии их друг от друга, не может быть искоренено. В этом смысле Заговор равных во

⁵ *Richard Hamann*. Der Impressionismus in Leben und Kunst. Köln, 1907. См. особ. главы V (Die Philosophie des Impressionismus und das impressionistische Denken), с. III, и главу VI (Ethik und Formendes Lebensim Impressionismus), с. 149. Общее определение связи импрессионизма с индивидуализмом см. S. 121.

¹ *Gabriel Seailles*. Les affirmations de la conscience moderne. 3-me edition. Paris, 1907. P. 183.

² *Simmel*. Kant. Leipzig, 1904. S. 178-181. Я мог бы сослаться здесь еще и на объективного критика основных понятий современности *Рудольфа Эйкена*, также выдвигающего понятие творческой личности как требование времени. См. его *Die Grundbegriffe der Gegenwart*. Leipzig. 1893. S. 205.

³ Слова *С. Н. Булгакова* в его брошюре о Марксе.

⁴ Новейший поборник индивидуализма *Палант* приходит к тому же заключению на основании предположения о психологической неистребимости индивидуалистических стремлений (*Revue philosophique*. T. 63 (1907). P. 365, статья "Anarchisme et individualisme". Etude de psychologie sociale).

время Французской революции, стремившихся, опираясь на учение Бабёфа, «снести все до основания, лишь бы остаться при одном

равенстве»¹, был заговором против человеческой природы. Когда хотят путем принуждения подвести всех под один уровень, тут замышляется борьба не только с несправедливыми неравенствами, но и с идеей индивидуальной свободы. Однако, в условиях современной политической жизни и в основах демократического устройства нет подобного угрожающего противоречия с идеей индивидуального развития лиц. Вообще говоря, борьба с резко выделяющимися мнениями и с резкими проявлениями индивидуальных характеров более относится к первобытным обществам и к патриархальным государствам, чем к демократическим. Опасность для индивидуальности может угрожать здесь скорее со стороны общественного мнения, чем в виде принудительного действия власти. С идеальной точки зрения именно общества наиболее развитые и свободные должны вмещать в себе наибольшее количество естественных индивидуальных различий. С идеей таких обществ мы связываем представление о высшем разнообразии, в котором отдельные члены являются не количественным повторением одного и того же типа, а качественным сочетанием многообразных различий. В таком обществе все необходимы для каждого и каждый для всех, и своеобразное развитие индивидуальных особенностей только усиливает нравственное единство целого, вместе с тем возвышая и его своеобразие и оригинальность в отношении к другим союзам. «Равенство не есть тождество», — говорит современный сторонник эгалитарных идей Бугле. «Формула логических требований уравнительного принципа есть пропорциональность, а не единообразие». «Уважение к человеческому роду уничтожает уважение к касте, а не к личности. В этом смысле индивидуализм есть господствующий элемент эгалитаризма».² Когда во имя равенства уничтожаются старые различия, когда ломаются вековые преграды между сословиями и происходит общее сближение и уравнивание всех на почве права, это уничтожает лишь искусственно закрепленное разнообразие жизни, а не возможность естественной индивидуализации. Бердяев очень верно заметил в ответ Леонтьеву, скорбевшему об утрате прежних различий: «Демократизм и социализм — лишь способ выявления истинной, надисторической мистической аристократии, так как способом этим искореняется ложная, случайно-историческая, позитивная аристократия». Леонтьев романтически не понимал, как можно предпочесть сапожника жрецу или воину, но ведь беда в том и заключается, что исторический жрец или воин слишком часто бывал сапожником в самом подлинном смысле этого слова, а у исторического сапожника бывала душа рыцаря. Политический и социальный демократизм есть способ устранить те позитивные, политические и экономические преграды, которые закрепляют, и отнюдь не мистически закрепляют, за сапожниками положение воинов и жрецов, а за истинными воинами и жрецами — положение сапожников».³

Не следует однако упрощать отношения между идеями равенства и свободы, впадая в старые ошибки теории XVIII века. Было бы преувеличением думать, что индивидуальная свобода и расцветает именно в демократии, подобно пышному цветку, привольно распускающемуся на родной почве. Отношение тут гораздо более сложное, и если мы отметили, что между демократическим уравниванием и индивидуальным развитием нет взаимоисключающего и коренного противоречия, это не значит, чтобы между ними не было известного контраста. Мы сказали, что уравнивание открывает возможность проявления индивидуальных различий, но эта возможность есть чисто отрицательная, состоящая в устранении старых гнетущих препятствий, а не в создании новых благоприятствующих условий. И если действительно, как мы заметили выше, индивидуализм и жажда индивидуальности являются основными чертами нашего времени, то не следует ли видеть в этом скорее проявление закона контрастов, чем результат положительного действия

¹ Слова из «Манифеста Равных», см. в рус. издании: *Бабеф. Учение равных*. Редакция Альбера Тома. Перевод Ю. Стеклова. СПб. (без обозначения года). С. 75.

² *Bougie. Les idees e'galitaires*. Paris, 1899. P. 25-26.

³ *Бердяев. Sub specie aeternitatis*. P. 332.

демократических учреждений?

Тот же Зиммель, который в своем исследовании о социальной дифференциации так удачно разъяснил, что учение о равенстве всех людей прекрасно уживается с индивидуализмом,¹ в другом месте показал, что развитие индивидуальных качеств в более развитой среде совершается не только в силу представленной для каждого равной возможности проявить свои особые свойства, но и в противовес процессу общего уравнивания. Согласно учению Зиммеля, ход общественного развития можно изобразить в следующем виде. Первоначальные ступени общественной жизни представляют собою небольшие круги, замкнутые в себе и обособленные от других, открывающие своим членам только небольшое и узкое поле для развития личных качеств. Самосохранение таких обществ требует строгого ограничения и единства, вследствие чего они не могут допускать свободного и своеобразного развития отдельных лиц. Численный и пространственный рост общества, сопровождающийся повышением уровня его жизни, ослабляет их внутреннее единство и уничтожает прежнюю замкнутость при помощи установления связей с другими обществами; вместе с тем и отдельные лица получают большую свободу для проявления индивидуальных качеств, что вызывается и прогрессирующим разделением труда в развивающемся обществе. Чем меньше общественный круг, тем теснее предел его отношения к другим, тем более следит он за поведением, жизнью, мыслями отдельного лица, тем скорее индивидуальная своеобразность способна разрушить рамки целого. В более широких и развитых общественных кругах не только ослабляется этот надзор, но создается возможность искания новых путей для личности, ввиду растущей дифференциации жизни. Человек становится более свободным, и повышающаяся сложность общественных отношений обещает ему впереди возможность дальнейшей индивидуализации.² Такова основная схема Зиммеля, открывающая весьма оптимистические перспективы в будущем. Однако он должен был дополнить ее одним весьма существенным разъяснением. По мере роста культуры и повышения духовного содержания и богатства общественной жизни, личность находит перед собою не только большую возможность для своего индивидуального развития, но также и значительные затруднения к проявлению и утверждению своих индивидуальных качеств.³ Зиммель делает очень любопытное замечание относительно Древних Афин, что «чрезвычайная подвижность и беспокойность, которая только и придавала своеобразную красочность афинской жизни, объясняется, быть может, тем, что народ, состоящий из необычайно развитых в индивидуальном направлении личностей, боролся против постоянного внешнего и внутреннего давления со стороны обезличивающего малого города».⁴ Но одно характерное разъяснение приходится сделать и относительно современных больших городов, этих центров новейшей культуры: и в их строе, втягивающем всех в общее русло жизни и подавляющем личность избытком своего внутреннего содержания, есть свои элементы обезличения. Как красиво выражается Зиммель, отдельное лицо «стало пылинкой перед огромной организацией предметов и сил, которые постепенно выманивают из его рук весь прогресс, все духовные блага и все ценности, переводят их из формы субъективной жизни в чисто объективную». «Здесь, в зданиях и учебных заведениях, в чудесах и комфорте преобладающей пространством техники, в формах общественной жизни и внешних государственных установлениях сказывается такое подавляющее избытие кристаллизованного обезличенного духа, что перед ним личность, можно сказать, совсем бессильна. Жизнь для нее становится, с одной стороны, бесконечно легкой, так как ей отовсюду напрашиваются возбуждения и интересы. Но с другой стороны, ее жизнь слагается все более и более из безличного содержания и материала, которые стремятся подавить

¹ *Simmel. Uber sociale Differenzierung. Cap. II.*

² Эти положения развиваются в той же статье: "Uber sociale Differenzierung".

³ *Ibid.* S. 198 (рус. пер. С. 128).

⁴ *Ibid.* S. 204-205 (рус. пер. С. 134).

специфически личную окраску и оригинальность, так что для спасения этого личного необходимы величайшая своеобразность и особенность».¹

Нельзя было лучше изобразить нивелирующую роль высокой культуры со свойственным ей богатством «кристаллизованного и обезличенного духа», но вместе с тем становится ясным, что жажда индивидуальности должна отстаивать здесь себя против возрастающей сложности жизни. Становится ясным, почему проповедники крайнего индивидуализма и в особенности Ницше, питавший ненависть к большим городам, так страстно любимы именно жителем больших городов как «вестники и освободители его неудовлетворенной тоски».²

Тонкий и блестящий анализ, произведенный Зиммелем, дает нам новые основания утверждать, что отношение между равенством и свободой, между процессом общего уравнивания и процессом индивидуального обособления представляется чрезвычайно сложным. Мы не скажем теперь, как говорил в свое время Милль, что уподобление лиц друг другу грозит утратой индивидуальных различий, и скорее согласимся с Фулье, утверждавшим, что приближается время, когда «возрастающие сходства не будут препятствовать возрастающим различиям».³ Несомненно, как это доказывают современные социологи,⁴ что равенство и различие в известном смысле поддерживают друг друга, поскольку отдельные лица, различные по своим качествам и способностям, лишь тогда сплавляются и объединяются теснее, когда они уравниваются в своем общественном положении. Разделение труда делает все различия одинаково необходимыми для жизни целого, а это приводит и к их социальному уравниванию. Но независимо от этой хорошо установленной социологической истины, справедливым является и другое, не менее хорошо проверенное наблюдение, что освобождение личности, совершающееся параллельно с ее уравниванием, в условиях прогрессирующей культуры встречает для себя не только облегчения, но и помехи. Вследствие этого, как мы сказали выше, развитие индивидуальности совершается здесь не только в результате возрастающих культурных влияний, но и в противовес им, в противоречии с их нивелирующими тенденциями. Индивидуальность не заглушается и не может быть заглушена уравнительными нормами. Но вместе с тем она не может найти себе и полного удовлетворения в благах уравнительной культуры и правового государства. Между личностью и окружающим ее культурным целым нет того совпадения, той гармонии, в которые так верили в XVIII веке. И понятно, что личность ищет выхода своей «неудовлетворенной тоске» в моральных и религиозных исканиях, в эстетических впечатлениях и философских созерцаниях, в утопических мечтаниях о новом строе жизни. Что может дать государство взамен этих стремлений? Какую декларацию прав, какие гарантии личности оно может придумать, чтобы утолить этот внутренний огонь неудовлетворенных надежд? Оно может предложить личности легкость и свободу жизни, которые даются хорошими учреждениями; оно может создать для ее пользования те богатства «кристаллизованного безличного духа», о которых говорит Зиммель. Но предохранить ее от нивелирующего влияния культуры и помочь ей беспрепятственно и свободно утверждать свою индивидуальность государство тем менее в силах, что процессы индивидуализации и нивелирования в своих глубочайших основах коренятся в общих условиях культуры: от государства зависит только снять с пути этого процесса искусственные преграды. Бороться с культурой, которая в одно и то же время и поднимает личность, и уравнивает ее с другими, и освобождает ее, и прочнее связывает с

¹ См. Die Grosstädte und das geistige Leben // Die Grosstadt. Dresden, 1903. (Издание Gehe-Stiftung); рус. пер. в издании библиотеки «Просвещения». СПб., 1905.

² См. Die Grosstädte und das geistige Leben // Die Grosstadt. Dresden, 1903. (Издание Gehe-Stiftung), S. 204.

³ См. ссылку у Bougie. Les idées égalitaires. P., 1899. P. 166. Note 2.

⁴ Кроме Зиммеля, мы можем сослаться здесь также на Тарда, Дюркгейма и Вугле. См. особ.: Bougie. Les idées égalitaires. P. 144-149. О Тарде см. у Schatz. L'individualisme économique et social. P. 465-466.

своим «объективным безличным духом», государство не властно.

Было бы странно негодовать на правовое государство, если оно не совершает сказочных превращений, создающих из человеческой жизни блаженство рая. Однако нельзя не заметить, что обещания, с которыми оно явилось в свет, оказались неосуществимыми мечтами. Но когда мы ясно представляем себе причину этих неосуществившихся мечтаний, для нас становится также ясной и безусловная ложность взглядов, ищущих спасения в прошлом, и полная несбыточность надежд, предрекающих счастливую гармонию в будущем. Те и другие стоят на почве утопий, чуждых действительного анализа условий культурного развития, и на правовое государство возлагают грех культуры, если только можно назвать грехом противоречивую сложность путей человеческого развития, которую философия более мужественного поколения обозначала как развитие через противоречия, как борение духа с самим собою.

V

РАЗВИТИЕ В ИНДИВИДУАЛИЗМЕ НАЧАЛА РАВЕНСТВА. НОВЫЙ АНГЛИЙСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ

Прежнее понимание равенства. Равенство и свобода в их взаимоотношении. Равенство материальное. Учение Бабефа и его последователей. Возражение Прудона. Новый английский либерализм. Отзыв Асквита. Сущность перемены; новое понимание свободы и равенства. Статьи Этерлей-Джонса и Джорджа Росселя о новом либерализме. Момент зарождения нового течения. Программа социальных реформ в либеральном министерстве 1892-1895 гг. Розбери и Асквит как лидеры нового течения. Исторические прецеденты; указания Дайси, Гобгауза, Бенна. Изложение оснований современного либерализма в книге Самюэля. Разрыв с прежней индивидуалистической доктриной. Равенство исходного пункта и право на достойное человеческое существование. Старые взгляды. Воззрения Б. Н. Чичерина. Затруднительность точного определения понятий равенства исходного пункта и возможности наилучшей жизни. Новая программа либерализма обозначает новую стадию в развитии правового государства. Сложность новых задач либеральной программы. Идея воспитания. Утверждения Гальдена

Мы проследили тот кризис, который суждено было пережить индивидуализму, когда он последовательно развил требования, вытекавшие из *понятия свободы*. Оказалось, что в глубине этого понятия лежат ожидания и надежды, несоизмеримые с возможностями, открываемыми для личности государством, что между личностью и государством нет полной гармонии. Индивидуализму пришлось сузить с этой стороны свои требования, ограничив свои политические притязания пределами достижимого и перенести свои более глубокие стремления в область личного совершенствования.

Но не менее серьезный кризис ожидал индивидуализм и с другой стороны — со стороны последовательного проведения *начала равенства*. И в этом отношении индивидуализму пришлось видоизменить свои требования и прийти к совершенно новой политической программе. Еще в 1882 году в книге Б. Н. Чичерина «Собственность и государство» понятие равенства излагалось в том виде, как оно понималось в конце XVIII века — в смысле равенства перед законом, и всякое расширение этого понятия объявлялось безусловно ложным и недопустимым. В начале восьмидесятых годов прошлого века можно было еще, пожалуй, спорить о возможности такого расширения, свободно состязаясь в области отвлеченных предположений; но в настоящее время мы имеем дело не с отвлеченными теориями, которые под именем «праздных фантазий» так сурово критиковал наш знаменитый ученый, а с совершившимися фактами. Как раз в тех странах, которые явились для Европы очагами политического воспитания и гражданской свободы, — в Англии и Франции — крушение старого либерализма, не признававшего иного равенства, кроме формально-юридического, есть событие, к которому можно относиться так или иначе, но которое, как всякое событие, имеет то бесспорное преимущество, что в качестве реального и признанного жизнью явления, оно не может быть причислено к «праздным фантазиям». Я хочу изложить теперь то изменение индивидуализма, которое вытекает из нового понимания начала равенства. Но прежде чем перейти к конкретным фактам новейшего времени, необходимо выяснить некоторые общие положения и упомянуть о фактах более ранних, явившихся предвестниками кризиса, совершившегося позднее.

Равенство, как и свобода, вытекает из понятия личности. Оба эти начала одинаково предполагаются представлением о личности, как абсолютной ценности, имеющей безусловное нравственное значение. Во имя этого безусловного значения мы требуем для человека *свободы*, и так как в *каждом* человеке мы должны признать эту высшую нравственную сущность, мы требуем в отношении ко всем людям *равенства*. Как справедливо замечает Ренувье, с точки зрения чисто моральной между свободой и равенством существует необходимое соотношение: «Люди не могли бы быть свободными, если бы они не были равны, как не могли бы также, если бы не были свободны, достигнуть равенства, которое предполагает в них сознание собственного достоинства и уважение к

достоинству другого».¹ Но если справедливо, что свобода и равенство — понятия соотносительные, то их никак нельзя признать совпадающими. В области чисто отвлеченных определений родство этих понятий очевидно, но при ближайшем конкретном развитии их тотчас же обнаруживается их расхождение. Личность, для которой мы требуем свободы, не есть только отвлеченная, общечеловеческая сущность, она есть вместе с тем и особенность, индивидуальность, несходная с другими. В целостном понимании личности оба эти момента одинаково важны, ибо только в совокупности своей они раскрывают представление о личности как самобытном творческом центре нравственных определений. Именно такое представление о личности возвышает и значение принципов равенства и свободы как основных условий морального существования личности. Без свободы развитие нравственной самобытности немыслимо. С другой стороны, и равенство потому особенно важно, что *каждый* человек представляет собою индивидуальность с характерными особенностями, ни у кого другого не повторяющимися в данном сочетании и соотношении.² Но тут же, в этом конкретном понимании личности, заключается и корень расхождения принципов равенства и свободы. Как мы показали ранее, последовательно проведенное понятие индивидуальности сталкивается с принципом всеобщего уравнивания, точно так же как последовательное развитие понятия равенства встречает преграду в требовании индивидуализации. Безграничное развитие свободы привело бы к всеобщему неравенству; безусловное осуществление равенства имело бы своим последствием полное подавление свободы. Оба эти понятия должны быть, очевидно, сведены к высшей норме, в которой они должны найти свое примирение. В этом заключается вся трудность вопроса.

Мы видели выше опыт такого примирения в доктрине Руссо и следовавших за ним мыслителей. Свобода и равенство были сведены к понятию политической свободы, которая была определена как равенство всех перед законом. Свобода, как и равенство, понималась тут в смысле формально-юридическом и отрицательном; закон предоставлял всем равенство в проявлении свободы, уравнивая их в признании этой свободы и уничтожая все ограничения, противоречащие равенству прав. Эти начала были провозглашены в Декларации прав и закреплены в Конституции 1791 года. Однако еще в XVIII веке понятию о равенстве как о равноправии было противопоставлено иное представление, вытекавшее из требования равенства материального. Наиболее яркое выражение это представление нашло себе в учении Бабёфа и его последователей, составивших заговор для проведения своих мыслей в жизнь. Требуя безусловного материального равенства, бабувисты считали необходимым, чтобы у всех были равны не только имущественные условия, но и умственный уровень. С этой целью признавалось необходимым свести к наименьшей мере все потребности — как материальные, так и умственные — и, установив одинаковый для всех уровень жизни, устранить все, что его превышает. Как выражался Манифест Равных, они хотели «осуществить равенство под кровлей домов» и «снести все до основания, лишь бы остаться при одном равенстве». «Пусть погибнут, если это нужно, — говорилось в Манифесте, — все искусства, лишь бы у нас осталось действительное равенство».³

Трудно представить себе более полное проведение начала равенства; но здесь же становится ясным и совершенное противоречие такого одностороннего понимания этого начала с требованиями личности. Как справедливо замечал впоследствии Прудон, в коммунистическом устройстве, принудительно осуществляющем начало равенства, «человек, откидывая свое я,

¹ ¹ См. *Renouvier*. Science de la morale. Nouvelle édition. Paris, 1908. Т. II, Р. 145. Note. Иного взгляда держится *Entile Faguet* в своей остроумной, но односторонней книге "Le libéralisme" (Paris, 1903), верной традициям старого академического индивидуализма: "L'égalité est l'ennemie intime de la liberté, parce que tous les exercices de la liberté genent l'égalité" (Р. 230). Это преувеличенный вывод из односторонних наблюдений, заключающий в себе лишь очень малую долю истины. Ренувье дает гораздо более широкое определение, когда говорит, что необходимое соотношение равенства и свободы может сопровождаться антагонизмом в их практических применениях.

² См. *Simmel*. Über soziale Differenzierung. S. 56. Зиммель думает даже, что представление о всеобщем равенстве психологически не может иначе образоваться, как при помощи ясного сознания сущности и достоинства индивидуальности.

³ См. цитированный выше Манифест Равных в русском переводе Ю. Стеклова. Более подробно о заговоре Бабёфа: *Чичерин*. Собственность и государство Ч. I. С. 249.

свою самопроизвольность, свой гений, свои привязанности, должен почтительно уничтожиться перед величием и непреклонностью общины... Коммунизм есть притеснение и рабство. Человек согласен подчиниться закону долга, служить отечеству, оказывать услуги друзьям, но он хочет трудиться над тем, что ему нравится, когда ему нравится и сколько ему нравится, он хочет располагать своими часами, повиноваться только необходимости, выбирать своих друзей, свои досуги, свою дисциплину, оказывать услуги по собственному усмотрению, а не по рабской обязанности. Общине имуществ существенно противоречит свободному употреблению наших способностей, самым благородным нашим наклонностям, самым заветным нашим чувствам... оно насилует автономию совести и начало равенства; первую — подавляя самопроизвольность ума и сердца, свободу в действии и в мысли; второе — награждая равенством благосостояния труд и лень, талант и глупость, наконец, даже добродетель и порок».¹

Эти замечательные слова Прудона, представляющие едва ли не самое сильное, что было сказано в литературе против принудительного материального равенства, останутся навсегда классическим выражением истинного чувства индивидуальной свободы, восстающего против принудительного подведения всех под одну мерку. Мы не будем обсуждать здесь коммунистическую утопию бабуистов, и если мы коснулись ее, то только для того чтобы показать то понимание равенства, которое действительно подрывает самые корни индивидуализма и уничтожает идею личности. Однако в одностороннем и крайнем выражении у Бабёфа и его сторонников сказалось сознание, что одного формального равенства недостаточно, что во имя справедливости необходимо дальнейшее расширение этого принципа. Но в каком направлении и в каком смысле? Если бы действительно всякое превышение формального равноправия неизбежно влекло за собою крайности коммунизма и подавление свободы, тогда следовало бы признать неотразимой критику сторонников старого индивидуализма, пример которой мы находим у Чичерина. Однако возможно утверждать, что именно с точки зрения индивидуализма, последовательно проведенного, и не в целях отрицания свободы, а во имя ее утверждения, необходимо требовать дальнейшего развития принципа равенства. Говоря это, я высказываю не личные взгляды и не субъективные мнения: в данном случае я стою на почве реальных явлений жизни. Старый либерализм именно в тех странах, где он получил свое классическое выражение, в настоящее время отошел в область преданий; он «умер и погребен», как выразился о нем Бугле.² А на место его вступил новый либерализм, который не только предлагает, но и практически осуществляет те самые начала, которые ранее считались праздными фантазиями. Мы перейдем теперь к изложению этого перелома в либерализме. Это послужит лучшим подтверждением высказанных нами общих положений.

Если мы поставим вопрос, что стало в настоящее время в Англии с тем индивидуализмом, основы которого были заложены Адамом Смитом и Бентамом, мы можем получить на это совершенно точный ответ из очень компетентного источника, из уст современного главы либеральной партии и первого министра Асквита: «Политическая партия с великими традициями и почтенным прошлым несет на себе бремя блестящих, хотя иногда и досадных воспоминаний, потому что ее прошлое всегда может служить подходящим материалом для критиков с недостаточно развитым чувством исторической перспективы. Если у партии действительно есть жизненные начала, то она должна постоянно перевооружаться и менять базу. Этот процесс совершается вообще постепенно и иногда столь медленно, что остается долгое время незаметным. Когда же перемена становится наконец очевидной и для самых тупых, нет ничего более естественного, как то, что некоторые противники нападают на новую позицию, обстреливая ее великими именами и старыми лозунгами. А что сказал бы

¹ Привожу слова Прудона в переводе Чичерина, см. Ibid. С. 254. Это место взято из трактата "Qu'est ce que la propriété". Ch. V. Seconde Partie. § 2.

² *Bougie*. La crise du liberalisme // Revue de Metaphysique et de Morale. 1902. Т. 10. Р. 635.

Фоке? А как отнесся бы к этому Кобден? А принципы 1832 и 1880 гг.? и т. д.»¹

Итак, мы узнаем от Асквита, что прошлое английского либерализма в наше время — приведенные слова написаны в 1902 году — составляет «бремя блестящих, хотя иногда досадных воспоминаний». Но что же случилось? Изменили ли английские либералы своему руководящему лозунгу? Уклонились ли они от пути свободы? Нет, разъясняет Асквит, «но сама свобода, подобно очень многим боевым кличам в вековой борьбе партий, представляет собой понятие, расширяющееся по мере того, как в него вкладывается новое содержание; каждое поколение вкладывает в него новое и более обширное содержание. Так для более ранних сторонников реформы понятие свободы было символом противоборства и почти отрицания, под нею разумелось свержение цепей, освобождение личности и общества от юридической и политической неспособности. Реформы, произведенные в этом смысле, были направлены к мирному уничтожению феодальных и средневековых привилегий, которые в других местах были насильственно потоплены набежавшею волною революции, несокрушимою и часто опустошительною... Но по мере того как приобретались и опыт, и большая зрелость суждения, пришли к заключению, что свободна *в политическом смысле* — не только отрицательное, но и положительное понятие. Нельзя утверждать, что личность или общество в самом деле свободны потому только, что они не находятся под игом ограничений, санкционированных положительным законом: *действительная свобода заключается в возможности сделать наилучшее употребление из своих способностей, благоприятных обстоятельств, своей энергии, своей жизни*».² Для тех, кто имеет лишь общее представление о развитии политических идей, не сразу будет ясно, что в этом изменении программы английского либерализма, в переходе его от отрицательного к положительному пониманию свободы заключается целый переворот понятий. Старые идеи Смита и Бентама о всеисцеляющем действии частного интереса, о невмешательстве государства здесь оставлены. От государства требуется *не только устранение юридических препятствий к развитию свободы, но и доставление материальной возможности для наилучшего проявления свободы*. Положительная программа современного либерализма, бегло изложенная в предисловии Асквита, дает нам представление о том, что имеется здесь в виду. «В более широком взгляде на истинное значение свободы, — говорит он, — мы находим руководящий импульс для дальнейшего развития либерализма в сфере народного образования, в борьбе с народным пьянством, в жилищном вопросе, в вопросе об улучшении условий социальной и промышленной жизни». Достаточно и этих общих указаний Асквита, чтобы утверждать, что в настоящее время английский либерализм видит путь к осуществлению свободы в том, чтобы оказывать содействие нуждающимся, чтобы улучшить условия социальной и промышленной жизни для тех, кто сам не может обеспечить для себя лучшие условия. Речь идет здесь, очевидно, о том, чтобы обеспечить для каждого возможность человеческого существования и освободить от гнета таких условий жизни, которые убивают человека физически и нравственно. И так как подобная забота относится прежде всего к тем, кто не может стать на твердую почву в жизненной борьбе, кто нуждается в помощи и поддержке, то обеспечение права на достойное человеческое существование ближайшим образом имеет в виду лиц, страдающих от экономической зависимости, от недостатка средств,

¹ См. предисловие Asquith'a к книге Herbert Samuel. Liberalism. An attempt to State the Principles and Proposals of Contemporary Liberalism in England. L., 1902 (рус. пер. под редакцией М. Мамуровского М., 1905; перевод сделан, к сожалению, с некоторыми сокращениями). Я привожу цитаты из этой книги по русскому переводу с небольшими исправлениями по подлиннику.

² Ibid. IX-X (рус. пер. С. XXXVIII-XXXIX). Однохарактерные идеи, но в более кратком выражении мы находим в обращении Асквита к своим избирателям перед выборами 1892 г. См. Alderson. Mr. Asquith. L., 1905. P. 48.

от неблагоприятно сложившихся обстоятельств.¹

Нетрудно убедиться, что это новое понимание свободы есть вместе с тем и новое понимание идеи равенства, или — как еще точнее можно выразить эту мысль — это понимание свободы есть результат нового расширения идеи равенства. Если государство призывается на помощь тем, кто сам не имеет средств наилучшим образом устроить свою жизнь, это делается во имя возможного уравнивания условий жизненной борьбы. Но это уравнивание требуется и принципом свободы, ибо только при такой поддержке свобода может стать действительной.

Само собою разумеется, что и сторонники старого либерализма не отрицали, что есть люди, изнемогающие в жизненной борьбе и неспособные выбиться из тяжелых условий. Но они не считали возможным, чтобы государство вмешивалось в жизнь, которая в своем свободном развитии сама находит средства исправлять общественные бедствия. Так, например, Бастиа смотрел на призыв к поддержке нуждающихся как невредный сентиментализм. Более поздние течения либерализма не относились к этому вопросу столь недоброжелательно, но они считали, что помощь нуждающимся есть дело филантропии, а не права. Таков взгляд, нашедший свое выражение и энергичную защиту у Чичерина. «Те, которые стоят ниже среднего уровня, могут нуждаться в помощи, — читаем мы в сочинении „Собственность и Государство“, — этому требованию может удовлетворить уже не право, а иное начало — любовь. Тут приходится уже не охранять свободу, а восполнять недостаток средств. Это делается прежде всего честною благотворительностью; там же, где последняя оказывается недостаточною, на помощь приходит государство с своей администрацией. Но в обоих случаях человеколюбие является не нарушением, а восполнением права. Право одно для всех; человеколюбие же имеет в виду только известную часть общества, нуждающуюся в помощи. Если бы государство вздумало во имя этого начала изменять самое право, т. е. вместо установления одинаковой свободы для всех, обирать богатых в пользу бедных, как требуют социалисты, то это было бы не только нарушением справедливости, но вместе с тем извращением коренных законов человеческого общежития».²

Этот взгляд, столь авторитетный в свое время, весь покоится на одной коренной ошибке, раскрытой как нельзя ярче общественным развитием XIX века: ставя целью права охрану свободы и отделяя от этого потребность в восполнении средств, эта теория забывает, что пользование свободой может быть совершенно парализовано недостатком средств. Задача и сущность права состоят действительно в охране личной свободы, но для достижения этой цели необходима и забота о материальных условиях ее осуществления: углубленное и расширенное понятие свободы подкрепляет в данном случае те требования, которые вытекают из углубленного и расширенного понимания принципа равенства. Юристу наших дней тем менее возможно повторять старое понятие об охране формальной свободы, что повсеместная практика жизни идет вразрез с этой теорией. Что такое фабричное законодательство, как не забота «об известной части общества, нуждающейся в помощи», забота, восполняющая «недостаток средств» в неравном состязании труда с капиталом? Не очевидно ли из одного этого примера, что право не ограничивается одной охраной свободы, а берет на себя также и регулирование материальных условий ее осуществления? С точки зрения Чичерина, фабричное законодательство также следует признать нарушением справедливости, между тем оно существует повсюду и ни в ком не возбуждает сомнений в своей законности.

¹ Ввиду естественной связи мыслей я повторяю здесь и ниже положения, высказанные мною в конце 1905 г. в журнале «Полярная звезда» (№ 3), в статье «Два этюда», см. II — «Право на достойное человеческое существование». В то время я не знал, что этот термин — право на достойное человеческое существование, который я вслед за Влад. Соловьевым хотел ввести в философию права, — может найти подкрепление в близко подходящей к нему терминологии английского либерализма. Для сопоставления можно привести выражения Самюэля: "the state exists in order to help men to *live well*... to enlarge the opportunities for *right living*". В философских воззрениях современного английского либерализма прочно держится традиция бентамовского утилитаризма. Это не значит, однако, чтобы его политические требования не могли получить иного обоснования.

² Чичерин. Собственность и государство. Ч. I. С. 267. Это общий взгляд старого либерализма. Мы встречаем его и в сравнительно новых сочинениях того же направления.

Сделанные мною разъяснения, я думаю, в достаточной мере показывают всю важность того изменения программы английского либерализма, которое мы могли подтвердить авторитетными словами Асквита. Из источника, столь же хорошо осведомленного, мы можем установить, когда приблизительно совершилось это изменение. В 1889 году член палаты общин Этерлей-Джонс напечатал в журнале "The Nineteenth Century" обратившую на себя внимание статью под заглавием: « Новый либерализм ». Упрекая в этой статье официальный либерализм в том, что он находится « вне соприкосновения с чаяниями и стремлениями новой либеральной мысли », автор указывал на то, что наступила пора формулировать те реформы, которые могли бы обеспечить народу «более широкое распространение физического комфорта и более высокий уровень нравственного развития». В этом он видел задачу нового либерализма. Он предвидел возможность возражений, что это будет принято равнозначным с приглашением пуститься в проекты социалистического характера. Но отклоняя спор о терминах, он находил, что социальные условия Англии таковы, что впереди открывается широкое поле законодательной деятельности без нарушения традиций английской политики.¹

В ответ на статью Этерлей-Джонса в том же журнале и под тем же заглавием поместил свою статью один из видных либеральных деятелей и сотрудников Гладстона Джордж Россель.² Как непосредственный участник и свидетель пережитых его партией событий, Россель рассказывает о моменте зарождения интереса к социальным реформам. Когда на выборах 1880 года либералы одержали блестящую победу над лордом Биконсфилдом, «поборником турецкой тирании», энтузиазм партии, выступавшей в то время на защиту «дела свободы и гуманности на Востоке Европы», получил свое удовлетворение. Тогда пришла пора обратиться к своим внутренним делам, среди которых уже в то время для некоторых из вождей либерализма на первом плане стояла социальная реформа. «Мы горячо желали, — говорит Россель, — сделать жизнь наших сограждан более здоровой, приятной, широкой и человечной. Это было облагораживающее и бодрящее честолюбие поднять политическую деятельность из вульгарной сутолоки должностного карьеризма и избирательной борьбы в более чистую атмосферу бескорыстных стремлений. Для некоторых из нас это было еще нечто большее: это означало приложение Евангелия Христа к практическим нуждам современной жизни. Но затруднения были огромны. Либеральная партия еще крепко держалась тогда за свое жалкое старое брюзжанье — *laissez faire* и упорно отказывалась учиться новому и более благородному языку общественного служения. Единственный среди наших руководящих людей, Чемберлен, по-видимому, понимал ту истину, что политическая реформа относится к социальной как средство к цели и что политика, в самом широком смысле этого слова, есть наука человеческого счастья». В 1883 году, рассказывает далее Россель, он выразил в одной из своих статей³ мысли о задачах современного либерализма, противопоставив их доктрине старых вигов. Он говорил здесь о призвании государства к «моральной, имущественной и социальной реформе» и признавал специальной обязанностью его заботиться о положении рабочего класса. В то время такое учение было встречено «хором негодования», как «социализм, коммунизм, низкий грабеж». В ответ на свою статью Россель получил несколько иронических писем. Гошен осмеял его политику, а несколько позднее высказал свое отрицательное суждение и Гладстон. Все, что было авторитетного, влиятельного и почтенного в либеральной партии, отвергло план социальных реформ. После выборов 1885 года непосредственно выступил ирландский вопрос; два года длилась борьба за *Home Rule*, во время которой все другие вопросы были исключены. Но когда борьба улеглась, снова обратились к мысли о социальных реформах. Стали говорить, что в «конце концов *Home Rule* не есть главная цель человеческого существования», что «после

¹ *Atherley-Jones. The New Liberalism. The Nineteenth Century. Aug. 1889. P. 186, 188, 192.*

² *George W. E. Russel. The New Liberalism: a Response. The Nineteenth Century. Sept. 1889. P. 492, 496-498.*

³ Статья эта под заглавием: "A Protest against Whiggery" была помещена в том же журнале: "The Nineteenth Century", June 1883.

того, как мы помогали борющимся народностям по всему свету, пришла пора подумать и о темном простом народе у себя дома». «Лорд Биконсфильд писал в „Сивилле“¹ о „двух нациях“: «Нация богатых культурных и господствующих должна вспомнить свои обязанности по отношению к бесконечно более обширной нации бедных, голодных, угнетенных и невежественных». Эти чувства проникли в прессу, начали привлекать общее внимание, и тогда-то и официальный либерализм признал, что «здесь есть нечто».² Сторонники нового течения, как Россель и Этерлей-Джонс, и в 1889 году находили, что оно делает лишь медленные успехи. Противники его, напротив, гораздо ранее этого и в особенности с избирательной кампанией 1885 года подняли тревогу против надвигающейся опасности «социализма». В 1887 году один из этих противников Брюс Смит в обширном исследовании под заглавием «Свобода и либерализм»³ уже мог представить целую картину угрожающих признаков перехода к тому либерализму, который ему представлялся «поддельным», — *spurious liberalism*. Возгорелся спор о самых названиях партий, что было верным свидетельством совершающейся ломки понятий.⁴ В 1883 году Россель озаглавил свою статью против старого либерализма: "A Protest against Whiggery", говоря с оттенком иронии о современном вигстве, пережившем самого себя. В следующем году появились известные статьи Спенсера в "The Contemporary Review",⁵ в которых с не меньшей иронией новое направление называлось «новым торизмом» и высмеивалось в качестве политики, берущейся «обеспечить людям счастье и доставить его к их дверям». Выборы 1885 года принесли с собою новое ожидание этих пререканий. Уже тогда в программу партии были включены некоторые демократические реформы, а представители радикального течения либерализма выступали с речами и предложениями, явно обнаруживавшими проникновение в партию новых веяний. В этом отношении Чемберлен выделялся среди других смелым провозглашением новых взглядов.⁶ В 1885 году он выступил со своим предложением наделения землею нуждающихся из класса земледельцев. Это был один из главных пунктов так называемой «неавторизованной программы» Чемберлена, сводившийся к избирательному лозунгу: «три акра и корова». Пункт этот вызвал против себя оживленную полемику. Влиятельнейший орган английской печати "The Times" направил против него несколько статей, предостерегая против опасных экспериментов, которые могут лишить тех, кто с ними выступает, доверия «значительной части нации, самой здоровой части и может быть все еще самой влиятельной».⁷ Около того же времени появился целый ряд изданий «Лиги защиты свободы и собственности» ("Liberty and Property Defense League").⁸

¹ Россель упоминает здесь о романе Биконсфильда "Sybil, or the Two Nations", написанном в 1845 году.

² The Nineteenth Century. Sept. 1889. P. 497-498.

³ *Bruce Smith. Liberty and Liberalism. A protest against the growing tendency toward undue interference by the state, with individual liberty, private enterprise and the rights of property. L., 1887.*

⁴ По поводу спора о названиях партий см. *Bruce Smith. Op. cit.* P. 11-22.

⁵ Статьи эти были изданы потом под общим заглавием "The Man *versus* the State".

⁶ Его речи, изданные в 1885 г. (*Joseph Chamberlain, Speeches*), содержат в себе любопытные заявления в новом духе. Так, напр., в речи 28 апреля 1885 года, содержится следующее место: "It belongs to the authority and duty of the state... to protect the weak, and to provide for the poor; to redress the inequalities of our social condition, to alleviate the harsh conditions of the struggle for existence, and to raise the average enjoyment, of the majority of the population". Ср. сопоставление отдельных речей у *Bruce Smith. Op. cit.* P. 61-62; у него же по поводу аграрной программы и общих взглядов Чемберлена, р. 380-395, 524- 526 и в других местах. Аналогичное с приведенной выдержкой заявление Чемберлена можно найти в его же предисловии к радикальной программе, изданной в 1885 году — *The Radical programme. L., 1885. P. V-VI.*

⁷ См. у *Bruce Smith* выдержки из "The Times". P. 385-386.

⁸ Само собою разумеется, что не было недостатка и в сочинениях иного рода. Так, например, в 1888 году появилась книга *George Lacy. Liberty and Law. L., 1888.* Длинный подзаголовок книги, начинающийся словами: "An Attempt at the refutation of the individualism of Mr. Herbert Spencer and the political economists..." показывает, что Лэси является антиподом Брюса Смита. Я упоминаю эту книгу, не имеющую особого значения и принадлежащую автору-самоучке, как интересный симптом времени, связывающего социальные реформы с *требованиями свободы.*

Осенью 1888 года вопрос об отношении либерализма к социальным реформам в виде опыта был включен в программу конференции в Бирмингеме и был мощно поддержан лордом Комптоном при общем одобрении собравшихся со всей страны представителей либеральных ассоциаций. Но все же «новый либерализм» и в 1889 году, когда Этерлей-Джонс и Россель писали о нем на страницах "The Nineteenth Century", оставался лишь неофициальным течением в партии английских либералов. Для него, казалось, не было даже лидера среди партийных вождей. Гладстон всю свою жизнь исповедовал иную доктрину о функциях государства, Джон Морлей был слишком близок к старому индивидуализму, Чемберлен не имел достаточного авторитета.¹ Среди английского общества новое течение продолжало встречать разноречивые отзывы, и в то время, как Россель приветствовал мысль о социальных реформах как исполнение заветов Христа, один из «либеральных консерваторов», как он подписал свою статью в журнале "The New Review", находил, что новое течение, которое он связывал, правда, по преимуществу с демагогическими крайностями Лабушера, будет поощрением принципов Робина Гуда, применявшихся им в Шервудском лесу.² Неясно было, наконец, и отношение к возможному преобразованию либеральной партии со стороны средних классов, которые в прошлом всегда оказывали мощную поддержку либерализму. Одним казалось, что разрыв либерализма со средними классами неизбежен и даже уже совершился; другие полагали, что это вопрос спорный и что средним классам нечего бояться программы социальных реформ.³ Однако, несмотря на все это, новому течению суждено было победить все препятствия. Джордж Россель был прав, когда он выражал в своей статье надежду, что движение возьмет свое: *ça ira, malgré les mutins, tout reussira*.

Прошло всего три года после того, как на страницах английских журналов столь живо был поднят вопрос о старом и новом либерализме, и после выборов 1892 года, давших перевес либеральной партии, программа социальных реформ выдвинулась сама собою. Когда новая попытка провести проект ирландского самоуправления потерпела неудачу в палате лордов, отпала главная забота последних лет политической деятельности Гладстона, и внимание либеральной партии могло обратиться к стоявшим на очереди социальным реформам. Нашлись и лидеры для нового направления либерализма в лице лорда Розбери, который сменил Гладстона на посту первого министра, и Асквита, который по своему положению министра внутренних дел (Home Secretary) имел ближайшее отношение к вопросам социального законодательства.⁴ Джордж Россель, с которым мы познакомились по статье его о новом либерализме, занимал в это время место парламентского секретаря по внутренним делам и в этом звании мог поддерживать те проекты социальных преобразований, которым он выражал ранее столь горячее сочувствие.⁵ И Розбери, и Асквит были глубоко проникнуты сознанием новых обязанностей правительства. Еще за двадцать с лишком лет до того, в 1871 году в речи, произнесенной в эдинбургском философском обществе, Розбери выражал идеи

¹ См. обсуждения вопроса о возможном лидере нового либерализма в цитированной статье *Росселя* в *The Nineteenth Century* и в статье анонимного автора, назвавшего себя «социалистом-радикалом», в журнале "The New Review". Dec. 1889. P. 604-611 (Mr. Morley and the New Radicalism).

² *The New Review*. Dec. 1889. P. 617 (статья под тем же заглавием: Mr. Morley and the New Radicalism).

³ См. цитированные статьи Этерлей-Джонса (p. 186), Росселя (p. 492) и специальную статью по этому вопросу: *J. Guinness Rogers. The Middle Class and the New Liberalism* // *The Nineteenth Century*. Oct. 1889. P. 710.

⁴ Как известно, в Англии вопросы промышленного быта относятся к ведомству внутренних дел, и в этом смысле Асквит в одной из речей к своим избирателям (в октябре 1893 года), говоря о круге своих обязанностей, указывал на то, что он является и министром промышленности. См. *Alderson. Mr. Asquith. L.*, 1905. P. 70. Асквит выдвинул вопросы социального устройства трудящихся с такой энергией, что после него могли говорить о новом веянии, внесенном в администрацию (*Ibid.* P. 85). Оценивая деятельность своих товарищей по кабинету, Розбери между прочим говорил об Асквите: "There is not a workshop in all Great Britain that does not bless to-night the name of Mr. Asquith", — см. *Thomas F. G. Coates. Lord Rosebery, his Life and Speeches. L.*, 1900. Vol. II. P. 801.

⁵ Имя Джорджа Росселя (*George William Erskine Russel*) мы находим в списке либерального министерства с званием *Parliamentary Secretary of Home Office*.

общей солидарности интересов и необходимости сочувствия и единения между классами.¹ Теперь в качестве первого министра и руководителя парламентского большинства он мог сказать, что сознание общей связи стало новым духом политики. «Я думаю, — говорил он на одном из митингов в Лондоне в 1894 году, — что общество пробудилось к сознанию своих связей и обязанностей по отношению ко всем рангам и классам. Я думаю, что теперь не склонны более считать политику игрой, в которой пешки должны жертвоваться из-за коней и пушек: в политике видят возвышающее и облагораживающее искусство проводить в практическую жизнь начала высшей морали».² В короткий срок либеральное министерство предложило ряд мер, направленных к улучшению быта рабочего класса и мелких земледельцев,³ и хотя многие из этих мер встретили противодействие со стороны палаты лордов, но в отношении правительства к социальному вопросу был несомненно внесен новый дух, и Розбери после того, как либералы должны были удалиться от власти, с гордостью мог утверждать, что его министерство много потрудились на пользу народа.⁴ Реформы, предложенные им, несомненно свидетельствовали о полном разрыве с теорией *laissez-faire*; они обозначали ту поразительную перемену, которая произошла в воззрениях либеральной партии и которая, по выражению Асквита, стала заметной наконец и для самых тупых. Доктрина государственного невмешательства, обоснованная Адамом Смитом и Бентамом и в течение целого столетия господствовавшая в политике, была сдана в архив.⁵

Но после того как перемена в политике либерализма стала очевидной для всех, люди более осведомленные могли удостовериться, что она подготовлялась очень давно. Дайси в своем интересном очерке по истории развития английского общественного мнения изобразил постепенный рост духа коллективизма, проникшего наконец и в самый индивидуализм.⁶ Он указал на социалистический элемент, который был присущ некоторым из старых установлений Англии, и в особенности законодательству о бедных, и который при изменившихся условиях возродился и расширился.⁷ Он отметил также ту связь, которая существует между коллективизмом и бентамизмом, при всем их видимом различии, и которая дается верховным принципом бентамовского утилитаризма — «принципом наибольшего счастья».⁸ С другой стороны, Хобхауз и Бенн показали, что и представители старого индивидуализма не так безусловно понимали идею государственного невмешательства. У самого Кобдена нашли требование ограничения работы детей, у старых бентамистов — Рёбака, Джорджа Грота, Вильяма Молесворта, — защиту государственной постановки образования.⁹ Все эти сопоставления приводят указанных английских писателей к заключению, что противоречие между старым и новым либерализмом не так велико и что

¹ *Thomas F. G. Coats. Lord Rosebery, his Life and Speeches. Vol. I. P. 143, 160.*

² *Ibid. Vol. II. P. 772-773.*

³ Перечисление главнейших мер, предложенных либеральным министерством, можно найти в книге *Samuel. Liberalism. P. 22-23* (рус. пер. С. 28-30).

⁴ См. *Th. F. G. Coats. Lord Rosebery... Vol. II. P. 801.*

⁵ Следуя в своем изложении за эволюцией либеральных идей, я оставляю без рассмотрения вопрос о судьбе английской либеральной партии, как известно, расколовшейся на спорах о гомруле. Интересно заметить только, что, несмотря на отделение от либералов радикальной группы Чемберлена, соединившейся с консерваторами, либеральное министерство 1892-1895 гг. вступило на путь социальных реформ. Дух времени сказался и на консервативной партии, которая под влиянием союза с радикалами также пошла навстречу демократическим преобразованиям, к чему еще ранее того — конечно, лишь в скромных пределах — склоняли ее такие вожди, как Дизраэли и Рандольф Черчилль.

⁶ *Dacey. Law and Public Opinion in England. L., 1905. Lectures VII, VIII, IX. См. общий вывод — с. 301.*

⁷ *Ibid. P. 291.*

⁸ *Ibid. P. 302-309. Ср. мнение Бенна, вносящего ограничение в утверждение Дайси о связи коллективизма с бентамизмом: Benn A. W. Modern England // A Record of Opinion and Action from the Time of the French Revolution to the Present Day. L., 1908. Vol. I. P. VIII.*

⁹ *Hobhouse L. T. Democracy and Reaction. L., 1904. P. 10-11, 212-213, 217-219, 226-229; Benn. Op. cit. Vol. I. P. 173-174; Vol. II. P. 439* (о взглядах Рёбака и др.), ср. также *Vol. I. P. 34.*

на самом деле между ними можно установить непрерывную цепь развития.¹ Вполне признавая возможность установить такую непрерывную цепь, мы не должны, однако, затушевывать очевидного различия между началом и концом этой цепи. Это различие становится особенно ясным, когда от этих исторических справок и сопоставлений мы переходим к конкретной характеристике современных воззрений. Выяснив более глубокие теоретические основания нового английского либерализма, мы будем в состоянии установить то расстояние, которое отделяет современные взгляды от старых.

В книге Самюэля мы имеем интересный «опыт изложения принципов и программы современного либерализма в Англии». По словам автора, он излагает не личные взгляды, а «те мнения, которые разделяются большинством либералов, как он в том убедился, благодаря постоянному, в течение многих лет общению с членами всех фракций либеральной партии и деятельному участию в работе почти всех ее центральных организаций». Одобрение книги Асквитом придает ей тем большую ценность. Очевидно, мы имеем в данном случае дело с автором, хорошо осведомленным и вполне компетентным. Посмотрим же, как он излагает основные разногласия старого либерализма с новым.

Главным основанием политики государственного невмешательства являлась вера в спасительную силу личного почина. Согласно учению старого индивидуализма, достаточно было отменить ограничительные законы, стеснявшие личность, чтобы положить этим прочное основание для улучшения социальных условий. Позднейшая эволюционная доктрина подкрепляла это учение о невмешательстве в естественный ход вещей указанием на «переживание более приспособленных». Как говорил Спенсер, «благополучие человеческого рода и развитие его... до высшего совершенства обеспечиваются тем же самым благотворным, хотя и суровым законом, которому подчинено каждое живое существо... Бедность, в которой находится неспособный; нищета, составляющая удел непредусмотрительного; голодное существование, на которое обречен ленивый, и затирание слабого сильным, причиняющее столько страдания и несчастья, — таковы веления этого великого, дальновидного и всеблагого закона». По этой доктрине облегчать бремя бедности — значит безрассудно противодействовать великому процессу, которым природа, предоставленная самой себе, обеспечит человечеству прогресс.² Самюэль указывает три предположения, на которых покоится этот аргумент: во-первых, что бедные обязательно не приспособлены к жизни — что они и неспособны, и неблагоприятны, и ленивы, и слабы; во-вторых, что суровые социальные условия искореняют неприспособленных и, в-третьих, что только суровость борьбы за существование может избавить человеческое общество от всего, что не приспособлено к жизни. Но бедные не обязательно неприспособлены к жизни, отвечает на это современный либерализм. «Большой частью они родились в бедности; для того же, чтобы вырваться из нее, нужны исключительные условия. Они, может быть, попали в бедность не по собственной вине, а по болезни или благодаря кризису в той области промышленности, в которой они были заняты, или краху учреждения, в которое они вносили свои сбережения, или благодаря разным другим причинам в этом роде. Относиться равнодушно к суровым условиям существования бедных — значит несправедливо обрекать на нужду несчастного наряду с порочным членом общества». Что же касается действительно неприспособленных, то они не погибают от бездействия общества, они выживают так же, как и приспособленные. Отсутствие заботы о бедных — вернейшее средство для создания новых поколений слабых и неприспособленных.³

Эти общие соображения подтверждаются продолжительным опытом применения

¹ На этом особенно настаивает Хобхауз. Ср. также *Benn. Op. cit. Vol. I. P. 10*. Основательное стремление отстоять старый либерализм в его великих исторических заслугах и охранить его от слишком иронического отношения современников, кроме Хобхауза, находим у *David G. Ritchie. Studies in Political and Social Science. L., 1902* (статья "1792. Year I", особенно p. 125-126).

² *Samuel. Op. cit. P. 17* (рус. пер. С. 20-21). Цитата из *Спенсера*, приводимая Самюэлем, взята из *Social Statics. P. 322-325* (по изд. 1851 г.).

³ *Ibid. P. 17-18, 20* (рус. пер. С. 20-21, 25).

политики государственного невмешательства. «Народ горьким опытом убедился в том, что „свободной игры правильно понятого собственного интереса“, на которую манчестерская школа возлагала все свои надежды, недостаточно для достижения прогресса; что „самодеятельность и инициатива“ рабочего класса наталкиваются на столь большие препятствия, что они не могут быть преодолены без постороннего содействия, что беспомощность и нищета, дурные условия наемного труда, низкий уровень жизненных потребностей все еще встречаются на каждом шагу. Народ поэтому не пожелал более поддаваться отдаленным обещаниям теоретиков и пожертвовать еще и будущими поколениями для их опытов выжидательного лечения этих недугов».¹

Одновременно с тем, как утрачивалась вера в исключительную силу личного почина, приобреталось доверие к пользе государственного вмешательства в социальные отношения. Путем опыта люди убедились, что государство сделалось более деятельным, законодательство более компетентным, а государственное вмешательство не уменьшило благосостояния страны и не ослабило личной энергии народа.²

Наконец, явилось убеждение, что законодательные ограничения, вызываемые социальной политикой, в конечном результате скорее увеличивают свободу, чем ограничивают ее и часто уничтожают более стеснений, чем сами причиняют их. Закон, установивший на фабриках десятичасовой рабочий день для женщин, был с формальной стороны законом весьма ограничительным, но на деле освободительным, потому что он избавил работницу от необходимости работать двенадцать или четырнадцать часов в сутки.³

Не государственное вмешательство, а *государственное содействие* — вот настоящее имя социальному законодательству, заключает Самюэль. Однако, призывая государство к такому содействию, современный либерализм думает, что это только содействие: главный творческий фактор и для него личный труд — «неослабная личная энергия людей, проявляемая ими в труде, в собственном развитии и в том влиянии, которое они оказывают на жизнь других».⁴

Но где же границы государственного вмешательства? Мы видели, какое значение придавали этому вопросу те более ранние писатели — Бенжамен Констан, Вильгельм Гумбольдт, Милль, — которые стояли за индивидуальную свободу и за своеобразное развитие лиц. У практических представителей современного либерализма этот вопрос теряет свою остроту, хотя и не утрачивает своей важности. Они не пытаются найти какую-либо единую формулу, которая обнимала бы все случаи незаконного вмешательства государства, считая это столь же невозможным, как определить границу применения машинного производства и ручного труда. Тем не менее они сознают, что есть известные пределы, далее которых государственное вмешательство не может идти. «Законодательство, касающееся промышленности страны, может действительно не посягать ни на свободу, ни на личную энергию ее населения; но если законодательство двинуть далее известных границ, то оно несомненно будет посягать и на свободу, и на личную энергию граждан. Умеренные реформы могут споспешествовать промышленности страны и увеличить процветание ее, крайние же реформы могут подорвать торговый кредит, остановить прилив капиталов и погубить это процветание: есть границы, далее которых вмешательство государства не может идти».⁵ В таких словах определяет Самюэль отношение нового либерализма к вопросу о границах государственной деятельности. В подробностях современные либералы считают более правильным не связывать себя отвлеченными формулами, а идти путем опыта, извлекая указания из практики жизни; но в общем перед ними стоит твердый принцип — *свобода и личная энергия граждан*.

¹ Ibid. P. 25-26 (рус. пер. С. 34-35).

² Ibid. P. 29 (рус. пер. С. 39).

³ Ibid. P. 26-28 (рус. пер. С. 35-37). По вопросу об отношении государственного вмешательства к личной свободе в том же духе дает интересные разъяснения *Ritchie David G. Studies in Political and Social Ethics. L., 1902. P. 55-58, 63-65.*

⁴ *Samuel. Op. cit. P. 27, 30* (рус. пер. С. 37, 41).

⁵ *Samuel. Op. cit. P. 29* (рус. пер. С. 40).

Сохраняя неприкосновенным этот основной принцип своей программы, английский либерализм наших дней не боится более упреков в близости к социализму.¹ Главное, чем либералы отличаются от социалистов, по определению Самюэля, это осторожный, эмпирический метод умозаключений. Социализм сразу желает национализировать и муниципализировать все отрасли хозяйства, как только нация выскажется за это. Но прежде чем принять этот план, либералы должны быть уверены в том, что лучшее распределение богатства, которое он обещает, не будет парализовано уменьшением производства: большой национальный доход, хотя неравномерно и даже несправедливо распределенный, может быть выгоднее для всех классов населения, чем малый национальный доход, распределенный между ними с величайшей справедливостью.²

Изложенные здесь основания современного английского либерализма дают возможность судить о том, как далеко ушел он от старой индивидуалистической доктрины *laissez-faire*. Ревнители старых взглядов пришли бы в ужас от слов Самюэля, что «долг государства обеспечить всем своим членам и всем другим, на которых распространяется его влияние, полнейшую возможность вести наилучшую жизнь»,³ и как значится в другом месте, «что государство существует для того, чтобы облегчить людям возможность хорошо жить».⁴ Но эти слова лишь передают *credo* современного английского либерализма. От практического политика, каким по преимуществу является Самюэль, трудно ожидать глубины философских определений. Мы не встретим у него ни рассуждений о соотношении равенства и свободы, ни более точных разъяснений об отношении новой программы либерализма к старому идеалу правового государства. Эти разъяснения приходится сделать путем сопоставления новых идей с воззрениями старой либеральной школы.

Прежде всего необходимо отметить, что новая программа либерализма является результатом того уравнительного демократического процесса, в котором еще Милль видел отличительную черту своего века. Новейшее произведение, посвященное характеристике «Современной Англии», — я говорю о вышедшей под этим заглавием в 1908 году книге Бенна, — кончается утверждением, что все стремления нашего времени клонятся к уподоблению и уравниванию лиц,⁵ а эта основная черта эпохи ни в чем не воплощается так ярко, как в политике социальных реформ. Что эти реформы совершаются прежде всего под знаменем принципа равенства, это ясно с первого взгляда. Но ясно также и то, что принцип равенства в его современном понимании ставится в противоположность тому идеалу свободы, который был создан старым индивидуализмом. Та свобода, в которую верили Смит и Вентам, не обеспечила людям равенства; это была свобода для немногих, а не для всех. Для того чтобы обеспечить равенство, его надо провести далее; не равенство всех перед законом, а равенство возможностей или равенство исходного пункта — вот то новое формулирование старого начала, которое встречается в настоящее время у английских писателей. В этом понятии равенства исходного пункта или равенства возможностей, найдено, как мне кажется, счастливое разрешение старой задачи — расширить понятие равенства за пределы формального равноправия и при этом сохранить его связь с принципом свободы. Для теоретиков старого индивидуализма представлялось неизбежным, что подобное расширение приведет непременно к равенству материальному или, говоря определеннее, к принудительному уравниванию, сопровождающемуся полным подавлением свободы. Между тем равенство исходного пункта не только не исключает свободы, но, напротив, предполагает ее: свободно развивающиеся лица уравниваются только в начальных условиях своего развития, *поскольку это зависит от общих и внешних условий общественной жизни*; все дальнейшее предоставляется их свободе. Равенство исходного пункта не предполагает уравнивания личных средств, сохранение и

¹ Нельзя не вспомнить здесь фразы *Бисмарка*, которой он отвечал (в заседании рейхстага 2 апреля 1881 г.) на замечание о социалистическом характере предложенного им в то время закона о страховании рабочих от несчастных случаев: "Nennen Sie das Socialismus oder nicht, es ist mir das ziemlich gleichgultig". С этим замечанием можно сопоставить слова другого выдающегося политического деятеля, *Клемансо*: "Montrez au paysan tout ce que la Re'publique a fait pour l'affranchir... enseignez lui a ne pas s'effrayer des mots et a ne rien redouter de ce mot de socialisme dont on essaye absurdement de l'eff rayer". (Le discours de la Roche-sur-Yon, prononce' le 30 Septembre 1906. См. выдержки в издании: Les plus belles pages de Clemenceau recueuillies et annotees par Pascal Bonetti. P. 263).

² *Samuel*. Op. cit. P. 149-150 (рус. пер. С. 190-192).

³ *Ibid*. P. 4 (рус. пер. С. 2).

⁴ *Ibid*. P. 31 (рус. пер. С. 43).

⁵ *Benn A. W.* Modern England. L., 1908. Vol. II. P. 494-496.

увеличение которых предоставляется свободной инициативе каждого.¹ Речь идет только о том, чтобы усилить существующие и теперь *общественные средства и установления*, при помощи которых каждый наравне с другими мог бы рассчитывать на поддержку к улучшению своего положения, к развитию своих способностей, к обеспечению своей жизни и свободы. Речь идет о том, чтобы довести до возможно больших размеров тот общий фонд, в котором воплощаются вековые усилия культуры, результаты народного труда и богатства, и который обращается затем на пользу общую. Учебные заведения, образовательные учреждения, музеи, больницы, приюты, все учреждения и средства культурной жизни, сторицею приумноженные, должны стать открытыми и доступными для всех, не в форме благодеяний, а в виде обязательных государственных установлений.

Но очевидно, что в таком истолковании равенство исходного пункта есть лишь более общее и объемлющее понятие и для того формального равенства, которое ранее полагалось единственной целью правового государства. Когда французское Национальное Собрание в великом порыве уравнительной справедливости отменило старые ограничения и объявило равенство всех перед законом, не имело ли оно в виду создать также равенство исходного пункта или равенство возможностей для всех французских граждан? Тогда именно и представлялось, что уничтожение общественных различий создаст равную возможность для каждого развивать свои силы наряду со всеми другими. Опыт XIX столетия обнаружил ошибочность этого ожидания, и теперь, естественно, выдвигается то новое понятие равенства, которое мы встречаем в современном либерализме.

Нельзя не указать, что и сторонники старой доктрины иногда вполне определенно признавали значение исходного пункта для развития лиц, но, признавая это, они обходили вопрос, не видя возможности решить его иначе, как с полным подавлением свободы. В этом отношении прекрасный пример представляют заключения по этому поводу Б. Н. Чичерина. Определяя различные условия неравенства, он между прочим говорит: «Человек в своей деятельности не отправляется чисто от самого себя: он не начинает с ничего. Все человеческое развитие основано на том, что каждое поколение продолжает работу своих отцов. Точку отправления для него составляет полученное от них достояние... Не для всех эта точка отправления одинакова. Кто больше приобрел, тот больше передает своим детям. Отсюда новый источник неравенства, который иногда увеличивает, а иногда умеряет естественное неравенство способностей». То, что человек получает от рождения, составляет для него только исходную точку; все дальнейшее движение зависит от собственной его деятельности... В этом отношении он сам в значительной степени является создателем своей судьбы. Но как бы он ни был свободен, *он все-таки в значительной степени зависит и от своей исходной точки, и от обстоятельств, которыми он окружен*, а еще более от вечных законов, управляющих человеческой жизнью и человеческим развитием».²

Разграничив столь ясно, с одной стороны, зависимость человека от своей исходной точки и от окружающих обстоятельств, а с другой — от вечных законов развития, естественно было поставить вопрос, справедливо ли признавать неизменной и ту, и другую зависимость, и нельзя ли, не пытаясь колебать вечные законы природы, обсудить возможность изменения исходной точки человеческого развития и окружающих человека обстоятельств. Не заключается ли смысл всей культуры в том, чтобы улучшать эти обстоятельства и приспособлять их к человеческим целям? Станным образом, ставя вопрос о справедливости неравенства, зависящего от исходной точки, Чичерин решает его в том смысле, что оно должно быть причислено к числу неравенств естественных, не подлежащих человеческой воле. Указав, что отправная точка не у всех одинакова, в зависимости от размеров унаследованного достояния, он спрашивает: «Совместимо ли такое неравное распределение жизненных благ с требованиями справедливости?» — и отвечает: «за что один от рождения получает все преимущества, а другой ничего? За то же, за что один рождается под полюсом, а другой под экватором, один черным, а другой белым, один умным, а другой глупым, один здоровым, а другой больным. Религиозный человек видит в этом волю Провидения, которое каждому определяет его место на земле сообразно с его назначением в настоящем и будущем мире. Эта вера служит человеку поддержкою в жизни и утешением в постигающих его невзгодах».³ Нельзя не сказать, что в этом рассуждении проявляется какой-то фатализм,

¹ Как говорит *Асквит*, «уравнивать имущества и положения людей не более возможно, чем уравнивать их рост и вес» (из речи 13 окт. 1906 г., в собрании речей "Speeches by the Rt. Hon. H. H. Asquith". Selected and reprinted from The Times. L., 1908. P. 253).

² Собственность и Государство. Ч. I. С. 261 и 263.

³ Собственность и Государство. Ч. I. С. 261.

напоминающий учение о предопределении. С точки зрения предопределения нельзя и рассуждать об изменении предначертанной каждому участи; но тот, кто, подобно Б. Н. Чичерину, верит в способность человека являться «создателем своей судьбы», должен спросить себя, что же в судьбе людей действительно неизменного и что зависит от человеческой воли. Утешая себя в жизненных невзгодах верой в Провидение, человек не может относиться одинаково к тем невзгодам, которые выпадают ему на долю по вечным законам природы, и к тем, которые зависят от несовершенства человеческих учреждений. Иначе пришлось бы примириться со всяким неравенством на том основании, как читаем мы в другом месте у Чичерина, что «природа повсюду установила неравенство сил, свойств и положений, ибо только этим путем проявляется все бесконечное разнообразие жизни».¹ Современный либерализм, устанавливая требование равенства исходного пункта, идет в этом отношении навстречу потребности свободного человека изменять условия жизни в соответствии со своими идеалами справедливости и прогресса. Речь идет здесь, как мы видели, не об уравнивании имуществ и не о наделении всех одинаковыми личными средствами, а только о создании для всех общественных условий, благоприятствующих развитию человека. Обеспечение для всех известного образования, условий здоровой жизни и некоторого имущественного достатка, вот что прежде всего имеется здесь в виду. Только об этом и говорит современный английский либерализм.² Понятие о наилучшей человеческой жизни открывает простор для бесконечных требований и предположений во всю меру бесконечного человеческого идеала. Но в применении к задачам политики это понятие берется, конечно, не в своей бесконечной широте, а в своем элементарном определении, подразумевающим лишь совокупность необходимых условия для достойного человеческого существования.

Однако совершенно ясно, что и в этом виде понятия «равного исходного пункта» и «возможности наилучшей жизни» не могут получить точного материального определения. Каждое из элементарных благ, указываемых современной либеральной программой, предполагает условия, которые подлежат постоянному изменению и повышению. Обстановка здоровой жизни, уровень необходимого образования и размер материального достатка, все это постоянно изменяется в соответствии с развитием жизни: то, что может считаться удовлетворительным для одного быта, совершенно непригодно для другого.

Конечно, в каждом обществе и в каждом положении есть свой уровень жизни — *standard of life*, по английскому выражению, — который считается нормой, и есть свой предел, за которым начинается недопустимая крайность. Но если это обстоятельство облегчает задачу практической политики в каждый данный момент развития, то с точки зрения отвлеченной и теоретической оно не представляет ничего устойчивого.³ Противники нового либерализма могут построить на этом критику его программы, указать на ее неопределенность, на бесконечность открывающихся перед нею перспектив. Само собою разумеется, что подобную критику легко отразить указанием, что сложные задачи практической жизни не разрешаются сразу, что важно уже одно признание этих задач, сводящее государство с мертвой точки социального индифферентизма и призывающее его к активному разрешению назревших вопросов. Но, во всяком случае, критика нового либерализма, указывающая на бесконечную сложность его программы, была бы справедливой в своем указании, что задачи тут открываются действительно сложные и бесконечные. Мы приходим здесь снова к тому моменту рассматриваемого явления, где с яркостью обнаруживаются затруднения, встречаемые индивидуализмом в своем развитии. Мы заметили выше, что в новой программе английского либерализма, в переходе от отрицательного понимания свободы к положительному, заключается целый переворот понятий. Познакомившись с существом этой программы, мы можем сказать более: поскольку из области предположений она переходит в жизненную практику, как это имеет место в Англии, она знаменует *новую стадию в*

¹ Ibid. P. 260.

² См. *Samuel*. Liberalism. P. 8 (рус. пер. С. 9).

³ Ввиду крайней трудности найти какое-либо твердое определение для нового понятия равенства некоторые писатели отказываются от более точного формулирования этого понятия. Так, Ритчи находит, что в данном случае следует удовлетвориться лишь общим определением задачи государства, в смысле сочетания начал индивидуального развития и блага целого. Понятие "egal start" он подвергает критике. Это не мешает ему употреблять такие выражения, как "the extension to all of the opportunities of true culture", что обозначает лишь иными словами идею равенства возможностей. См. *David Ritchie*. Studies in Political and Social Ethics. L., 1902. Главы: "Egalitry" и "Law and Liberty", особенно с. 41, 57-62.

развитии правового государства. Современный либерализм стремится продолжить принцип равенства в сторону уравнивания социальных условий жизни, но это открывает для государств такую сферу деятельности, которая *по своим размерам и возможным последствиям резко отличается от политической практики еще недавнего прошлого.* Задача уравнивания в правах, которую ставила Французская революция, будучи великой по своему принципиальному значению, представляется необычайно легкой по своей простоте сравнительно с программой социальных реформ. Правовое государство, как представлял его себе старый индивидуализм, имело задачу ясную и простую: то равенство и та свобода, которые ему представлялись основами справедливой жизни, были началами чисто формальными и отрицательными, и осуществить их было нетрудно. Но когда государство призывается наполнить эти начала положительным содержанием, перед ним ставится задача существенно различная и бесконечно более сложная. Возлагая на себя благородную миссию общественного служения, оно встречается с необходимостью реформ, которые лишь частью осуществимы немедленно, а в остальном или вовсе неосуществимы, или осуществимы лишь в отдаленном будущем и, вообще говоря, необозримы в своем дальнейшем развитии и осложнении. Не ясно ли, что, вступив на этот путь, правовое государство перешло в новую стадию развития? Оно вступило в эту стадию без торжественных заявлений и новых деклараций, бесшумно и неслышно, в порядке исполнения очередных дел. Для современников, на глазах которых совершилась эта знаменательная перемена, она прошла почти незаметно, так как коснулась лишь функций, а не органов государства и не сопровождалась видимой ломкой политического механизма. Но это была настоящая ломка принципов, огромное значение которой вполне, хотя и своеобразно, оценили лишь противники новой политики, предрекавшие впереди грядущее рабство и варварство. Сами сторонники происшедшей перемены не старались подчеркивать ее значения обещанием скорых перемен и близкого счастья. Напротив, они мужественно указывали на трудность и бесконечность предстоящего пути. В книге Самюэля мы находим чрезвычайно характерное заявление этого рода. «Полагая, что государство может многое сделать, либералы, однако, очень далеки от того, чтобы думать, что государство может все сделать, — оно более способно обеспечить прогресс, чем это прежде предполагали, но силы его не безграничны. В числе социальных проблем, перед которыми мы стоим, одни — слишком сложны для того, чтобы они могли быть разрешены законодательным путем, другие — слишком тонки и неуловимы, а третьи — слишком много зависят от нравственных причин».¹ Самюэль справедливо указывает, что помимо крайней сложности социальных реформ в них есть и еще одна сторона, заставляющая практических политиков быть осмотрительными в их осуществлении, — это опасность перейти границы, за которыми вместо ожидаемой пользы получается вред. Нельзя забывать, что источниками национальных средств, с помощью которых только и можно осуществить социальные реформы, являются личная энергия и капитал. Если парализуется то или другое, происходит уменьшение общего народного дохода, а следовательно, и тех средств, которые необходимы для создания и поддержания лучших условий общественной жизни. Самая мысль о крупных социальных реформах могла явиться только в связи с накоплением народного богатства, и без его прогрессивного роста социальные улучшения не могут развиваться успешно.

Невольно возникает вопрос, исполнит ли правовое государство свою новую миссию или сломится под тяжестью принятых на себя задач. Этот вопрос может быть решен только дальнейшим ходом истории; однако необходимо заметить, что современный английский либерализм относится к отрывающемуся перед ним пути с полным сознанием его величайшей трудности, и в этом залог его успеха. Он откровенно заявляет: тут слишком много сложного, слишком много тонкого и неуловимого, слишком много зависящего от нравственных причин. Но не значит ли это сказать, что в деле социальных реформ нельзя надеяться на одно государство и законодательство, что необходимы и другие силы, содействующие социальному прогрессу? Обозревая задачи будущего, английские политики наших дней приходят к убеждению, что правовое государство не в силах осуществить эти задачи при наличности одних политических средств, что оно должно призвать на помощь силы нравственные. И здесь, в качестве практического пути, подготавливающего лучшее будущее, современные политические деятели указывают воспитание. Уже давно идея воспитания народа являлась руководящей мыслью английского либерализма. Как мы

¹ Samuel. Liberalism. P. 29 (рус. пер. С. 40).

отмечали выше, она встречается и у сторонников старого бентамовского индивидуализма. Утверждение демократического строя подчеркнуло и выдвинуло эту идею. Если ранее мысль о широкой государственной постановке образования встречалась с возражением, что повиновение законам лучше достигается при невежестве народа,¹ теперь, напротив, распространение знания считается основой государственного благосостояния, а невежество — величайшей опасностью для страны.² Воспитание ставится во главу угла новой политической программы, и Гальден, один из самых выдающихся умов современной либеральной партии, хорошо выразил убеждение нового либерализма, когда он сказал, что в настоящее время свобода понимается как освобождение «не только от материальных, но и от моральных уз» и что поэтому «политика либеральной партии должна быть воспитательной в широком смысле слова».³ Как мы увидим сейчас, к тем же выводам приходит в наши дни французская мысль. Но в то время как современные английские либералы выражают свои заключения в сложных описательных определениях, французы, всегда отличавшиеся умением находить краткие формулы и яркие лозунги для новых течений, и в этом случае нашли лозунг, который является для них указателем новой эволюции мысли. Этот лозунг есть солидарность. Равенство и свобода, которые лежали в основе прежнего правового государства, должны быть восполнены этим новым принципом, который должен служить указанием новых и более тесных связей общественной жизни. Нам предстоит теперь рассмотреть эту новую эволюцию французской мысли. И здесь мы должны будем отметить однохарактерный кризис индивидуализма и то же искание новых путей, которое констатировали в английском либерализме. Но здесь линии новых течений предстанут нам в более ярком освещении.⁴

¹ См. *Benn. Modern England*. Vol. I. P. 85.

² Мысль о том, что в наше время государству приходится считаться с невежеством народа как с величайшей опасностью, нередко повторяется современными политическими деятелями. Асквит в одной из своих речей (8 мая 1902 г.) называл сознание этой опасности (the most formidable danger) «растущим сознанием людей всех верований и школ» (*Alderson. Mr. Asquith. L.*, 1905. P. 230, см. также с. 234 и собственные замечания Альдерсона — с. 223 и 101). Однохарактерное признание у Розбери — "the greatest peril of all, the peril of ignorance", — из речи, произнесенной в 1894 г. См. *Coatee Th. F. G. Lord Roserbery, his Life and Speeches. L.*, 1900. Vol. II. P. 774.

³ *Haldane R. B.* (в настоящее время военный министр) в издании *Andrew Reid. The New Liberal Programme. L.*, 1886. P. 119. Ср. также речь Гальдена в Кембридже 12 мая 1904 г. в брошюре: "Constructive Liberalism" в издании "The Eighty Club." P. 15.

⁴ ¹ Я не имею здесь в виду изложение соответствующих явлений в немецком либерализме, в котором они обнаружались менее ярко; но не могу не указать, что еще с восьмидесятых годов и среди немецких либералов раздаются отдельные голоса, совершенно совпадающие с аналогичными английскими и французскими заявлениями. В то время как выдающиеся либеральные деятели считали социальную политику «борьбой государственного социализма с индивидуализмом» и утверждали, что «социализм и либерализм — смертельные враги» (см. например, интересную брошюру под заглавием "Gegen den Staatssocialismus. B., 1884, с тремя статьями Бамбергера, Барта и Бремеля, S. 10, 44), уже намечались и иные воззрения. Так, Ястров после выборов в прусский ландтаг 1888 г. и после неудачи либералов в избирательной борьбе как в отдельных государствах Германской империи (в Пруссии, Баварии, Саксонии, Бадене), так и в самой Империи (на выборах в рейхстаг), поднял речь о необходимости для либерализма пойти навстречу социальным реформам, которые, как он говорил и подтверждал на конкретном рассмотрении отдельных сфер управления, «не только мирятся с либерализмом, но и вытекают из его собственного внутреннего жизненного существа». (См. *Jastrow. "Socialliberal". Die Aufgaben des Liberalismus in Preussen. Zweite vermehrte Auflage. B., 1894. S. 6-7, 140*). В 1900 г. появилась любопытная брошюра: *Heinrich Dietzel. Das neunzehnte Jahrhundert und das Programm des Liberalismus. Bonn*, в которой социальные реформы Бисмарка назывались выражением «истинного либерализма» и совершенно в духе английских взглядов проводилась мысль, что ограничение свободы, неизбежное при подобных реформах, имеет целью возвышение «настоящей свободы» и «приближение к идеалу равноправия» (S. 24). После нового поражения партии свободомыслящих в ее главнейших группах, на выборах в рейхстаг 1903 г. опять стали слышны голоса о «ревизии либерализма». Этому вопросу посвящена, например, брошюра: *Julia-nus. Die Revision des Liberalismus. B., 1903*; здесь говорится об «истинном, настоящем либерализме», о «новом идеале», практическое осуществление которого является условием для возрождения либерализма в духе солидарности (S. 20, 25, 56). Всего любопытнее, что орган Барта «Die Nation», основанный в начале 80-х гг. для борьбы с социальной политикой и государственным социализмом, начал помещать такие статьи, как *Arndt P. Socialer Liberalismus*, с утверждениями вроде следующих: "Das Socialprincip, zu dem sich jeder deutsche Liberale bekennen sollte, führt so zu einer grundsätzlichen Unterstützung der modernen Socialpolitik" (№ 48, 29 August 1903, S. 757). Сам Барт стал заявлять о перемене воззрений (Ibid. S. 775). Дух новой эры отразился и на теоретических исследованиях, в которых также начинают появляться утверждения о необходимости сочетания либерального и социального моментов, см. напр. статью: *Vorländer. in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 108 (1896). S. 95*, в статье о социологии *Cnencepa и v. Schubert-Soldern*, в *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft. Bd. LXII (1906)*, в статье под заглавием: "Die Grundprincipien des Liberalismus in erkenntnistheoretischer Beleuchtung", S. 204-206.

VI НОВЫЙ ФРАНЦУЗСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ. СТОЛКНОВЕНИЕ НАЧАЛ РАВЕНСТВА И СВОБОДЫ

Кризис либерализма в изображении Анри Мишеля. Переход к новому либерализму. Споры об основаниях либерализма в 1902 и 1903 гг. Статьи в журнале "Revue de Metaphysique et de Morale" о кризисе либерализма. Новое понимание свободы и равенства. Воззрения Пароли и Жакоба на сложность новой программы. Опасение перейти границу. Возможность опасных выводов из новых воззрений. Борьба за духовное уравнивание на почве единой культуры. Требование «общей души» для всех. Отрицание свободы во имя равенства и единства. Связь современных воззрений с идеями Руссо. «Общественный договор» Руссо освещает стремления современной демократии к нравственному единству. Отзывки теократического идеала. Мысль Болавоны «необходимости возрождения идеи Руссо. Возражения с точки зрения свободы личности. Опасная сторона нового либерализма коренится в общих законах культурного развития. Невозможность для государства преодолеть основные стремления и противоречия культуры

Когда в 1895 году Анри Мишель изображал состояние современных политических и социальных идей во Франции, оно представлялось ему уже имеющим все признаки несомненного кризиса. Он видел эти признаки в длящейся и возрастающей неопределенности понятий, в смешении принципов, в отсутствии общих начал и философских основ. В то время не было уже во Франции выдающихся представителей старого либерализма, вроде Лабуле и Прево-Парадоля,¹ которые поддерживали его литературную славу и эпоху Второй империи. Либерализм находился в состоянии разложения и отступал перед растущими успехами государственного социализма. Из новейших произведений, одушевленных идеями индивидуализма, Мишель мог указать лишь две книги, из которых одна — «Основания права» Боссира (1888) — была слишком поверхностна, а другая — «Индивидуальное право и государство» Бёдана (1891) — «вся проникнута чувством происходящего кризиса и запечатлена грустью при виде нагромождающихся препятствий и угроз, обращенных против дорогих автору принципов». Полагая, что главная причина кризиса заключается в разрыве либеральной школы с философским априоризмом, Анри Мишель сам искал выхода в философском синтезе, который мог бы указать путь к возрождению великого индивидуализма XVIII века. В качестве такого синтеза Мишель считал возможным признать моральную философию Ренувье.² Однако из разъяснений самого же Мишеля можно вывести, что задача настоящего времени заключается не в философском обновлении доктрины XVIII столетия, а в ее продолжении и развитии соответственно с духом нового века. И у Ренувье, и у него есть стремление расширить понятие свободы некоторыми элементами, взятыми от социализма, дать известный синтез индивидуализма и социализма, идей либеральных и демократических. Очевидно, такой синтез, последовательно проведенный, предполагает не только возрождение философского априоризма, но также и внутреннее развитие основных понятий индивидуализма — понятий равенства и свободы, а вместе с тем и отправного для них принципа личности. Допустим, что все это было в зародыше в доктрине XVIII века; но именно оттого, что там последствия были скрыты в своей основе, вся система воззрений отличалась духом гармонического единства, который характеризует первоначальные стадии развития. Дальнейшее движение мысли, выводя последствия из их основы, обнаружило не только их принадлежность к известному единству, но также их различие и противоречие. Мишель не представляет себе с должной ясностью, что индивидуализм нашего века, сравнительно с индивидуализмом XVIII столетия, есть новая стадия в развитии прежних понятий.

Между тем в практической политике Франции в конце XIX века совершился тот же переворот, которым ознаменован конец этого века для Англии. Еще в 1842 году Лоренц Штейн³ на основании изучения французского общественного движения высказывал мысль, что пришло время поставить проблему социального уравнивания, после того как великая

¹ Позднейшее сочинение Лабуле — "Questions constitutionnelles" — вышло в 1872 г.; главные же его произведения, как и Прево-Парадоля, относятся к шестидесятым годам.

² См. *Henri Michel. L'idée de l'Etat. P., 1895. L. V. La crise actuelle des idées sociales et politiques. P. 527.*

революция предшествующего века разрешила проблему уравнивания политического. Это указание Штейна долго оставалось неосуществившимся пророчеством, и, несмотря на развитие социалистических идей, решительно заявивших о себе и в 48-м, и в 70-м, и в начале 90-х годов. Клемансо мог еще говорить: «После двадцати лет свободы, не будучи в состоянии сослаться в извинение на какого-либо тирана-угнетателя, мы все еще, оказывается, находимся под господством рокового буржуазного духа, по отношению к которому Людовик-Филипп и Наполеон III были только орудиями».¹ С 80-х годов делаются лишь первые опыты в сфере социального законодательства, и политика английских либералов, смело выступивших с проектами реформ в эпоху либерального министерства 92-95 годов, казалась во Франции завидным образцом.² Лишь медленно и постепенно политические партии, сменявшиеся в это время у власти, отрешались от старого принципа государственного невмешательства. Однако и самая радикальная из них, представленная нынешним министерством Клемансо, как увидим далее, исходила и исходит из идей индивидуализма. Подобно английскому либерализму, и либерализм французский, оставшись верным принципу личности, перешел в новую стадию развития. Поворот в практической политике, в связи с общим изменением условий, характеризующих существование Третьей республики, не мог не отразиться и на развитии идей. Прошло всего семь лет после выхода в свет книги Анри Мишеля, как во французской печати в связи с вопросом о мерах правительства против конгрегации возгорелась оживленная полемика о границах свободы и основах либерализма. Со страниц газет завязавшиеся споры были перенесены в ученые и философские журналы, и мы обязаны этому случаю тем обстоятельством, что имеем в новейшей литературе целый ряд статей, освещающих положение современного французского либерализма.³ Для характеристики его я воспользуюсь интересными статьями, помещенными в 1902 и 1903 годах в журнале: "Revue de Metaphysique et de Morale". Принадлежавшие различным авторам, не во всем согласным между собою, эти статьи тем яснее подчеркивают сходство их в главном и основном. Перечитывая одно за другим мнения Бугле, Лансона, Лапи, Пароди и Жакоба, мы находим в них, при всем их различии, общую основу. Это люди нового поколения, воспитавшиеся на новых формах жизни и воспринявшие из общей атмосферы новые идеи. То, чего мы не нашли у Анри Мишеля — сознание, что самое понятие свободы испытало известную эволюцию, — с ясностью выражается у этих авторов.

Их интересно взять в совокупности высказанных ими взглядов, чтобы сделать общие выводы о новом французском либерализме. Это не будет характеристика школы, так как перечисленные писатели принадлежат к различным направлениям; но это будет нечто большее — характеристика нового жизненного течения, сказывающегося у различных лиц под влиянием общего поворота мысли.

Первое, что представляется интересным здесь отметить, это общность исходного положения, объединяющего всех авторов: все они согласны в том, что либерализм переживает кризис. Их статьи и носят все одинаковое заглавие — "La crise du liberalisme". Но все авторы согласны также и в том, что этот кризис не есть смерть либерализма вообще: это замена одного либерализма другим, старого новым. Умирает тот либерализм, который они

³ *Lozem Stein*. Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs.

¹ *Clemenceau*. La melee sociale. Huitieme mille. P., 1908 (первое издание появилось в 1895 г.). P. 263. См. вообще главы: "Pourquoi?" и "Parce que..." P. 255-266.

² См. *Clemenceau*. Ibid. P. 255; «Mais Lord Rosebery est sans doute un reformateur bien hardi pour les "vieilles femmes", qui, d'après M. Ernest Daudet, disposent de nos destinées».

³ Во избежание недоразумений я должен оговориться, что во Франции понятие «либерализм» не покрывает собой, как в Англии, какой-либо партийной программы. Поэтому в дальнейшем изложении речь идет о либерализме как об общем политическом течении, исходящем из индивидуалистических начал и приемлемом с точки зрения всех партий, разделяющих эти начала. В этом именно смысле понимают его авторы, на которых я ссылаюсь ниже.

называют *le vieux liberalisme*,¹ *l'antique liberalisme*.² Но на место его рождается новый, соответствующий демократическим требованиям времени. В происходящем конфликте идей обнаруживаются «естественные симптомы демократической эволюции и новые завоевания свободы». Современный кризис либерализма не есть только столкновение идеи свободы с принципом власти: «Он коренится более глубоко — в эволюции самой идеи свободы, в борьбе различных определений, которые могут быть сделаны относительно этой идеи».³ Поэтому крушение старой либеральной партии не есть крушение либерализма; напротив, новые требования не оставляют, а укрепляют дело свободы.⁴ «Провозглашая политическую и гражданскую свободу или равенство всех перед законом, Французская революция уничтожила несомненно самые ненавистные и самые очевидные формы феодальной и монархической справедливости и тирании. Старая либеральная партия заключила тогда, что этим самым обеспечена для всех целостная и неприкосновенная свобода, которая, как безусловная метафизическая сущность, может быть реализована сразу. Надо было отрешиться от этой грубой иллюзии, и уже давно не воображают более, что ночь 4 августа возвратила людей в химерическое естественное состояние».⁵ Ошибка старого либерализма заключалась в том оптимизме и фатализме, с которым он смотрел на происходящую жизненную борьбу. Но теперь «несомненно все отдали себе отчет, более или менее ясный, в том, что конкуренция между равными индивидами, предположенная доктриной, всегда была не чем иным, как мифом. Никогда не видели на экономической почве индивидов, борющихся безоружными и предоставленными собственным силам; всегда они входили в состязание со щитом и копьем, тогда как другие имели только свои руки».⁶ Индивидуализм в старом смысле слова — это «царство сильных, блеск свободы сильных». «Под благожелательными взорами государства каждый берет свою часть, толкает, давит, захватывает что может».⁷ Согласно требованиям нового либерализма государство не должно оставаться нейтральным: «Оно должно вмешиваться в общественные отношения и регламентировать известные категории действий, которые ранее предоставлялись индивидуальному произволу». «В этой форме, ограничительной и сдерживающей, государственная деятельность остается, однако, либеральной по своей цели и своим результатам. Свободное государство не есть состояние, в котором сильные делают что хотят в меру своей силы; это — состояние справедливости, в котором общество сдерживает свободу некоторых для того, чтобы охранить свободу всех».⁸

Мы видим, что в этом разграничении старого и нового либерализма французские писатели повторяют определения, которые нам знакомы уже из предшествующей характеристики современных английских воззрений. Из дальнейшего развития их взглядов мы можем сделать заключение, что и то новое понятие свободы, которое они предлагают, совпадает с определением английских либералов. Они также берут свободу «в смысле более широком и так сказать менее историческом», вне связи с традиционными определениями либеральной партии и в качестве основы каждой партии, которая стремится реализовать свободу как можно шире, которая хочет сделать свободным и человечным каждого члена человеческого рода. «Вследствие этого может показаться, что этот новый либерализм принимает иногда свободу скорее за цель, чем за средство, что он менее озабочен юридическим пониманием

¹ *Parodi*. La crise du liberalisme // *Rev. de Met. et de Mor.* 1902. T. 10. P. 777.

² *Lanson*. A propos de la crise du libe'ralisme // *Ibid.* P. 763.

³ *Parodi*. L. c. P. 777, 773; *Jacob*. La crise du libaeralisme // *Rev. de Met. et de Mor.* 1903. T. 11. P. 100.

⁴ *Lanson*. A propos de la crise du liberalisme. L. c. P. 748-750.

⁵ *Parodi*. L. c. P. 777.

⁶ *Bougie*. La crise du liberalisme. P. 635; Cp.: *Parodi* L. c. P. 777.

⁷ *Lanson*. L. c. P. 760.

⁸ *Parodi*. L. c. P. 777. *Lanson*. L. c. P. 761.

свободы и ее формами, чем ее философским пониманием и ее общественным осуществлением, и, наконец, что он менее уважает капризы и фантазии отдельного лица, потому что он ставит выше их права человеческой личности. Вся проблема, как и тайна двойственности в идее свободы, заключается в следующем: измеряется ли степень свободы в данном обществе максимумом прав, теоретически предоставленных отдельным лицам, хотя бы на деле этими правами могло пользоваться меньшинство привилегированных, или же эта степень измеряется наибольшей суммой прав и действительных возможностей, в равной мере гарантированной для всех».¹ «От чисто внешнего и фарисейского понимания свободы и равенства... совершился переход к пониманию более полному и глубокому: а именно к идее целостной реализации человеческой личности в каждом человеческом существе».² Свобода равная для всех³ — вот требование нового либерализма, который стремится подчеркнуть в этом требовании не формальное признание свободы, а ее действительное осуществление.

Таким образом, и здесь снова воспроизводятся те же определения, которые мы встречали у английских писателей. Как там свобода получала свое расширение под влиянием идеи равенства, так и здесь эволюция понятия свободы, о которой говорят французские авторы, есть результат уравнительного демократического процесса. Они не могут принять свободы, выражаясь словами одного из них, «без всеобщности, т. е. без равенства и справедливости».⁴ Но не менее чем английские либералы, сторонники нового либерализма во Франции стоят за понятие свободы и принцип личности и в уважении к этому принципу видят и основу, и руководящую цель государственной деятельности.

Необходимо наконец указать и еще одно очень важное сходство между английскими и французскими либералами нашего времени: у тех и у других мы находим одинаковое сознание бесконечной сложности нового идеала свободы. Придя к идеалу более полному и глубокому, чем прежнее «внешнее и фарисейское» понимание свободы, французские писатели спешат прибавить: «Признаем впрочем, что свобода, понятая таким образом, есть не более как идеал отдаленный и без сомнения неосуществимый в своей полноте — идеал, который сливается с идеями самой справедливости и совершенного разума».⁵ Интересно отметить, что эти слова принадлежат Пароди — тому из цитированных мною авторов, который отличается наибольшей определенностью и решительностью в развитии новых понятий. Еще более скромности высказывает другой из сотрудников философского журнала, писавших по тому же вопросу, — Жакоб. Он готов думать, что современный кризис либерализма существует в самом либеральном сознании ("dans la conscience meme du libe'ral"). «Почти в каждом из нас живет два человека — теоретик, более и более смелый по мере того, как он философствует с возрастающей свободой, и человек действия, более и более скромный в своих ближайших ожиданиях, по мере того как он узнает лучше осязаемый мир, эту материю, сопротивляющуюся идее, как говорили Платон и Аристотель. Существует огромное расстояние между тем, что мы считаем желательным, и тем, что нам кажется осуществимым, и это касается одинаково как экономических отношений, так и духовных. В экономическом строе, работая как можно лучше над тем, чтобы подготовить условия, которые сделают возможным лучшее общество, мы должны остерегаться грубо толкать существующее общество, потому что, как часто заявлял один из самых проницательных умов нашего времени Жорес, „нет механизма совершенно налаженного и способного предложить народу готовый коммунизм" и потому что, как он же говорил, „не средства действия не хватают пролетариату, а пролетариат не хватает средствам действия". Точно так

¹ Parodi. Б. с. Р. 774-775.

² Parodi. Л. с. Р. 782.

³ Lapie. La crise du liberalisme // Rev. de Met. et de Mor. 1902. Т. 10. Р. 765; Lanson. Л. с. Р. 760.

⁴ Lanson. Л. с. Р. 763.

⁵ Parodi. Л. с. Р. 782.

же и в мире духовном, в области образования, употребляя лучшую энергию нашего разума и нашего сердца, чтобы образовать свободные и твердые умы, которые превосходством их нравственной жизни докажут бесполезность духовного владычества церкви, мы не должны употреблять усилия для того, чтобы оторвать от влияния этой церкви семьи, остающиеся преданными ей».¹

В словах Жакоба нетрудно прочесть то самое опасение, которое, как мы видели ранее, высказывает и Самюэль: это — опасение *перейти границу*, за которой меры, направленные к утверждению свободы, обратятся в ее нарушение. Из самого существа этих мер, предназначенных к созданию условий для развития свободы, при помощи известного уравнения положений, вытекает опасность провести это уравнение далее, чем это допускается и требуется идеей свободы. А между тем, если уравнение положений не должно переходить в то материальное равенство, образ которого так устрашающе ярко нарисован Бабёфом, оно не может идти далее исходного пункта. Облегчая свободе ее осуществление, оно не должно убивать ее творческой энергии и ее индивидуальных проявлений. Представители современного либерализма чувствуют те огромные затруднения, которые приносит с собой новое понимание свободы, и в этом, как верно указывает Жакоб, заключается неизбежный кризис, присущий самому либеральному сознанию.

Политика французского правительства в его борьбе с клерикализмом представила как раз такой случай, где с очевидностью обнаружилась указанная опасность нового либерализма. Если старый либерализм, горячо стоявший за свободу, отстаивал ее против государства, вмешательству которого в жизнь он не доверял, либерализм современный для осуществления своего идеала свободы требует государственного содействия, которое он считает благотворным. На этой почве доверия государству создается настроение, выражающее мысль о бесполезности самого либерального принципа, считающего его, как говорит Бугле, «запоздалым кокетством». Этот принцип мог быть полезен, чтобы помочь народу сломить узду традиций авторитета; но теперь, когда народ сам себе господин, когда его задача состоит в том, чтобы «организоваться», а не только в том, чтобы эмансипироваться, свобода мыслить без сдержек и границ была бы скорее стеснением. Она сделала бы невозможной жизнь новому обществу.² Само собою разумеется, что либералы, защищавшие закрытие церковных ассоциаций и школ, не говорили таким языком, но их язык не менее интересен. Оставаясь на точке зрения либерализма, они хотели и эти правительственные меры оправдать требованиями свободы; но здесь-то и обнаруживалась вся сложность того положения, которое они заняли. «Либеральное общество, — говорили они, — не может внушать своего *credo*; оно не может ни подавлять, ни осуждать, ни приводить к молчанию никакую доктрину; оно должно сделать возможным обнаружение каждого верования, но оно должно также сделать возможным сравнение между верованиями и выбор между ними». Соглашаясь с формулой, требующей предоставить людям свободно говорить, думать и просвещать друг друга при помощи всеобщего обмена мыслей, они прибавляли к ней оговорку: «Под условием, чтобы люди предварительно сделались способными мыслить и спорить, и видеть, где находится свет».³ Предполагая, что воздействие церкви, влагающей свои учения в молодые души, лишает их необходимой свободы мысли и препятствует делать сравнение и выбор между различными системами воззрений, либералы требовали вмешательства государства в постановку образования и последовательно проведенного контроля над школой. Но стесняя преподавание церкви в целях всеобщего освобождения мысли, проводя и в эту область требование свободы равной для всех, не считали ли они в данном случае решенным вопрос о том, «где находится свет?» Не считали ли они себя обладателями истины, которая одна может сделать людей

¹ Jacobh. с. P. 119-120.

² Bougie. L. с. P. 638.

³ Parodi. L. с. P. 780, 777.

свободными? Странно сказать, но именно в таком положении оказались французские либералы в споре с клерикализмом. Тот самый Пароди, которого мы называли выше наиболее последовательным из участников излагаемого спора, оставил ценное свидетельство этой уверенности либерализма в собственной непогрешимости, доходящей до забвения самого принципа свободы. Отстаивая необходимость для каждого отдельного лица признавать над собой известные интеллектуальные и моральные узы, Пароди замечает: «В каждый момент человеческой эволюции есть известная совокупность идей, чувствований и практических правил, которые представляются нам как более или менее определенные приобретения прошлого; нет никакой необходимости подвергать их оспариванию перед детьми, потому что они не представляют более острых проблем ни для зрелого человека, ни для эпохи, в которой он призван жить. Это как бы сокровище всеобщего опыта, плод единодушного и согласного сотрудничества всех, которые жили и думали до нас на земном шаре: мы должны доставить ребенку возможность пользоваться им, а не побуждать к тому, чтобы растратить». Считая необходимым, чтобы образование было построено на этом культурном фундаменте, каким он считает свободную светскую мысль, Пароди предвидит однако возражение, что и эту мысль можно признавать спорной. «Быть может, скажут, что в человечестве не существует ни одной идеи, ни одного практического правила, которые не были бы оспариваемыми? Но это значило бы, может быть, идти против фактов: с точки зрения спекулятивной наука есть не что иное, как сокровищница идей испытанных и имеющих вероятность, равносильную с достоверностью; а с точки зрения действия, если основание и оправдание долга и есть продукт вечных споров, то великие формы его применения, вопреки всему, являются предметом согласия, достаточного для того, чтобы в каждую эпоху можно было без серьезного беспокойства обучать им и прививать их каждому отдельному человеку... Довольно того, чтобы светское образование оставалось дисциплиной освобождающей, чтобы оно не внушало в качестве истины и догмы никакого мнения общественно-сомнительного (*socialement douteuse*), т. е. такого, которое представляет предмет обсуждения или исследования для настоящего общества».¹

Речь шла до сих пор о детях, которым надо прививать свободную мысль. Но если с этим не согласны отцы? Пароди, с точки зрения единой непогрешимой культуры светского свободомыслия, отвечает на это без особых колебаний. «Если бесспорно, что развитие разума и эмансипация личности являются как бы условием и первым средством для каждого усилия, направленного к осуществлению чаяний современного общества, разве этого не достаточно? Какой отец осмелится открыто признаться, хотя бы он и думал это в глубине сердца, что он не заботится для своего ребенка о культуре разума, о привычке размышлять, прежде чем действовать, об интеллектуальной искренности, о чувстве прямом и здравом? И затем, по какому праву отец семейства будет навязывать своим детям, будет навязывать государству свое узкое и эгоистическое понимание счастья или индивидуального благополучия? Если мы имеем иной идеал для человечества, не будет ли это наше право мирным распространением идей и открытой и лояльной пропагандой беспокоить этот эгоизм, потрясать эту косность, смущать и даже скандализировать эти сознания, — которые ничего не боятся в такой мере, как пробудиться, — принудить, наконец, к мысли, к колебанию и к выбору буржуазную трусость и индифферентность?»²

Прочтя это место, мы невольно вспоминаем знаменитую фразу Руссо "on le forcera d'etre libre" («его принудят быть свободным»). Употребив эти слова — «принудить к мысли» ("forcer a la pense'e"), Пароди и сам чувствует, что положение получилось сомнительное. Он спешит оговориться, что не имеет в виду «средств политического угнетения, новой дрессировки, отрицательного деспотизма и клерикализма наизусть»; он хочет только мирной пропаганды. Мы видели, однако, каким энергичным языком говорит эта «мирная»

¹ *Parodi. Encore la crise du libéralisme. 1903. Т. II. Р. 271-272.*

² *Parodi. Encore la crise du libéralisme. 1903. Т. II. Р. 273-274.*

пропаганда. Нельзя не видеть, что за этим скрывается острая вражда и потребность борьбы с католицизмом, «успехи и завоевания которого с начала XIX столетия и по наши дни несомненны, постоянны, угрожающи». «Борьба открылась; надо показать себя очень разборчивым в выборе средств; но было бы неблагоприятно и, может быть, наивно разоружиться».¹

Но если либерализм призывается к тому, чтобы привести всех к единой системе культуры, чтобы уравнивать всех в условиях их духовного развития, что же станет с своеобразием лиц, с их правом на оригинальное развитие? У Пароди и на этот счет есть совершенно определенный ответ: «Быть самим собою, — говорит он, — и даже просто быть индивидуумом с характером свободно развитым, это никоим образом не значит уединяться от себе подобных, от общности крови и разума, которые делают нас причастными всем людям; это не значит отрезать все наши связи с обществом, в котором мы живем, и с обществом, которое нас создало, с собирательным творчеством расы и рода, с великой совокупностью всего человечества. Такая претензия не была бы только чрезмерной или химерической; собственно говоря, она не имела бы никакого смысла, она была бы нелепой». Этой претензии индивидуализма «анархического и противоречивого» Пароди противопоставляет систему воспитания на основе интеллектуальных и моральных связей, которые, «приобщая индивидуума к усилиям прошлых веков, делают его их наследником, делают человеком». «Иными словами, дело цивилизации не должно начинаться все сызнова, с основания к вершине, для каждого поколения и для каждого нового пришельца на нашей планете»: всегда, в каждую эпоху можно найти совокупность определенных приобретений прошлого, которые не подлежат спору.²

Мы указали выше, как требование свободы, последовательно проведенное, приводит к протесту против равенства, против уравнивающей демократической культуры. Теперь мы пришли к другому концу этой сложной диалектической цепи и видим, как требование равенства, последовательно проведенное и нашедшее свое завершение в идее единой и равной для всех культур, является основанием к протесту против свободы, в смысле своеобразного и оригинального развития индивидуальности. Быть самим собою, быть человеком с свободно развившимся характером, по мнению французского писателя, возможно только на почве той совокупности бесспорных приобретений прошлого, которые объединяются в системе господствующей культуры. Но ведь здесь забыто нравственное право личности отрываться от существующего порядка, от духа прошлого, от господствующей культуры, подвергать их критике и суду, предъявлять к ним новые требования, раскрывающиеся личному сознанию в его стремлении к высшей правде. В определениях Пароди, столь закругленных и законченных, столь свободно развертывающихся под его легким пером, забыты противоречия, разделяющие культуру, и проистекающая отсюда невозможность построить систему свободы на почве объединяющей всех культурной традиции. И странно сказать, они забыты именно потому, что он видел их перед собою; они устранены в теоретическом построении, для того чтобы быть устраненными в жизненной практике. Пароди видит две враждующих Франции, *deux Frances hostiles*, разделение между которыми делается все более глубоким и угрожающим. С одной стороны, как он утверждает, народные классы постепенно отрешаются от религиозных верований, а вместе с тем от традиционной морали и дисциплины; а с другой, «по основаниям чисто практическим, вследствие классовых предрассудков и эгоизма», буржуазия снова приходит к церкви, обращая все более свои симпатии и сожаления к прошлому. Наблюдая это разделение, Пароди, как многие люди его направления, тем более горячо желает объединить всю Францию на единой и равной для всех культуре. Он требует «упорного усилия, чтобы дать нашей реакционной и индифферентной буржуазии общую душу и общие заботы с народом, чувство одних и тех же

¹ Ibid. P. 274-276.

² Parodi. L. c. P. 270-271.

затруднений и проблем, одного и того же идеала истины и справедливости».¹

Это требование «общей души» для всех французов в высшей степени характерно. Трудно было найти более последовательное выражение для инстинктивных стремлений уравнительной демократической культуры. Я должен здесь подчеркнуть то обстоятельство, что устами Пароди говорит не упрямый сторонник правительственной политики, а пылкий защитник светской культуры и демократического строя. В своих горячих словах он выражает лишь с большей определенностью то, что носится в воздухе, что повторяют многие. Бугле, сжато и мастерски противопоставивший в своей статье о кризисе либерализма все доводы за и против системы единого светского образования, передает между прочим интересные доводы сторонников этой системы.² Указывая на то, что для существования каждого общества необходимо единство, и развивая мысль об условиях этого единства, они говорят: «Для того чтобы организовать свое движение, обществу нужен единый центр. Если бы отдельные лица, которые его составляют, координировались около различных центров, если бы они признавали власти, находящиеся в антагонизме, если бы, одним словом, образовалось государство в государстве, общество рисковало бы быть разорванным, рассеянным и расколотым. Вот почему для совершенного осуществления общественного единства к сходству и подчинению его членов должна присоединиться еще и концентрация...» «Если бы был осуществлен либеральный идеал, согласно которому каждое отдельное лицо думало бы само по себе и имело бы свои собственные идеи, не было ли бы это разрушением единодушия, которое только и позволяет отдельным членам понимать друг друга и помогать друг другу? Каждый, думающий сам по себе, это то же, что каждый, живущий сам по себе. Всякое общее действие становится невозможным там, где торжествует этот интеллектуальный индивидуализм: начинается вавилонское столпотворение».³

В этом рассуждении, основанном на идее объединяющей и уравнивающей всех концентрации, отрицаются самые основы индивидуализма. Борьба за единство культуры, осложнившая во Франции развитие идей нового либерализма, приводила некоторых к *отрицанию свободы во имя равенства и единства*. Снова припоминаются здесь знаменитые лозунги Руссо. Когда современные французские деятели говорят о необходимости концентрации и нравственного единства, они повторяют, сами того не подозревая, основные мысли «Общественного договора». Еще раз вдохновенные прозрения Руссо бросают яркий свет на явления политической жизни, и сами освещаются ими. Мечта Руссо о том, чтобы общество оставалось единым, мирным и гармоническим — "pour que la societe' fut paisible et que l'harmonie se maintient", — достигала своего кульминационного пункта в его требовании, чтобы в обществе все было сведено к единому центру. Это не было противоречием конца с началом, как утверждают обыкновенно, когда Руссо, начав свой трактат во имя свободы, кончал восхвалением Гоббса как «единственного из христианских авторов, который видел и зло, и средство к его исцелению» (L. IV, ch. VIII). Для Руссо — с точки зрения его понимания личности и свободы — было вполне последовательно настаивать вместе с Гоббсом, «чтобы все было сведено к политическому единству, без которого ни государство, ни правительство никогда не будут хорошо устроены». Ибо, как читаем далее, «все, что нарушает общественное единство, никуда не годится; все установления, которые приводят человека в противоречие с самим собою, никуда не годятся». Привести же общество и человека к единству возможно лишь при помощи подчинения всех единой общей воле, в которой каждый член общества находит самое чистое выражение своей личной воли, как единой и равной для всех общечеловеческой сущности.⁴ Отсюда резкие протесты против христианской религии, отвлекающей человека от земли, против самостоятельной

¹ Parodi. L. с. P. 227-278.

² Как говорит Бугле, подготавливая свою статью, он прочел: «Анкеты и документы, относящиеся к свободе мысли, и речи, произнесенные в палате депутатов за и против закона об ассоциациях, за и против свободы преподавания», см. его статью, L. с, p. 635. Note.

³ Bougie. L. с. P. 639-640.

организации духовенства, создающей повсюду, где она есть, две суверенных власти. Отсюда и требование, чтобы политическое единство было также единством нравственным, закрепленным общей для всех гражданской религией. Руссо признавал, что без такого нравственного объединения желанная гармония не будет достигнута, что без него общественная жизнь, как и теперь, будет полна противоречий. Но в этом требовании, как и в современном стремлении к нравственной концентрации, сказывается отражение многовековой борьбы светской власти с духовной. Поборники светского государства, для того чтобы довести до конца дело победы, часто не видели иного исхода, как наделить государство такой же нравственной властью, водворяющей гармонию в отношениях при помощи создания гармонии душ. Это было своеобразное воспроизведение средневекового теократического идеала в новом образе светского государства. Тут повторяется та же заманчивая мечта успокоить и общество, и человека, приведя их к высшему единству духа, уничтожив то, что ставит их в противоречие с самими собою. Когда в современной Франции снова носятся в воздухе эти идеи: "Punite morale du pays", "la laïcité intégrale", мы видим, как мысли Руссо о гражданской религии оживают на наших глазах, проникают в парламентские документы, стремятся перейти в действительность.¹ И не знаменательно ли, что новейший комментатор «Общественного договора» Болавон весь проникнут его идеями и высказывает убеждение, что эти идеи — накануне своего возрождения.² Очень верно характеризуя синтез Руссо как « примирение индивидуальной свободы с политической при помощи идеи равенства », Болавон рекомендует изучение "Contrat social" всем, кто «одушевлен демократическим духом». Увлеченный идеями Руссо, он недостаточно проникся опытом XIX столетия, обнаружившим всю недостаточность этого синтеза, он не видит, что идея равенства не столько примиряет индивидуальную свободу с политической, сколько сливает их воедино. Но там, где слышатся призывы к возрождению Руссо, должны последовать и предостерегающие указания в духе Бенжамена Констана и Токвиля. И действительно, в ответ на требования концентрации и морального единства раздался и голос истинного либерализма, восставший на защиту прав личности. Несомненно, говорили некоторые, что образование государства в государстве есть смертельная опасность, против которой надо бороться. Но надо ли для этого уничтожать частные общества? «Наши величайшие политические теоретики от Бенжамена Констана и до Токвиля нам напоминали: там, где перед лицом центральной власти не встречается ничего более, кроме людской пыли, свободен путь к деспотизму».³ «Не является ли это химерой ожидать от государства, т. е. от правительства, т. е. от партии, находящейся у власти, восстановления нашего морального единства? Поскольку единство самопроизвольное, единение через свободу является плодотворным, постольку единство вынужденное, единение через власть является бесплодным и как бы преданным проклятию. Требовать от государства восстановить единство душ — силою, если нужно, — это значит передать государству митру и жезл, это значит преобразовать его в церковь. Это означает несомненно содействовать реставрации нового клерикализма, который будет говорить во имя разума, науки и свободы, но который не будет, может быть, ни менее догматичным, ни менее нетерпимым, чем

⁴ Я думаю, что высказанный мною выше взгляд на идею общей воли у Руссо находит свое окончательное подтверждение в главе «О гражданской религии» (L. IV, ch. VIII). Вместе с тем с помощью этого взгляда легко объясняется и эта загадочная глава, которая, согласно традиционному толкованию, считается противоречащей исходным началам трактата.

¹ См. в особенности доклад *Тезара*, одно из предвестий законов Комба. Journal officiel, docum. parlam., Senat, sess. ordin. 1903.

² См. *Rousseau J.J. Du Contrat social*. Nouvelle édition par Georges Beaulavon. P., 1903. P. 95-96. По поводу догматов гражданской религии Болавон выражает робкое сомнение (p. 330, note 1); но те идеи, которые он отстаивает, приводят только к иной форме той же религии.

³ *Bougie*. L. c. P. 649.

прежний».¹

К этим красноречивым и убедительным словам не многое можно прибавить. Несомненно, что объединение лиц в обществе требуется не только принципом государственного единства, но и условиями культурного развития. Всякая система культуры предполагает процесс совместной работы, общего сотрудничества и собирательного творчества, и в этом смысле всякая система культуры есть включение отдельных лиц в общую цепь, подчинение частных усилий высшему единству общих целей. Но следует ли отсюда, что в этом движении вперед участники культурной работы должны идти в ногу подобно солдатам в строю, повинаясь общей команде? Единство культурной работы проистекает не из единообразия сходных усилий, а из многосложных и разнообразных течений, иногда противоречивых и противодействующих друг другу, но в общем находящих свое объединение в последовательном развитии истории. Создать «общую душу» нации, как об этом говорит Пароди, ведь это значит предполагать, что коллективное целое может ее иметь или, по крайней мере, что все могут признать за свою ту душу, которую захотят вдохнуть в них руководители. Но, скажем мы вместе с русскими авторами, недавно столь хорошо писавшими на тему об отношении личности и культуры, «если личности могут в известных отношениях объединиться, согласовать свои желания, действия и идеалы, то они не могут никому делегировать всю свою душу, не могут никому отчуждать без остатка все свое право на культурное творчество и все силы для него. Мудрейшее правительство не сосредоточивает в себе всей культуры своего времени и не исчерпывает всего культурного богатства, содержащегося и рождающегося в душах личностей. Собирательная культура народа и человечества всегда выше, полнее и богаче культуры руководителей, и эта общая культура по самому существу дела может зреть и развиваться только путем неорганизованного брожения, путем столкновения духовных сил и стремлений. Дисциплина, организуя и упорядочивая подвластную ей часть культурного творчества, вместе с тем отбрасывает в последнем все, не соответствующее ее задаче, т. е. сужает его и делает более скудным. Для того чтобы оно не умерло и не заглохло, ему необходимы простор и свобода, необходимо, чтобы этим свободным развитием оно питало и обновляло также ту свою часть, которая подчинена порядку и организации».²

Мы говорили выше об антагонизме между потребностями индивидуального развития лиц и общим ходом культурного развития. Теперь мы снова встречаемся с этим антагонизмом. Сотрудники французского журнала, мнения которых мы излагали, поддерживают не меры своего правительства, а прежде всего уравнивательные тенденции культуры, стремящейся у всех создать общую душу. Перед нами обнаруживается здесь не только опасная сторона нового либерализма, развивающегося на почве всеохватывающей демократизации, но вместе с тем и глубокое жизненное противоречие, коренящееся в общих условиях человеческого прогресса, в общих законах культуры. В том стремлении к моральному единству и к концентрации, о которых мы говорили выше, государство играет отраженную, хотя и могущественную роль: тут происходит борьба двух культур, вызывающая у новой правящей демократии жажду победы, потребность преодоления и господства. Так создается утопия всепроникающего морального единства нации, в которой в конце концов личность приносится в жертву отвлеченному идеалу. Мы снова слышим возглас Руссо: "On le forcera d'être libre", и для

¹ bid. P. 651. Однохарактерные идеи были высказаны во французской литературе и другими писателями. Так, например, остроумную критику современного стремления к «моральному единству страны» можно найти в книге *Emileague. Le libéralisme*. P., 1903. P. 128-169. Почтенный академик, конечно, слишком обостряет свою полемику против французского строя, утверждая, что во Франции вовсе нет свободы ("la France est un pays républicain, qui n'a aucune liberté", — с 306, ср. с. 307) и что у французов нет в крови стремления к либерализму (с. 332); но его критика, направленная против стеснений свободы преподавания, вполне основательна. Нельзя не упомянуть здесь также ряда статей, помещенных в журнале "Revue politique et parlementaire" за 1903 и 1904 гг. Те из них, которые находятся в последнем томе журнала за 1903 год под заглавием "La crise de l'anticléricalisme", начинаются с прямой ссылки на изложенные нами статьи из "Revue de Métaphysique et de Morale". В этом обмене мнений приняли участие такие видные деятели, как Dupuy, Goblet, Buisson, Denys Cochin. Эти статьи не прибавляют ничего нового к формулированию тех принципиальных разногласий, которые нам известны по разъяснениям сотрудников философского журнала.

² Статья П. Струве и С. Франка, Очерки философии культуры // Полярная Звезда. № 3. 1905.

встревоженных умов этот возглас может показаться угрожающим будущности человеческого развития. Однако здесь мы должны повторить то, что уже сказали ранее. Как страхи Милля перед надвигающимся на Европу китайским однообразием оказались ложными, так и эти угрозы привести всех к единству общеобязательного понимания истины и справедливости несомненно окажутся пустыми. Пылкие теоретики могут создавать в своем воображении химеру всеобщего единодушия под властью нового демократического государства, но этот клерикализм наизуворот еще менее будет в состоянии утвердить в мире беспрекословное повиновение, чем тот настоящий клерикализм, который был бесконечно более могущественным и имел действительную власть над душами. Государство не властно уничтожить законы культурного развития, от которых страдает личность в своем стремлении к обособлению, но оно не властно также искоренить этого стремления личности к индивидуальному развитию, ибо это стремление, как мы говорили об этом ранее, есть не только неистребимая потребность человеческой души, но неизбежное последствие культуры.

VII ИДЕЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ. ДОКТРИНА СОЛИДАРНОСТИ

Распространенность идеи воспитания в современной французской литературе. Взгляд Клемансо в его споре с Жоресом. Формула А. Леруа-Болье. Связь нового лозунга с программой социальных реформ. Доктрина солидарности. Неясность и противоречивость этой доктрины у французских писателей. Воззрения Дюги и Буржуа. Анализ доктрины. Ее существенный элемент — идея воспитания. Соотношение нравственного и правового элементов. Отношение новых идей к основаниям индивидуализма. Новый смысл старой дилеммы: «люди или учреждения?» Отступление от прежнего апофеоза государства. Сходство исканий современной политической мысли с древнегреческими учениями о государственном воспитании. Пределы воспитательного влияния

В развитии идей нового французского индивидуализма мы до сих пор оставили неотмеченной еще одну существенную особенность его, которую теперь необходимо выдвинуть и подчеркнуть при переходе к дальнейшему изложению. В приведенных выше замечаниях французских писателей о сложности новых политических проблем сказывается убеждение, что средства политики встречаются в жизни с величайшими затруднениями: в привычных взглядах и сложившихся убеждениях, в совокупности тех свойств, которые составляют духовный облик человека в данную эпоху развития, государство находит непреодолимую преграду к осуществлению новых задач. Отсюда естественно было заключить, что для осуществления этих задач недостаточно издания новых законов и преобразования существующего права: необходимо перевоспитание человека в духе новых общественных идей. И действительно, изучая политические идеи современной Франции, мы приходим к убеждению, что мысль о необходимости подготовить людей воспитанием к новым формам жизни становится в настоящее время руководящей для самых различных политических партий. В 1906 году во время знаменитого спора с Жоресом в палате депутатов Клемансо произнес слова, которые составляют, можно сказать, credo современной французской политики. Возражая против идеи мгновенного пересоздания общества путем новых учреждений, он говорил: «Ваши концепции фатально грешат в одном пункте: человек, который понадобится вам для реализации вашего общества, еще не существует, даже если бы ваши теории осуществились. А когда этот новый человек явится, если ему суждено вообще существовать, он воспользуется собственным разумом и устроится по своему благоусмотрению, не сообразуясь с путем, который вы ему предназначали. Вы беретесь прямо за созидание будущего; мы же создаем человека, который создаст будущее; наше чудо гораздо величественнее вашего. Мы не фабрикируем человека специально для нашего общественного строя; мы берем его как он есть, как он вышел из первобытной пещеры, с его жестокостью, с его добротой, с эгоизмом и с альтруизмом, с его личными страданиями и с теми страданиями, которые он причиняет себе подобным. Мы берем его со всеми его слабостями, противоречиями, ошупью бредущего к неизвестному лучшему, и мы просвещаем его, выращиваем, искореняем в нем зло и укрепляем его в добре, мы его освобождаем и ведем по пути высшей справедливости». «Без воспитания демократии социальное освобождение ее остается пустым звуком. Она могла бы на один день добиться власти и скоро увидела бы себя низвергнутой в бездну; все наши реформы были бы недолговечны, если бы нам не удалось усовершенствовать, улучшить человека, внедрить в него демократические чувства».¹ Высказывая эти идеи, Клемансо ставил их в связь с принципами индивидуализма, провозглашенными Французской революцией. Как тогда провозгласили права человека, свободу и господство личности, так и теперь «идеалом является красота личности, пышный расцвет ее в общественной среде, которая управляет

¹ Journal officiel du 20 juin 1906. Chambre des deputes. Session ordinaire. P. 2008. См. перевод в журн. «Русск. Мысль». Декабрь 1907г. С. 159-160.

личностью единственно в целях ее развития». «Наш идеал, — говорил он Жоресу, — возвеличить человека, действительность, а не мечту, тогда как вы замыкаетесь, увлекая за собой и человека, в узкой области анонимного коллективного абсолютизма».¹

Это убеждение, что *прежде всего нужно усовершенствовать человека*, в наши дни встречается в разных выражениях у самых различных писателей. Анатоль Леруа-Болье хорошо выразил эту общую веру в следующих словах: «Чтобы улучшить политическое положение народа, надо реформировать и усовершенствовать не только его учреждения, но прежде всего людей, граждан, сам народ».² Этот лозунг — "avant tout les hommes, les citoyens, le peuple lui-meme" — повторяется одинаково и практическими политиками, и отвлеченными мыслителями. У Клемансо мы видели этот лозунг в качестве основной идеи правительственной политики, у Сеайля, философа современного свободомыслия, мы находим его в виде руководящей истины нравственного сознания. Когда он говорит о необходимости утвердить дело свободы внутри себя, создать самого себя, возвысившись к достоинству человеческой личности,³ он лишь повторяет ту самую мысль, которую в своем труде "Education ou revolution" он выразил словами, что демократия прежде всего должна быть воспитанием.

Мысль о значении общественного воспитания не является новою во французской политической литературе. Со времени Токвиля она не раз повторялась писателями, предвидевшими неизбежность демократии и желавшими дать ей наилучшее направление. Задолго до Сеайля известный в свое время либеральный писатель Вашро говорил о воспитании как о лозунге, к которому сводятся все нравственные условия демократического общества.⁴ Но в наши дни эта мысль о необходимости воспитания для создания более совершенных общественных форм получила особенное значение в связи с последовавшим расширением политической программы. С тех пор как социальные реформы из сферы теоретических мечтаний перешли в область практического осуществления и по мере того как постепенно открывающиеся горизонты будущего обнаруживали впереди не одни блестящие успехи, но и величайшие затруднения, для сторонников социального прогресса становилось все более ясным, что одними средствами политики и права не преодолеть этих затруднений. Становилось ясным, что эти новые задачи правового государства более чем какие-либо иные требуют подкрепления и поддержки со стороны факторов нравственных, средств воспитания и всяких способов общественного воздействия на умы и характеры людей, долженствующих свободными усилиями воли создать более совершенное общество. Положение — "avant tout les hommes, les citoyens, le peuple lui-meme" — получало тут особенную силу. Но быть может, ни в каком другом из современных французских учений эта идея о необходимости воспитания людей в духе общественного долга не нашла столь яркого выражения, как в учении о солидарности. Это слово стало кратким символом той эволюции, которую французская политическая мысль прошла за последнее столетие, результатом опыта, сделанного за это время, и основанием программы, которую необходимо выполнить впереди. Самый термин «солидарность» давно уже употреблялся во французской литературе: его можно встретить у Сэя и Бастиа, Прудона и Леру. Бодрильяр применил этот термин к экономическим явлениям и говорил об «экономической солидарности», Конт ввел его в социологию. В более близкое к нам время Марион, Жид и Дюркгейм подвергли понятие солидарности более точному анализу в области моральной философии, политической

¹ Ср. с этим его основное определение в публицистических очерках: "La me'e sociale". P., 1908. P. 277: "Je pre'tends que toute l'organisation sociale doit aboutir a cette fin unique: l'homme dans son complet e'panouissement. Je pre'tends que l'Etat social est fait pour l'individu, non l'individu pour l'Etat social".

² Seances et travaux de l'Academie des sciences morales et politiques. 1898. T. XLIX. P. 450.

³ Gabriel Semites. Les affirmations de la conscience moderne. 3-me ed. P., 1906. P. 132-135.

⁴ См. Schatz. L'individualisme economique et social. P. 301.

экономии и социологии.¹ Но только с 1897 года, с тех пор как появилась небольшая книжка Буржуа «Солидарность», связавшая научный смысл этого понятия с настоящими потребностями жизни, прежний отвлеченный термин стал жизненным лозунгом и получил самое широкое распространение. Во время выставки 1900 года в Париже состоялся первый конгресс социального воспитания, собравшийся под знаменем идеи солидарности.² В 1901 году были впервые организованы специальные лекции по «философии солидарности» при высшей школе социальных наук.³ В настоящее время существует уже обширная литература по этому предмету, а самый лозунг проник широко в общий оборот понятий; как свидетельствует Дюги, его повторяет в наши дни каждый деревенский политик.⁴

Однако, читая французские трактаты и статьи, посвященные разъяснению понятия солидарности, не сразу возможно составить точное представление о философском и практическом значении этого понятия.⁵ Получается впечатление, что тут действительно предлагается нечто новое и важное, чего не было в старой индивидуалистической доктрине, но что именно, это приходится вывести и установить путем сопоставления идеи солидарности с общими течениями времени. Определения этой идеи у ее главнейших представителей, как например у Буржуа и Дюги, остаются столь же запутанными и противоречивыми, какими они были во время Конта. В самом деле, что можно понять, когда с одной стороны нам говорят, что солидарность есть *факт* и что вытекающее отсюда правило поведения внушается человеку *силою вещей* (par la force meme des choses), а с другой — что солидарность есть долг, еще не проведенный ни в доктринах, ни в учреждениях.⁶ Или что можно вывести из утверждений, что солидарность есть в одно и то же время и объективное *основание* идеи братства и равенства, и новый член, долженствующий быть вставленным в старую французскую формулу *наряду* с идеями свободы, равенства и братства.⁷ Мы не будем спорить с тем, что солидарность есть факт. Несомненно, она представляет собою повелительный закон жизни, связывающий людей одинаково и в силу их сходства, и ввиду их различий и осуществляющийся ходом вещей, независимо от их добрых

¹ Более подробные указания по истории термина «солидарность» даются в статьях: *D'Fichtal. Solidarite sociale et solidarisme* // *Rev. politique et parlem.* 1903. Т. XXXVII. P. 98-99; *Bougie. Involution du solidarisme* // *Obid.* 1903. Т. XXXV. P. 480-482.

² Труды этого конгресса составили обширный том: *Congres international de l'Education sociale* 26-30 Septembre 1900. P., 1901.

³ Эти лекции были напечатаны под заглавием: *Essai d'une philosophie de la solidarite.* (Ecole des Hautes Etudes Sociales, 1901-1902). Я имел под руками второе издание — Paris, 1908. P. 8.

⁴ В своем новом труде: *Le droit Social, le droit individuel et les transformations de l'Etat.* P., 1908. P. 8.

⁵ Для ознакомления с практической стороной доктрины солидарности наибольшее значение имеют доклады и протоколы конгресса 1900 г., собранные в упомянутом выше издании: *"Congres international de l'Education Sociale"*. Краткое изложение работ конгресса в официальном издании: *Congres international de l'Education Sociale. Proces-verbal sommaire.* Par M-me Anna-M. Yon-Lamperiere. P., 1902. Извлечения из прений конгресса, касающиеся доклада Буржуа, как и самый доклад, напечатаны в приложениях к последнему изданию трактата "Solidarite" (в настоящее время появившийся уже 6-е издание 1907 г.). Из критической литературы о солидаризме более ценными представляются этюды Бугле: упомянутая статья его в "Rev. polit. et parlem" (1903), глава III в сочинении "La Democratie devant la science" (1904): "Libre concurrence et solidarisme", сборник статей "Solidarisme et liberalisme" и особенно позднейший труд "Le Solidarisme" (P., 1907). Сборник *Essai d'une philosophie de la Solidarite* // *Conferences et discussions presidees par Leon Bourgeois, Alfred Croiset* — не представляет ничего цельного, хотя и имеет известный интерес для выяснения сущности доктрины. Появившиеся в 1907 г. сочинения *Duprat. La solidarite sociale, ses causes, son evolution, ses consequences* и *Fleurant. Sur la solidarite* носят характер скорее элементарных руководств, чем научных исследований. Протоколов последнего конгресса деятелей по социальному воспитанию, имевшего место в Бордо осенью 1908 г., я не мог получить своевременно.

⁶ См. определения *Duguit. Le droit constitutionnel.* P., 1907. § 5, 6, 7. В своем последнем труде (*Le droit social, le droit individuel...*) Дюги отказывается от термина солидарность, ввиду того что он стал слишком избитым ("il n'y a pas de politicien de village qui ne parle de la solidarite sociale, sans comprendre au reste la portee de ces mots" — p. 81). Он предпочитает потреблять новое выражение: "L'interdependance sociale". Едва ли можно признать удачным это нововведение, так как слово interdependence оттеняет более объективную зависимость членов общества друг от друга, чем ту моральную связь, которая гораздо рельефнее подчеркивается термином солидарность.

⁷ См. у Буржуа в его книге: *Solidarite. Appendices.* (Sixieme edition). P. 192 (об отношении солидарности и братства), 200 (выведение требования равенства из идеи солидарности), 211. В русском переводе, появившемся в 1899 г. и сделанном г. Никитиным с первого издания книги Буржуа 1897 г., нет приложений, которые представляют, однако, еще больший интерес, чем самый трактат.

желаний и нравственных обязанностей. Возрастающая солидарность человечества, соединяющая неразрывными узами отдаленнейшие народы, есть явление, утверждающее себя, так сказать, само собою, в силу необходимости и без всяких к тому призывов. Но если солидарность есть также и долг, к которому еще надо подготовить людей при помощи особой воспитательной системы и путем организации особых обществ, то очевидно, это есть *нечто иное и новое*, чем тот факт солидарности, к которому никого не надо готовить и который осуществляется силою вещей. С другой стороны, мы вполне допускаем, что по сравнению со старым пониманием идей свободы, равенства и братства принцип солидарности содержит в себе некоторые новые требования; но если в то же время солидарность является основанием равенства и братства, она имеет, следовательно, и *нечто общее* с ними. Говоря иначе, солидарность есть понятие сложное и многостороннее, и для того чтобы уяснить себе, что нового оно в себе заключает, как доктрина практическая и современная, необходимо произвести анализ и извлечь из определений французских писателей то, что сами они не всегда выражают с должной ясностью. Мы будем идти путем выделения из учения о солидарности тех элементов, которые представляются нам или неновыми, или несамостоятельными, которые присущи другим учениям и встречаются в связи с иными понятиями.

Произведя этот анализ, мы прежде всего должны откинуть из разбираемого учения представление о той естественной солидарности, которая осуществляется между людьми силою вещей, ввиду того простого факта, что человек есть «животное общественное». Это элементарное представление, известное общественной философии со времен Аристотеля, не нуждалось, конечно, в новой доктрине для своего обоснования. Если же оно само должно служить обоснованием новой доктрины и с этой целью воспроизводится в ней, то надо сказать, что в этом качестве оно является недостаточным: из факта солидарности нельзя вывести социального долга, о котором говорит доктрина. Напротив, одно то обстоятельство, что этот долг надо внушать при помощи воспитания и разъяснять путем доктрины, показывает, что факт естественной солидарности, осуществляющийся силою вещей, сам по себе не способен произвести того результата, который представляется желательным с нравственной точки зрения. И действительно, социальный долг не есть продукт естественных соотношений, вытекающий из них, как следствие из своей причины; это требование нравственного сознания, ставящего перед собой задачи, еще не осуществленные и не осуществляющиеся простой силою вещей. Утверждать, что этот долг вытекает для каждого из естественной связи его с остальными, значило бы повторять старую ошибку утилитаризма, предполагавшего постоянное и естественное совпадение личного интереса с общим. Энергический язык некоторых сторонников солидаризма, требующих, например, искоренить в людях эгоизм как проявление «морального кретинизма»,¹ показывает, что речь идет здесь не об одних естественных фактах и свойствах людей. Тут замечается очевидное недоразумение со стороны главных представителей доктрины, и на это недоразумение не раз было указано во французской литературе. Сеайль, Бугле, Круазе, Малапер, Флеран, Эргардт и другие отметили недостаточность учения, выводящего общественный идеал из фактических отношений.² Сам Буржуа в позднейшем развитии своих взглядов признал различие между солидарностью-фактом и солидарностью-долгом.³ Неясность, свойственная в этом отношении французской доктрине, объясняется ее происхождением из основ позитивизма, смешивающего биологические и социологические данные с требованиями

¹ *Congres intern, de l'Education Sociale*. P., 1901. P. 113 — из доклада *Jules Payot*.

² *Seailles* Les affirmations de la conscience moderne. P., 1906. P. 180-181; *Bougie*. Le Solidarisme. P. 44-48; *Croiset* в предисловии к *Essai d'une philosophie de la solidarite*. P. VI-VII; *Malapert* в очень удачных возражениях по поводу доктрины Буржуа с указанием его отступлений от почвы естественной солидарности — *Essai d'une philosophie de la solidarite*. P. 19-23, cp. с 9-10; *Fleurant*. Sur la solidarite. P. 173-176, cp. с 243; *Ehrhardt*. La crise actuelle de la philosophie du droit. P., 1908. P. 162-163.

³ *Essai d'une phil.de la solidarite*. P. 13. Нельзя не сказать, однако, что полной ясности в этом пункте Буржуа не достигнул, как это видно из его ответа своему оппоненту.

морали. Для приверженцев позитивизма представлялось крайне заманчивым дать идее нравственной солидарности точное научное выражение, утвердить ее на фактах опыта. Но это стремление, неосуществимое по свойству задачи, приводит только к путанице понятий.

Переходя теперь к другому элементу, который необходимо устранить из рассматриваемой доктрины, мы должны коснуться ее отношения к старой формуле свободы, равенства и братства. В прениях на конгрессе социального воспитания в 1900 году по поводу доклада Буржуа на этот счет возникли недоразумения. Докладчик несколько раз возвращался к этому вопросу, но в результате он не столько разъяснил его, сколько запутал. Не будем требовать точности научных определений от беглых прений конгресса; но если бы мы захотели найти эту точность в самом трактате Буржуа или в каком-либо ином сочинении, касающемся этой темы, мы все равно остались бы неудовлетворенными. Получается впечатление, что вопрос этот не выяснен во французской доктрине. Я объясняю этим, между прочим, и то обстоятельство, что у некоторых сторонников солидаризма замечается стремление противопоставить его индивидуализму, как будто бы между ними не было возможно сочетание. Такова точка зрения Дюги. Однако из сопоставления различных мест у французских авторов можно вывести заключение, что предположение Буржуа, будто бы понятие солидарности должно быть прибавлено к трехчленной формуле, столь же несостоятельно, как и другое это толкование, что оно должно заменить собою понятие братства. Совокупность тех последствий, которые сам Буржуа связывает с новым лозунгом, относится не к какому-либо одному из членов старой формулы, а ко всем им одинаково; а потому и самый этот лозунг не может быть поставлен ни рядом с ними, ни взамен одного из них: в известном смысле он все их покрывает.¹ Нам кажется поэтому более правильной мысль Буржуа, хотя и высказанная им в виде вопроса в предисловии, что слово солидарность служит указанием эволюции всеобщей мысли. Оно обозначает то расширение, которое все прежние политические понятия получили в наше время. Необходимо устранить, таким образом, из доктрины солидаризма представление, будто бы понятие солидарности представляет собою новый член старой формулы, который можно прибавить к ней механически, путем простой приписки слова. Дело в том, что и прежние члены не остались неизменными: их изменение совершилось под влиянием той эволюции, которая кратко обозначается лозунгом солидарность. Те последствия, которые выводятся из этого лозунга, если и могут быть сведены к нему как к символу общей эволюции мысли, то вместе с тем они должны быть приурочены и к основным терминам равенства и свободы. Английский либерализм, как мы видели, произвел расширение своих понятий, не прибегая к термину солидарность. Точно так же и новый французский либерализм, с которым мы ознакомились из статей сотрудников "Revue de Metaphysique et de Morale", вносит все новые требования в старые термины индивидуализма. Нельзя поэтому утверждать, что солидаризм является на место индивидуализма; напротив, новый индивидуализм проникнут идеей солидарности и не менее солидаризма противоположен старому индивидуалистическому учению.

В самом деле, если мы попытаемся выяснить, какие именно практические последствия выводятся сторонниками солидаризма из своей доктрины, то мы убедимся, что эти последствия, поскольку они касаются политической области, всецело сводятся к индивидуалистическим началам равенства и свободы. Дюги, например, считает основным преимуществом солидаризма то, что из него можно вывести не только отрицательные требования в отношении к государству, но также и положительные: индивидуализм может утверждать только *моральную обязанность* государства оказывать помощь, доставлять образование, обеспечивать труд, тогда как солидаризм дает для этих обязательств *юридическое основание*.² Ошибка Дюги заключается в том, что он берет индивидуализм в его старом виде,

¹ Ср. однохарактерное истолкование идеи братства у *Fleurant*. Sur la solidarite. Appendice. De la fraternite. P. 249.

² См. *Duguit*. Droit constitutionnel. P. 8, 649. Доказывая невозможность выведения положительных обязательств из индивидуализма, Дюги ссылается на неоиндивидуализм Анри Мишеля (р. 649). Мы видели, что Мишель действительно не дает необходимого расширения индивидуализма, но именно потому ссылка на него и не является убедительной.

не предполагая возможности расширения его основных начал, между тем как это расширение, как мы видели, признано необходимым и английскими, и французскими индивидуалистами. Новые определения равенства и свободы дают возможность вывести из них положительные юридические обязательства с такой же логической последовательностью, как и отрицательные, и во всяком случае не с меньшей, чем они выводятся из принципа солидарности.

Если от Дюги мы обратимся к Буржуа, мы еще более укрепимся в нашем взгляде. На конгрессе социального воспитания в 1900 году Буржуа изложил свою доктрину в виде кратких и хорошо продуманных положений, которые с небольшими поправками были одобрены и участниками собрания. Рассматривая эти положения, мы видим, что новые требования, которые докладчик признает вытекающими из «факта солидарности», относятся к расширению понятий справедливости или равенства, — что, по словам Буржуа, одно и то же — и к соответственному расширению понятия свободы.¹ Из доклада и прений мы узнаем, что практическим последствием этого расширения является программа социальных реформ.² Когда Буржуа говорит о необходимости увеличения совокупности социальных средств, с помощью которых можно было бы полнее осуществить справедливость, он не имеет в виду ничего иного, кроме социальной политики, обеспечивающей гражданам право на достойное существование и равенство исходного пункта. Все это может быть выведено из начал индивидуализма.

Выделяя из доктрины солидарности и этот элемент, не представляющий ее самостоятельной принадлежности, мы получаем наконец то, что составляет ее сущность, ее руководящий принцип и что дает нам возможность раскрыть современный характер этой доктрины, ее внутренний смысл и ее широкое распространение. Я нахожу искомую разгадку в трех последних положениях доклада Буржуа, которые гласят: «Никакое законодательное распоряжение не было бы достаточно для того, чтобы... обеспечить точную уплату социального долга; во всех актах жизни необходимо согласие каждого из нас.

Быть готовым соглашаться на все акты уплаты социального обязательства — это значит поистине быть членом человеческого общества и существом общественным.

Предмет воспитания заключается в том, чтобы создать в нас существо общественное — "de creer en nous l'etre social"».³

Намечая для конгресса общественного воспитания эту специальную задачу, которую могли бы взять на себя его участники, эти положения раскрывают и сущность того движения, которое под знаменем солидарности совершается в наши дни. Объяснение заключается в том, что один факт солидарности сам по себе не порождает у всех готовности к социальным реформам. Нужна пропаганда и проповедь, нужны конгрессы и общества

¹ *Bourgeois*. Op. cit. P. 216-219, 192 (о равенстве).

² *Ibid*. P. 200-203, 208. Ср. также сборник "Les applications sociales de la Solidarite". P., 1904.

³ *Bourgeois*. Op. cit. P. 219. В трудах конгресса эти положения находятся на с. 357, и прения по докладу Буржуа изложены более полно (р. 327-357). Анализируя понятие солидарности, я оставил без рассмотрения явно неудачную мысль Буржуа свести вытекающие из этого понятия обязанности к категории юридического долга и квазидоговорных отношений. На конгрессе социального воспитания эта мысль была встречена недоумением. Бюиссон, возражая Буржуа, хорошо разъяснил, что странно говорить о долге в юридическом смысле, если его нельзя точно вычислить и если отдельные лица, на которых он возлагается, не уплачивают его сами, так как уплата производится обществом (в книге Буржуа Appendices, p. 192-194, 206-207, 209, 217). Буржуа не мог ответить ни на эти неопровержимые возражения Бюиссона, ни на недоумевающий вопрос одного из членов собрания: «Кто же обяжет отдельных лиц платить этот долг?» (р. 196). Как было ясно для многих, речь шла не о юридическом долге (dette), а о нравственной обязанности (devoir) — содействовать социальному прогрессу. По поводу неудачной мысли Буржуа Шатц остроумно замечает: "Il n'est pas aise de definir le contenu precis des obligations que nous avons contractees a notre insu, ni d'en obtenir l'exécution. Il y faudrait une juridiction competente et desinteressee jusqu'ici inconnue". (L'individualisme économique et social. P. 422). Ср. также замечания д'Эйхтала в связи с разбором статей 1370-1371 Code civil — Rev. polit. et part. 1903. T. XXXVII. P. 104-105; аналогичные замечания у Ehrhardt. La crise actuelle de la philosophie du droit. P. 162-163. Отрицательное отношение к идее Буржуа находим также у Duguit. Le droit social, le droit individuel... P. 8. В защиту Буржуа выступает Brunot в докладе академии моральных и политических наук — Seances et travaux de l'Academie des sciences morales et politiques. 1903. T. LX. P. 321 et suiv. Здесь же компетентные возражения Глассона, p. 426-430. Однохарактерный обмен мнений между Дар-лю и Андлером в Revue de Me'taph. et de Morale. T. V. 1897. Интересное освещение мотивов, которые заставляют сторонников солидаризма стремиться к юридическим определениям, см. у Bougie. Le solidarisme. Ch. III.

социального воспитания, чтобы подготовить людей к высшей справедливости, чтобы сделать из них существа общественные. Нужно, чтобы чувство солидарности проникло в сердце человека, чтобы счастливые мира пришли к этому чувству, и тогда социальный вопрос будет ближе к своему разрешению.¹ В этом смысле Буржуа говорит, что к декларации прав необходимо прибавить декларацию обязанностей, что необходимо каждому проникнуться сознанием своего долга по отношению к обществу.² Современное государство для того, чтобы предохранить себя от революционных потрясений, должно осуществить справедливость; тогда замолкнет ненависть и воцарится мир: "Faisons la justice et la haine se taira; faisons la justice et la paix re'gnera".³ Но утверждение справедливости не должно быть насильственным: оно «предполагает прежде всего согласие всех на правильные условия общественной жизни». В этом корень проблемы, и потому «социальная проблема есть в конце концов проблема воспитания». ⁴ Осуществление совершенного общества есть проблема вечная, потому что цель совершенствования лежит в бесконечности,⁵ но приблизиться к ее разрешению возможно лишь путем утверждения среди людей чувства общей связи и взаимной зависимости. Понятно, что на конгрессе социального воспитания центральное значение принадлежало суждениям о « средствах распространения идеи солидарности при помощи обучения и при посредстве изящных искусств» и о «практических применениях идеи солидарности». Понятно, что выдвинуты были все воспитательные средства до музыки и скульптуры включительно, для того чтобы создать план идеального общественного воспитания в духе солидарности.⁶

На конгрессе 1901 г. Буржуа назвал эту мысль о воспитании « первой мыслью конгресса и его заключением». Мы можем сказать также, что это — первая и заключительная мысль всей доктрины солидарности: здесь именно можно видеть ее глубочайшую связь с современной эпохой. Начертав план широких социальных преобразований, увидели, что люди готовы к ним еще менее, чем учреждения, что чувства, привитые человеку культурой, нуждаются в новом расширении и подъеме. И здесь-то вспомнили третий член революционной формулы — забытую в свое время идею братства,⁷ для того чтобы новой пропагандой связующих людей начал подготовить их к лучшему будущему. Но возрождая эту идею, ей хотят придать новый характер, более широкий и, так сказать, более положительный и практический. Идея братства имела оттенок субъективный и интимный, указывающий на близость, подобную семейной, на чувство как бы родственное; тогда как принцип солидарности стремится внушить людям сознание их объективной связи, вытекающей из фактов социальной жизни и велений нравственного закона, а следовательно, и поддающейся, хотя в известной мере,

¹ *Clemenceau*. La melee sociale. P. 342-343. 98-99, 325, 357.

² *Bourgeois*. Solidarite. Appendices. P. 210.

³ *Ibid*. P. 251.

⁴ *Ibid*. P. 181-182.

⁵ *Ibid*. P. 204.

⁶ См. чрезвычайно интересные доклады и прения на конгрессе 1900 г. в издании *Congres international de l'Education Sociale*.

⁷ *Буржуа* справедливо указывает, что революция, установив организацию, соответствующую началам свободы и равенства, рассматривала братство как высшее чувство, ускользающее от вмешательства положительного закона (*Ibid*. P. 234). Из исследования *Олара* мы знаем, что общества, основывавшиеся в эпоху революции под именем братств (*societes fraternelles*), имели целью только пропаганду демократических начал и главным образом начала всеобщего голосования. См. *Aulard*. Histoire politique de la re'volution francaise. P. 95 et suiv. Что касается конституционных актов этой эпохи, то термин «братство», сколько мне известно, встречается лишь в I титуле (Titre I) Конституции 1791 года и в аналогичной статье конституции III года (art. 301) в связи с упоминанием о предполагаемом установлении национальных празднеств: "Qu'il sera etabli des fetes nationales pour conserver le souvenir de la re'volution francaise, entretenir la fraternite entre les citoyens..." *Duguitt et Moutier*. P. 5; 111.0 том, как лозунг *fraternite* встретил позднее, по мере развития революции, препятствия к своему распространению, см. недавнюю статью *Aulard*. La devise "liberte, egalite, fraternite" // *Revue polit. et litteraire*. 5 septembre. 1908. P. 299.

объективным определениям в нормах права.¹ Никогда, быть может, так, как теперь, — когда перед европейским обществом разворачивается практический план социальных преобразований, — не чувствовалась недостаточность чисто правовых начал и необходимость подкрепить их воздействием нравственных факторов. В ту эпоху, когда выдвигались на первый план отрицательные задачи политики — задачи внешнего охранения государства и граждан, — казалось, что общество может отлично устроить свои внешние отношения на одном правовом начале. Тогда легко могла создаться утопия Фихте, считавшего возможным установить столь твердый правовой строй, что он мог бы сохраняться непоколебимым, даже если бы в обществе «вовсе не было доброй воли». Можно сказать, что наше время выдвигает взгляд диаметрально противоположный этому: без более прочных нравственных скреп общество обречено на потрясения, может быть на гибель. Это представление о современном соотношении правового и нравственного элементов очень удачно выражено словами русского писателя: «как всемогущество народного суверенитета требует противовеса в создании неотчуждаемой области личных прав, так эти последние должны свободно ограничиваться чувством солидарности: область этого чувства всегда шире, чем область права, и при самом широком понимании социально-правовых задач государства нельзя ожидать и даже желать исчезновения этой разности; только не защищенные внешней властью моральные нормы могут служить коррективом к защищаемым этой властью нормам права, а без такого корректива само право рано или поздно под влиянием новых социальных конъюнктур осуждено на разрушение. Индивидуализм, отвергнувший всякое обязывающее начало к совместной жизни членов общества, расчищает путь к полному отрицанию прав индивидуума со стороны общества».² Изучая современные общественные настроения, мы особенно ясно чувствуем и причины крушения старого индивидуализма, и успех новых теорий, в той или иной форме предлагающих его расширение и восполнение. В особенности изучая французскую политическую мысль, проникаешься сознанием, что новый лозунг «солидарность» не представляет для нее только «нового слова или каприза языка». Достаточно прочесть хотя бы известные очерки Клемансо "La melee sociale", чтобы видеть, как глубоко и сильно руководящие умы современной Франции чувствуют несовершенства ее социального строя, лишь более резко выступающие под внешним парадом республиканских форм. У практиков и у теоретиков одинаково ясно сказывается убеждение, что лишь путем укрепления нравственных основ общества возможно предотвратить осложнения общественной жизни, которые могут оказаться тем более опасными, чем более они будут неожиданными. «Режим деспотический и разлагающийся или режим анархический и обреченный на революцию»,³ — вот что предрекает впереди представитель науки государственного права и трезвый теоретик Деландр, если общество не будет спаяно более крепкими узами нравственного общения. Отсюда проповедь солидарности и требование общественного воспитания граждан. Отсюда новое в устах политических писателей указание, что государство должно следовать в отношениях к

¹ См. *Bourgeois*. Solidarite. P. 155-156.

² С. А. Котляревский. Предпосылки демократии // Вопросы философии и психологии. Кн. 77. С. 122-123.

³ *Deslandres*. La crise de la science politique. Rev. du droit publ. Paris, 1900. P. 461. Для того чтобы оценить глубокое недовольство, проникающее в суждения современных французов о своих политических учреждениях, следует обратиться к произведенной в 1908 г. анкете о «кризисе парламентаризма», напечатанной на страницах журнала "La Revue hebdomadaire" (статьи Aynard, Thiebaud, Baudin, Denys Cochin, Fourniere, Paul Bourget), а также к однохарактерной анкете на страницах "La Revue" 15 Avril 1908, под заглавием "L'impuissance parlementaire" (краткие отзывы целого ряда политиков, философов, социологов и выдающихся писателей современной Франции). В этих анкетах очень много говорится о недостатках политических учреждений, но в этих суждениях о «парламентском бессилии» нередко чувствуется бессилие политической мысли найти выход из современного кризиса. Эйнар, кажется мне, очень хорошо указал главное, что можно прочесть за всеми этими многочисленными и разнообразными суждениями: "Notre politique est le miroir de notre état individuel et social. La solution des questions qui nous tiennent dans l'angoisse et avant tout d'ordre moral" — La Revue hebdomadaire. 25 Avril 1908. P. 424.

нуждающимся не только предписаниям закона, но также чувству доброты и сострадания.¹

Едва ли здесь надо разъяснять, что эти новые требования не только не колеблют индивидуализма, но лишь дают ему новое расширение и завершение. Ведь в конце концов эти требования и обращаются прежде всего к личности, к ее нравственному чувству и целью своей ставят личность, ее возвышение и нравственное преуспевание. Буржуа считает правило Канта, согласно которому человек всегда должен рассматриваться как цель, а не как средство, — «основной максимой всякого солидарного общения». Понятие человеческой личности является для него «фундаментом всякого истинного общества».² Однохарактерное и вместе с тем более последовательное сочетание солидаризма с индивидуализмом дает Сеайль.³ С этой точки зрения новый термин: солидарность, подчеркивая, что у личности, кроме прав, есть и обязанности, повторяет, конечно, очень старую истину, которой он, однако, хочет придать новое, доселе неясно сознававшееся значение: быть лозунгом общественных преобразований. В этом смысле Буржуа считает необходимым прибавить к декларации прав декларацию обязанностей. Но это открывает только другой аспект той же основной идеи личности, поскольку она обращается к общению с себе подобными. С одной стороны, она выступает с сознанием своих прав, с требованиями свободы и равенства; но в обществе эти права закрепляются их взаимным признанием, здесь выступает момент обязанности, который растет и расширяется вместе с расширением области права. Доктрина солидарности, утверждая отношения лиц на их обязанностях друг к другу, не только ясно обнаруживает свое индивидуалистическое происхождение, но в качестве конструктивного приема при обосновании права и государства тем последовательнее дает возможность провести точку зрения индивидуализма, что она позволяет вывести общественные обязательства не из прав, предъявляемых нам каким-то высшим, чем мы, существом — обществом или государством, а просто из обязанностей лиц в отношении друг к другу.⁴ В этом смысле принцип солидарности легко и логически выводится из принципа личности и в присущем личности нравственном сознании находит то необходимое обоснование, которое напрасно было бы искать в фактах общественной жизни.

Но так или иначе, в философском ли сочетании с индивидуализмом или вне этого сочетания, идея солидарности, как мы могли убедиться в этом, подчеркивает и довершает общую картину тех изменений, которые произошли в политической мысли новейшего времени. Обозревая эти изменения в их совокупности, мы видим, насколько удалилась современная мысль от гармонических схем XVIII столетия. Старый индивидуализм, обещавший в близком будущем светлые и радостные перспективы, потерпел крушение; а новые воззрения, пришедшие ему на смену, открывают впереди не гармонию земного блаженства, а длинный путь сложных усилий и постепенного совершенствования, предельная цель которого лежит в бесконечности. Основной индивидуалистический принцип — понятие личности — остался непоколебимым: мы могли открыть его и в таких доктринах, которые, по-видимому, хотят идти новыми путями, разрывая с традициями индивидуализма. Но те конкретные требования, которые в наше время выводятся из понятия личности, усложнились до чрезвычайности: последовательное развитие начал, заложенных в этом понятии, обнаружило не только их беспредельность, но и их противоречивость. Государство оказалось бессильным удовлетворить эти требования не только немедленно, но и в предвидимом будущем. XVIII век возложил все надежды на исправление государства и его

¹ См., напр., *Duguit. Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat*. P., 1908. P. 67 (по поводу социального законодательства).

² *Bourgeois. La solidarite*. P. 243.

³ *Seailles G. Les affirmations de la conscience moderne*, статья *L'individualisme et la solidarite*. P. 168 et suiv. Можно указать здесь также на своеобразное «индивидуалистическое истолкование солидарности», которое мы находим у *Шатца* (*L'individualisme economique et social*. P. 461, 426-427). Наконец, и *Бугле* видит в солидаризме только новую стадию индивидуализма — *Rev. pol. et pari.* 1903. T. XXXV. P. 505.

⁴ У Буржуа встречаются иногда соответствующие определения, какнапр.с. 207: "la reciprocite des dettes de chacun envers tous que nait precisement la solidarite..."

учреждений, а теперь, как бы в ответ на эти надежды, оказавшиеся тщетными, слышатся голоса: надо, чтобы прежде исправились сами люди (*avant tout les hommes, les citoyens, le peuple lui-meme*).

Мы как будто опять возвратились к старой дилемме, выражавшейся в вопросе: что важнее, люди или учреждения? Было бы, однако, ошибочно видеть в современном указании на значение общественного воспитания простое повторение банальной истины, известной еще предкам наших предков. Здесь сказывается не простой результат обычных наблюдений, ежедневно убеждающих в зависимости учреждений от людей. В новом повторении известной и ранее аксиомы чувствуется опыт небывалого по сложности века — признание, что лучшие учреждения и лучшие люди не приведут к ожидаемому совершенству, если основной фактор истории, составляющий душу и тело социального организма, — народ в его совокупности — не возвысится к новым нравственным навыкам и чувствам.

Значит ли это, что у тех, кто высказывает подобные взгляды, последовало разочарование в учреждениях, в праве, в государстве? Я думаю, что предшествующее изложение позволяет ответить на это отрицательно. Среди политических деятелей и писателей, отрешившихся от веры в волшебную силу учреждений, по-прежнему остается крепкой мысль, что учреждения растут вместе с людьми, а люди совершенствуются вместе с учреждениями. Но к этой мысли присоединилось новое сознание, что правовые учреждения сами по себе не в силах осуществить действительное преобразование общества и что они должны войти в сочетание с силами нравственными, для того чтобы достигнуть своей цели. В момент высшего торжества идеи права государство было провозглашено «земным богом»; за ним признана была исключительная и всемогущая роль в деле нравственного прогресса. Опыт XIX века заставил отступить от этого взгляда к более скромному воззрению. Для осуществления поставленных задач государство должно было призвать на помощь нравственные факторы. Однако, сведенное с прежней высоты, утратив свое божественное значение, оно сохранило практическую ценность необходимой и целесообразной организации, оказывающей человечеству элементарные, но незаменимые услуги.

В самом начале настоящего труда я сопоставил искания современной политической мысли с заключениями древнегреческой философии. Теперь мы имеем новый повод вернуться к этому сопоставлению и продолжить его. Подобно тому как во времена Платона и Аристотеля выдвигалась идея общественного воспитания, долженствующего приготовить лучших граждан, живущих в согласии с государством, так силою вещей эта идея возрождается и в наши дни. Идея великая и плодотворная! Но принимая ее, мы должны помнить ее подлинное значение и практические пределы. Было бы самообольщением видеть в ней магический ключ, отпирающий все двери, или разрешительное слово, указующее выход из всех затруднений. При ближайшем анализе в этом новом средстве можно обнаружить те же противоречия, которые присущи положению, долженствующему быть исправленным при его помощи. В самом деле, что означает эта задача, которая определяется ходячим французским выражением «сделать из человека существо общественное» (*"f aîre l'etre social"*)? Хотят ли этим сказать, что пришло время исполнить завет Руссо — «изменить человеческую природу, превратить каждое лицо, составляющее само по себе совершенное и самобытное целое, в часть более обширного целого»? Полагают ли возможным окончательно рационализировать жизнь и водворить свет разума над темными и противоречивыми стихиями общественного бытия? Если бы это было так, то следовало бы сказать, что найденное разрешение задачи само по себе представляет задачу еще более трудную. Но устраняя этот очевидно преувеличенный взгляд, все же необходимо заметить, что поскольку воспитание должно обозначать не только естественное повышение культурного уровня лиц, которое достигается медленным процессом общего развития, а также и планомерную систему утверждения в сознании каждого новых навыков, мыслей и чувств, оно встречается с целым рядом непреодолимых затруднений. Самая лучшая воспитательная система достигает своих целей лишь медленно и отчасти, и притом лишь там, где она проводится настойчиво и последовательно и где она встречает подходящий воспитательный материал. Что же сказать

о системе воспитания общественного, которая подлежит неизбежным колебаниям вследствие меняющихся взглядов руководителей, которая требует сплоченных кадров умелых воспитателей и которая должна распространиться на весь народ? Не придется ли здесь ограничиться тем, что вообще достижимо на этом пути, — возможным распространением новых идей и правил, поскольку оно поддерживается общим развитием культуры и могущественным влиянием среды? Ожидать, что общественное воспитание исторгнет из человеческой природы ее эгоистические чувства и своекорыстные стремления, совершит чудо перерождения человека, значило бы повторять старую иллюзию XVIII столетия. Если многовековое действие христианской проповеди, неустанно обращающейся к людям, не уничтожило среди них раздоров и противоречий, какая иная проповедь этого достигнет? Внедряя в людские сердца добрые семена и нередко порождая чудеса нравственной доблести, каждая нравственная проповедь будет встречать перед собою и почву каменистую и бесплодную, возделав которую, быть может, выше человеческих сил.

Но идея общественного воспитания имеет еще и другую чрезвычайно важную сторону. Возникает вопрос, в каком отношении стоит задача сделать из человека «существо общественное» с потребностью самобытного развития лиц. Если бы новая система воспитания поставила своей целью дать гражданам некоторый общий облик, запечатлеть в них черты общего типа, долженствующего привести их в согласие с целым, это была бы задача не только недостижимая, но и неправильная. Уже и теперь в литературе слышатся решительные протесты против попыток «социализировать» ребенка путем воспитания, против стремления создать низменный «коллективный характер» в ущерб индивидуальному развитию. Среди современных французских писателей раздаются решительные голоса против этих тенденций. Гастон Ришар, Палант, Шатц энергично отстаивают принцип индивидуализации, указывая на его значение и с точки зрения общественной.¹ Палант, уstraшенный возможной гипертрофией общественного воспитания, требует для человека даже нового права — «быть дурно воспитанным». Эти протесты, иногда впадающие в крайность, свидетельствуют во всяком случае о том, что в современном обществе, напоенном духом индивидуалистических исканий, невозможно провести систему общественного воспитания в одностороннем направлении. И в самой этой системе должна повториться та же борьба начал индивидуалистического и уравнительного, которая присуща всему ходу культуры; прививая будущим гражданам правила общественной жизни, эта система должна будет считаться с их индивидуальностью и поддерживать эту индивидуальность. А отсюда следует, что центр тяжести она должна будет возложить не столько на механически однообразное действие внушенных правил, сколько на свободные усилия развитой личности. Последнее слово все-таки должно остаться за свободой, а это опять поднимает весь вопрос о наилучшем устройении общества свободной деятельностью человека.

Из всего сказанного можно заключить, что новые просветы, открывающиеся перед современным обществом, не столько устраняют существующие затруднения, сколько смягчают их. Лишний раз мы убеждаемся в том, сколь глубоко коренятся эти затруднения и сколь тщетно было бы стараться заменить их безмятежной гармонией всеобщего согласия. Во всяком случае несомненно, что и для достижения тех возможных перемен, которые предстоят впереди, потребуются содействие лучших сторон человеческой природы и напряжение всех нравственных сил.

Вместе с тем мы можем теперь в полной мере оценить справедливость высказанного ранее положения о пределах влияния политических организаций и их вождей. Говоря о значении партий, о руководящей роли выдающихся партийных деятелей, мы должны были сделать оговорку, что руководить общественным мнением можно лишь в тех пределах, в каких это согласуется с его более глубокими потребностями и инстинктами. Все новейшее развитие

¹ *Richar(f). G.* Sur les lois de la solidarite morale // *Revue philosophique de la France et de l'Etranger.* P., 1905 (LX). P. 459-465, 470-471; *G. Palante.* Combat pour l'individu. P., 1904. P. 156-171; *ScAate.* L'individualisme economique et social. P. 460-461.

политической мысли убеждает в том, с какими глубокими затруднениями, с какими неуловимыми силами приходится считаться политическим деятелям. Это убеждение хорошо выражено словами одного из них: «политическое действие является чаще искусством следовать, чем искусством направлять».¹

¹ *Clemenceau*. La melee sociale. P. 398.

VIII ЗАКЛЮЧЕНИЕ. СУЩНОСТЬ КРИЗИСА СОВРЕМЕННОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ

*Сохранение старых начал с расширением их содержания.
Характер политической эволюции XIX века.
Современное положение правового государства. Искание иных выходов*

аппетитный путь исследования, пройденный нами, дает возможность ответить на вопрос, поставленный в начале этого труда. Что представляет собою кризис современного сознания: полное крушение старых начал или их необходимое видоизменение? Мы могли убедиться, что основные начала — те, во имя которых ранее совершалось движение вперед, понятие личности, принципы равенства и свободы, — остались в силе. Но являясь по-прежнему началами движущими и руководящими, они получили новое определение и расширились в содержании. В связи с этим потерпели крушение те простые и гармонические схемы, в которых пламенное воображение оптимистического века хотело видеть разрешение общественных противоречий. В начале XX столетия более не думают, как в конце XVIII, что государство обладает силой совершать чудеса. "Les miracles de la république", — как говорили в то время, — слова чуждые и непонятные для современного слуха. Однако политическая жизнь нашей эпохи стоит не перед грудой развалин и бездной сомнений, а только перед необозримой сложностью проблем и необходимостью чрезвычайных усилий к их разрешению. Предельные результаты этих усилий уходят в бесконечность, но, как мы видели, современная политическая мысль не видит в этом причин к отчаянию или бездействию.

Политическая эволюция XIX века, как мы могли в этом убедиться, совершалась в двояком направлении: с одной стороны, постепенно падала вера в возможность совершенной и безошибочно действующей государственной *организации*, с другой стороны, *функции* государства бесконечно расширялись. В то время как от государства стали требовать несравненно более, в него стали верить гораздо менее. На него возложили огромное бремя, открывшее перед ним новую стадию развития, и при этом с него сняли ореол прежнего величия, возвещавший ему впереди светлые перспективы всеобщего удовлетворения. Для людей практического дела это означает только переход от мечтаний к действительности, и вот почему, при всей трудности положения, у них не видно стремления сложить руки и отступить перед неизвестностью будущего. Они склонны скорее утверждать, что если в государство вообще теперь верят менее, чем прежде, в том смысле, что не ждут от него всеобщего счастья, зато современному государству, ставшему ближе к народу, более доверяют, чем государству прошлого времени, и вследствие этого менее опасаются расширения его задач. Худо ли, хорошо ли, но в пределах, для них доступных, политические деятели наших дней энергично работают над разрешением поставленных вопросов с уверенностью, что они идут по верному, хотя и медленному пути.

Однако совершенно естественно, что слышатся и иные голоса. Если теоретики и сторонники правового государства признают его бессилие немедленно и до конца разрешить общественные противоречия, удивительно ли, что его критики и противники говорят о его полной непригодности для идеальных целей. Если историческое развитие государства в его отношении к запросам личности обнаруживает его неспособность удовлетворить все эти запросы, надо ли удивляться тому, что мысль ищет этого удовлетворения в представлениях об иных формах жизни, что пылкие человеколюбцы снова хотят увлечь людей блаженством социалистического рая, свободой анархического быта, независимостью профессионального федерализма, подвигом свободной теократии. Но чего же ждать нам от этих разнообразных обещаний и стремлений? В каком отношении стоят они к историческим путям

государственной жизни? Проникнуты ли сами они прежней пылкостью надежд или и их коснулось разлагающее действие современного критицизма? Ответить на эти вопросы возможно лишь при помощи подробного рассмотрения упомянутых представлений в связи с исследованием общего вопроса об основаниях и условиях осуществления общественного идеала. Это послужит задачей следующей части настоящего труда.