

Петр Рябов

Проблема личности в философии классического анархизма

01.97-913-7

МОСКОВСКИЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ

УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ В.И.ЛЕНИНА

На правах рукописи

РЯБОВ Петр Владимирович



ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ

КЛАССИЧЕСКОГО АНАРХИЗМА

Специальность 09.03.03 – история философии

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель – доктор

философских наук, профессор

Кресс Г.Н.

Москва 1996

Введение

«Философией пробудившегося человека» назвал анархизм выдающийся русский мыслитель первой четверти XX века А.А.Боровой. (53; 45) (Здесь и далее при цитировании в круглых скобках сначала указывается номер цитируемого источника в списке литературы, затем – номер тома (в случае многотомного издания) и, наконец, номер страницы источника. Примечания – цифры даны в квадратных скобках – приводятся в конце текста – прим. ред.) Личность, ее свобода и достоинство провозглашается анархизмом высшей ценностью, защищаемой от насилия и произвола. В центре всех социологических и философских построений анархической мысли находится именно человеческая личность: многоликая, неповторимая, творческая, поработанная и борющаяся за свою свободу и самовоплощение.

И сегодня, когда, начиная с 1980-ых годов, анархическое движение и анархическая мысль, после полувекового насильственного перерыва, возрождаются в России, новое поколение русских анархистов не может игнорировать того философского наследия, которое оставлено классиками анархической мысли двух предыдущих столетий. Необходимо вновь обратиться к творчеству В.Годвина и П.Ж.Прудона, М.Штирнера и М.А.Бакунина, П.А.Кропоткина и других анархических мыслителей, чтобы теперь, с учетом последних достижений человеческой мысли, с учетом исторического опыта XX века, понять: что в учениях основоположников анархизма выдержало проверку временем, доказало свою непреходящую ценность и глубокую правомерность, а от чего следует отказаться. Разумеется, подобная задача слишком велика для одного исследования, и автор данной работы стремился лишь наметить общие подходы к оценке философии классического анархизма с позиций анархизма современного, анархизма грани третьего тысячелетия.

Очевидно, что проблема личности – едва ли не центральная

проблема философии анархизма. А между тем эта проблема и ее место в анархизме почти не исследованы в отечественной литературе. Во-первых, авторы, писавшие об анархизме в советское время, естественно, подходили к нему, имея заранее готовые – данные классиками марксизма – оценки. Анархическая мысль обвинялась во всех мыслимых грехах («идеализм, авантюризм, экстремизм» и пр.) и рассматривалась этими авторами с заведомо тенденциозных, разоблачительных позиций, как «мелкобуржуазная»; серьезный анализ заменяло наклеивание ругательных «ярлыков». Во-вторых, даже те немногие авторы, которые пытались исследовать анархизм более или менее непредвзято и добросовестно, как правило, обращались к *социальной программе* тех или иных теоретиков анархизма, и оставляли в стороне собственно философские вопросы, а, кроме того, сосредотачивали свое внимание на отдельных теоретиках, не пытаясь рассмотреть анархическое мировоззрение, анархическую философию, как нечто целое и единое. Таким образом, тенденциозность или фрагментарность и отрывочность рассмотрения не позволяли советским авторам глубоко и всесторонне исследовать как философию анархизма в целом, так и место, занимаемое проблемой личности в анархическом мировоззрении.

Тем не менее отдельные аспекты теории анархизма или отдельные персоналии получили освещение в работах ряда советских авторов, среди которых необходимо особо выделить Н.М.Пирумову, В.Ф.Пустарнакова, С.Ф.Ударцева.¹ В первую очередь, предметом исследования советских авторов являлись учения М.А.Бакунина и П.А.Кропоткина, тогда как мысль зарубежных классиков анархизма и русских анархических теоретиков начала XX века оставалась почти совершенно неизученной. И все же, как мы отметили выше, даже лучшие и наиболее интересные из написанных в советское время

¹ См., например, книги: Пирумова Н. «Бакунин» М., 1970, Пирумова Н.М. «Социальная доктрина М.А.Бакунина» М., 1990. Пирумова Н.М. «Петр Алексеевич Кропоткин» М., 1972, Ударцев С.Ф. «Кропоткин» М., 1989, а также издания Комиссии по творческому наследию П.А.Кропоткина при РАН.

работ, посвященных философии анархизма, носят описательный и фрагментарный характер, «за деревьями не замечают леса» и, в лучшем случае, могут быть использованы в качестве материала для написания общих фундаментальных исследований по данной теме.

Большая же часть книг и статей советских исследователей, посвященных анархизму, не отличается и этими достоинствами в силу своего откровенно разоблачительного и поверхностного характера (из числа последних работ такого рода упомянем книги С.Н.Канева и Д.Пронякина).² Определенной попыткой анализа анархического мировоззрения в целом можно считать, пожалуй, лишь работу Л.С.Мамута «Этатизм и анархизм как типы политического сознания» (М., 1989).

В последние годы появился целый ряд работ, посвященных истории и теории анархизма, принадлежащих перу современных отечественных анархистов (А.К.Исаева, А.В.Шубина, В.В.Дамье), но они носят пока, по большей части, либо популяризаторский, либо узкоисторический характер – фундаментальных работ по философии анархизма современными российскими анархистами пока не создано.

Учитывая такое состояние разработанности (а точнее – неразработанности) проблемы в современной литературе, автор данного исследования вынужден был обратиться к произведениям отечественных и зарубежных мыслителей первой четверти XX века, активно обсуждавших различные аспекты анархической мысли и, в частности, проблему личности. Здесь следует упомянуть таких критиков анархизма, как Н.А.Бердяев, П.И.Новгородцев, Р.Штаммлер и другие, и приверженцев анархизма, среди которых особое место принадлежит А.А.Боровому, посвятившему специальную книгу интересующей нас проблеме.³ Взгляды этого, почти забытого ныне

² См. Канев С.Н. «Революция и анархизм» М., 1987 и Пронякин Д. «Анархизм: исторические претензии и уроки истории» Л., 1990.

³ А.А.Боровой. «Личность и общество в анархистском мировоззрении» М., 1920. К данной проблеме Боровой обращается и во многих других произведениях.

мыслителя, представляются нам в высшей степени актуальными и заслуживающими внимания. Поэтому мы активно использовали в данной работе творческое наследие А.А.Борового (в частности, его рукописи, находящиеся в РГАЛИ) и стремились развивать многие из высказанных им мыслей.

Завершая беглый обзор использованной в данном исследовании литературы, укажем, что нами привлекались к рассмотрению, в первую очередь, произведения самих классиков анархической мысли, их оппонентов и критиков, затем, сочинения историков анархической мысли (М.Неттлау, П.Эльцбахера, П.Аврича, Дж.Вудкока и других), наконец, обширная литература, посвященная философии анархизма – преимущественно русскоязычная (зарубежная литература по данной проблеме, к сожалению, использовалась в значительно меньшей степени). Также использовались современные периодические и непериодические анархические издания, выходящие в России.

Целью данного исследования является попытка целостной реконструкции, анализа и оценки философии классического анархизма через призму проблемы личности, с позиций современного анархизма. Автор стремился подвергнуть наследие классиков анархизма своего рода теоретической «инвентаризации» и критике, дабы отделить «зерна» от «плевел», способствовать обновлению и углублению анархического мировоззрения. Лучшим способом «реабилитации» теории анархизма, по нашему мнению, является не «оправдание» ее от обвинений в «апологии хаоса», «устарелости» или «утопизме», а, во-первых, адекватный показ ее в ее классических формах и, во-вторых, – творческое развитие с учетом современных условий и внутренней логики основополагающих ценностей самого анархизма.

Автор не считает возможным скрывать как собственную принадлежность к анархическому направлению мысли, так и свое критическое отношение ко многим положениям классического

анархизма. Будучи далеки от стремления как к апологетическому «воспеванию», так и к традиционному для советской литературы «разоблачению» анархической философии, мы, в своей «самокритике» классического анархизма, использовали приемы как критики «внешней» (неразработанность каких-либо вопросов, неоправданность тех или иных положений в свете исторического и философского опыта и пр.), так и критики «внутренней» (вскрытие *внутренних* противоречий данного учения о личности, его несоответствия провозглашенным целям или исходным посылкам).

На наш взгляд, выбранный способ рассмотрения проблемы, сочетающий элементы историко-философского и собственно философского исследования и анализ учений крупнейших классиков анархической мысли в их сопоставлении друг с другом, а также попытка рассмотреть философию анархизма под углом зрения проблемы личности, – весьма плодотворны, поскольку ярко высвечивают сильные и слабые стороны философии анархизма.

Поскольку проблему личности в учении различных анархических мыслителей нельзя адекватно понять вне контекста их философии в целом, вне представления об их личностях и биографиях, то мы предваряем разбор данной проблемы необходимым кратким обзором: биографии, личности данного мыслителя, его места в анархической традиции, идейных влияний, повлиявших на формирование его мировоззрения, основных особенностей, своеобразия и философского «ядра» его учения. В одних случаях, когда речь идет о менее известных в России (но весьма существенных для нашей темы) мыслителях, подобные обзоры являются более подробными (как в случаях с М.Штирнером и П.Ж.Прудоном), а в других случаях (М.А.Бакунин, П.А.Кропоткин) – более краткими и тезисными.

Разумеется, учитывая новизну подобной проблематики и обширность затронутой темы, автору приходилось ставить довольно жесткие хронологические и тематические рамки для своего исследования. Так, вне рассмотрения остались многие крупные

представители анархической мысли: весь религиозный анархизм (Л.Н.Толстой и др.), многие выдающиеся, но все же не первостепенные анархические авторы (например, Э.Реклю, Э.Малатеста, Б.Таккер, М.Неттлау и пр.), а также предтечи анархической мысли и мыслители «постклассического» анархизма (XX века). Мы сознательно ограничились рассмотрением лишь пяти мыслителей – признанных классиков анархической мысли, по преимуществу, относящихся к XIX веку: Вильяма Годвина, Макса Штирнера, Пьера Жозефа Прудона, Михаила Александровича Бакунина и Петра Алексеевича Кропоткина. Расширение этого ряда ведущих теоретиков анархизма привело бы к необходимости отказаться от специального анализа их самобытных и выдающихся учений, а сужение – не позволило бы представить мир анархической мысли в должной полноте и многообразии.

Таким образом, под «классическим анархизмом» понимается преимущественно анархизм XIX века – от В.Годвина до П.А.Кропоткина, тот анархизм, который уже вполне сложился и оформился (в отличие от предшествующих протоанархических учений), но еще не пережил тех трансформаций и изменений, через которые ему предстояло пройти в XX веке.

При этом, учитывая, что социология анархизма все же изучена и известна в современной России несколько лучше, чем собственно философия анархизма, мы в данной работе сознательно оставили в стороне или едва затронули такие проблемы, как анархическое учение о государстве, революции, праве, эксплуатации, федерации, договоре и т.д.

Глава I

Личность в учениях крупнейших анархистских мыслителей конца XVIII – первой половины XIX века.

§ 1. Основные этапы развития философии классического анархизма

Элементы анархического мировоззрения, отдельные философские идеи протоанархического характера насчитывают много столетий. Стремление к полной свободе личности в свободном обществе, отрицание государства и эксплуатации проходит через различные цивилизации и эпохи.

В античном мире эта тенденция ярко выражена некоторыми софистами (например, Антифонтом), киниками (Диогеном Синопским и другими), стоиком Зеноном; в Китае сходные настроения звучат в устах даоса Лао Цзы. Затем сильный стихийно-анархический элемент проявляется в раннем христианстве и многих еретических движениях Средневековья (на Западе – у анабаптистов, в России – у духоборов).⁴

Протоанархические идеи звучат также в сочинениях вождя английских диггеров Джерарда Уинстенли, в бессмертной книге Франсуа Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль» (вспомним знаменитую Телемскую обитель с ее единственной заповедью: «Делай, что хочешь!»), в работах видного деятеля Великой Французской Революции Сильвена Марешаля. В России в этом ряду можно назвать и «еретика» Феодосия Косого, и ранних славянофилов с их отчетливым антиэтатизмом...

И все же, по нашему мнению, было бы неверно говорить об анархизме, как сложившемся мировоззренческом направлении, со своей целостной философией и социальной программой, – до конца XVIII века. Существовавшие до этого либертарные идеи, антиэтатистские настроения, носили достаточно фрагментарный,

⁴ О предыстории анархизма см. подробнее, например, в работах Макса Неттлау «Очерки по истории анархических идей» (Детройт, 1991), Л.С.Мамута «Этатизм и анархизм как типы политического сознания» (М., 1989), С.Я.Лурье «Антифонт. Творец древнейшей анархической системы» (М., 1925).

эпизодический характер, не образовывали цельной и устойчивой традиции. Отдельные высказывания отдельных мыслителей или единичные порывы народных масс или религиозных сект, могут быть охарактеризованы именно как *протоанархизм*.

И лишь с конца XVIII века, когда человечество вступило в эпоху великих революций, бурного развития человеческой индивидуальности и крушения основ традиционного общества, анархизм наконец оформляется, – сначала как литературно-философское учение, а затем, как важная часть революционного, освободительного движения.

Крушение феодальных монархий и консервативно-клерикальных идеологий, провозглашенные Революцией лозунги: «Свобода, Равенство, Братство», осознание человеком своих прав и возможностей, с одной стороны, и – с другой стороны, ограниченность буржуазного либерализма и государственного социализма, сохранение – в новых формах – отчуждения человеческой личности, эксплуатации и управления ею (пусть уже не под феодально-монархическими, а под буржуазно-республиканскими лозунгами), – это вопиющее противоречие не могло не породить идейного движения, выступающего за дальнейшее освобождение человеческой личности и за низвержение государственно-эксплуататорских порядков. Таким идейным движением и стал анархизм. При этом «прогрессистски-авангардное» начало, устремленное вперед, к разрушению буржуазно-государственной цивилизации, причудливо сочеталось в анархизме с «консервативным» началом, обращенным к сохранению коллективистских традиций гибнущей крестьянской общины, многих традиционных ценностей, разрушаемых буржуазным обществом.

Пробужденный Великой Французской Революцией, классический анархизм сложился, развивался и прошел длительную эволюцию – вплоть до Великой Российской Революции, когда новые реалии XX века потребовали несколько иных, новых теоретических решений и

привели к существенным трансформациям анархической мысли и анархической практики. Этот значительный период в развитии философии анархизма – от 90-ых годов XVIII века до 20-ых годов XX века, от Годвина до Кропоткина и Борового – и рассматривается в данном исследовании. Сосредоточившись почти исключительно на философских аспектах анархизма, но не на рассмотрении его практических социально-политических программ и не на анализе анархического движения, ограничимся здесь констатацией того факта, что, став к середине XIX века общеевропейским движением, анархизм в разных странах имел различное влияние и различные формы. Наиболее мощным и влиятельным анархическое движение было в романских странах: в Испании, Италии, Швейцарии и Франции, в которых к концу XIX века анархисты возглавляли многотысячные организации трудящихся и были идейными вдохновителями могучего синдикалистского движения. Огромным было также влияние анархизма на русское революционное движение 60-70-ых годов, однако, затем анархизм в России пошел на спад, чтобы вновь возродиться в начале XX века.

Прочные позиции занимали анархисты и в профсоюзном движении Соединенных Штатов Америки (напомним, что Первое Мая – Международный День Солидарности Трудящихся – отмечается в память о казненных чикагских анархистах). В других странах Старого и Нового Света анархическое движение было заметно более слабым.

Однако вернемся к теме нашего исследования, а именно, – к философии классического анархизма. За полтора века анархическая мысль проделала существенную эволюцию.

Если в конце XVIII века и первой половине XIX века анархизм представлял собой чисто «литературное» явление, был достаточно «маргинальным», мирным и просветительским, а его крупнейшие представители – Годвин и Штирнер – в основном находились далеко не в центре общественной борьбы своего времени и не имели

сколь угодно значительного числа последователей, то во второй половине XIX века, начиная с деятельности П.Ж.Прудона и М.А.Бакунина, придавших анархизму практический и боевой характер, начиная с появления Международного Товарищества Рабочих, в котором анархисты играли видную роль, анархизм превращается в важный фактор общественной жизни, углубляет свои философские основания и, вместе с тем, разрабатывает свою практическую программу. Происходит самоидентификация анархистов как анархистов (до того термин «анархизм» употреблялся исключительно как бранное слово), разработка анархического мировоззрения и социологии; возникает обширная анархическая литература, большое количество периодических изданий; об анархизме можно говорить уже не только как о направлении мысли, но и как об общественном движении. Анархисты переходят к практическим действиям – порой достаточно наивным (Народный Банк Прудона), порой – более реалистическим и успешным (организация анархических общин, синдикализм, участие анархистов в Парижской Коммуне). Из малоизвестного и маргинального учения анархизм превращается в одну из ведущих сил в умственной и практической борьбе XIX века, приобретает общеевропейское, а затем и всемирное значение.

Этим очевидным различием двух этапов в развитии классического анархизма обусловлено то, что мы сочли нужным выделить в две особые главы – рассмотрение классического анархизма до середины XIX века и после – условным рубежом здесь можно считать теоретическую и практическую деятельность Прудона и возникновение Первого Интернационала.

Несомненно, что анархическая философия, как в своих исходных посылах, так и в своих выводах, никогда не была чем-то вполне единым. Поэтому необходимо было специально остановиться на рассмотрении философских воззрений наиболее крупных и ярких представителей анархической мысли, дабы в сопоставлении выделить

общее и особенное в их отношении к интересующему нас вопросу – проблеме личности.

Начиная с 20-ых – 30-ых годов XX века, на смену классическому анархизму приходит анархизм постклассический. Анархизм обогащается как идейным и ценностным опытом экзистенциализма, сюрреализма, фрейдомарксизма и других влиятельных направлений мысли, так и – прежде всего – своим собственным практическим опытом: опытом махновского движения в России и опытом испанской революции 1936-1939 годов. Важнейшая веха в развитии анархической мысли и анархического движения XX века – Революция 60-ых годов, когда анархизм вновь выходит на авансцену истории. Но все это уже находится за пределами нашего рассмотрения и потребовало бы специальных исследований.

§ 2. В.Годвин о личности

Первым выдающимся мыслителем, систематически изложившим и подробно обосновавшим анархическое мировоззрение, был англичанин Вильям Годвин (1756-1836). Уже в первом манифесте анархической мысли, каким явилось обширное сочинение Годвина «Исследование о политической справедливости и ее влиянии на всеобщую добродетель и счастье» (1793 г.), были сформулированы практически все основные идеи и принципы анархизма и проявились как сильные, так и слабые стороны философии анархизма.

Мы не считаем нужным подробно доказывать принадлежность Годвина к анархической традиции.

Приведем лишь два высказывания самого Годвина, которые не оставляют никаких сомнений по данному вопросу: «То, что неправильно именуется богатством, есть лишь принадлежащая некоторым индивидам власть принуждать других при помощи социальных учреждений работать на пользу богатых» (цит. по 72; 36)

и: «С каким восторгом должен каждый хорошо осведомленный доброжелатель человеческого рода предвкушать то счастливое время, когда уничтожится политическая власть, этот грубый механизм, служивший вековой причиной человеческих пороков; с самой сущностью власти, как достаточно убедительно показано в настоящей работе, неразрывно связано всякое зло, и оно не может быть уничтожено иначе, как путем полного ее уничтожения» (94; 220).

Итак, согласимся с Максом Неттлау, охарактеризовавшим «Политическую справедливость» В.Годвина, как «замечательный труд, первое полное изложение анархизма в одной из его прекраснейших форм» (257; 44), и с Пьером Рамусом, полагавшим, что «названное произведение Годвина может рассматриваться, как первое теоретическое обоснование коммунистического анархизма нового времени» (326; 13-14).

Почти все основные идеи и принципы доминирующего в анархической мысли социалистического направления были уже не только сформулированы, но развиты и подробно обоснованы английским просветителем на исходе XVIII века. Среди них: идея о тождественности (а не просто о связи) власти и собственности, как неразрывных сторон одного явления; развернутая и радикальная критика государства, права, частной собственности и моногамной семьи; мысль о децентрализации общественной жизни и производства как необходимом условии расширения свободы личности и вытеснения власти; последовательно проведенное противопоставление общества и морали (как блага) – государству и праву (как злу) – впрочем, эту мысль Годвин позаимствовал у Томаса Пейна; первый набросок принципа федерализма как антитезы государственнической централизации; мысль о том, что «преступления» суть следствие общественных несовершенств, и необходимо разрушение существующей пенитенциарной системы, лишь плодящей новых и новых преступников; зачатки либертарной

педагогики; отрицание необходимости какой-либо «опеки» над человеком и человечеством и вытекающее отсюда бескомпромиссное отрицание любых внешних догм и авторитетов; анализ различных форм политической системы (демократия, аристократия и монархия) и отрицание (хотя и в разной степени) всех этих форм как убийственных для свободы; критика «договорных» теорий происхождения власти и права; убежденность в решающей и благотворной роли социальных преобразований для достижения справедливого общества; отрицание подробно регламентированных «проектов» будущего безгосударственного общества.

О чем бы ни шла речь: о собственности или о педагогике, о семье или о революции, об общефилософских вопросах или о конкретных деталях и примерах – либертарный дух, пафос свободы, пронизывающий всю огромную книгу Годвина, производит тем более поразительное и восхитительное впечатление, что труд английского мыслителя создавался в эпоху безусловного господства в социалистической мысли казарменно-государственнического направления: достаточно вспомнить проекты авторов, начиная от Т.Мора и Т.Кампанеллы до Г.Бабефа, Э.Кабе и В.Вейтлинга.

Не будет преувеличением сказать, что Годвин на полвека опередил свое время, ибо эпоха либертарного социализма, эпоха соединения идеи социализма с идеей свободы – в анархическом учении – наступила лишь в 40-ые годы XIX века. До того, в подавляющем большинстве, сторонники свободы личности и политического освобождения общества выступали под знаменем революционного либерализма, тогда как сторонники социального равенства и социализма, напротив, создавали казарменно-государственнические проекты, исключая всякую свободу и приносящие личность в жертву тотальной общественной и государственной регламентации. Величайшее социальное потрясение конца XVIII века – Французская Революция – именно и показало это трагическое противоречие двух, противостоящих друг другу

движений и почти не дало синтетических учений, гармонично сочетавших в себе ценности свободы и равенства.

Далеко еще было до того времени, когда анархизм, заявив устами Михаила Бакунина свое великое кредо: «Свобода без социализма – это привилегия, несправедливость, и ... социализм без свободы – это рабство и животное состояние» (28; 42), снимет нелепое противоречие между двумя великими движениями эпохи, объединив в едином последовательном синтезе лучшие ценности либерализма с правдой, выстраданной социалистической мыслью. Все это, если вернуться в эпоху Великой Французской Революции, было еще далеко впереди. И тем замечательнее и грандиознее труд, предпринятый Вильямом Годвиным, являющийся своего рода синтезом идей английского и французского Просвещения и ответом на Французскую Революция – ответом, признающим правду ее целей и отрицающим ложь путей, по которым она шла.

Забежав на много десятилетий вперед, Годвин уготовил себе и своим идеям странную и своеобразную судьбу: после короткого всплеска известности, его книга была забыта в Европе, и лишь на развитие общественного движения и общественной мысли в Англии оказала определенное воздействие. Под огромным влиянием «Политической справедливости» Годвина творил великий поэт Шелли, писал свои сочинения Роберт Оуэн, формировалась идеология чартистского движения. Но, опередив свое время, Годвин оказался вне столбовой дороги развития мировой анархической мысли. Штирнер, Прудон и Бакунин практически не были знакомы с идеями своего английского предшественника (в лучшем случае, они знали его, как автора известного романа «Калед Вильямс», популяризовавшего в художественной форме теоретические мысли Годвина) и сами, совершенно самостоятельно приходили к положениям, аргументации и выводам, зачастую повторяющим годвиновские. И лишь Кропоткин, уже сформулировав основы собственного учения, в зрелые годы вновь «открыл» Годвина для

анархизма и обнаружил в нем великого предтечу анархической мысли.

Прежде, чем мы, показав место Годвина в истории анархической мысли, перейдем к реконструкции его взглядов на личность, необходимо ненадолго остановиться на основных философских источниках и на идейном контексте, в котором создавался главный труд Годвина, на общем методе и логике его построений, наконец, на характеристике его собственной личности и основных тем и ценностей, важных для этого человека и определивших роль и место личности в его учении.

Говоря об идейных источниках учения Годвина, прежде всего важно отметить, что автор «Исследования о политической справедливости» был одним из последних и наиболее крупных представителей английского Просвещения. Вне контекста духовной атмосферы английского Просвещения нельзя понять взгляды, исповедуемые мыслителем. Оригинальность Вильяма Годвина – не столько в самих его мыслях (он то и дело ссылается то на Локка, то на Пейна, то на Гельвеция), сколько в педантичной систематичности и масштабности его построений, в логических выводах, их четкости, радикальности, последовательности и аргументированности.⁵ Выдвигая какое-либо положение, английский анархист тут же приводит сводку всех возможных возражений против него (высказанных в обширной философской литературе) и тщательно, порой даже чересчур скрупулезно разбирает эти возражения.

Специфически английские: эмпиризм, утилитаризм, прагматизм, англиканская умеренность – этот комплекс практических, этических и даже, можно сказать, гносеологических добродетелей кладет свой

⁵ Сам Годвин в 1820 г. так писал о целях и источниках своего главного сочинения: «Меня воодушевляли ... политические труды ученых и философов Англии и других стран Европы, кои предшествовали сим событиям (имеются в виду революции в Северной Америке и во Франции – П.Р.), подготовили их, сопутствовали им и последовали за ними. Я считал возможным объединить все, что было в политической науке самого лучшего и наиболее свободолюбивого, выявить ее основные принципы, свести их в систему и развить несколько дальше, чем сделали мои предшественники» (цит. по 406; 87).

неповторимый отпечаток на учение Вильяма Годвина. Такие общие места для всех деятелей Просвещения, как культ Разума и вера в его всемогущество, как этический фундаментализм, прогрессизм и приоритетный интерес к проблемам человека и общества – в полной мере выразились в труде Годвина.

Если же говорить о непосредственных идейных источниках «Политической справедливости», то, на наш взгляд, следует указать на шесть их важнейших групп.

Во-первых, это социально-политические идеи таких английских просветителей, как Д.Локк, Д.Пристли, А.Смит, И.Бентам и, особенно, Т.Пейн. Несмотря на то, что эти мыслители не доходили в своих воззрениях до выводов анархизма, очевидна общая их направленность на утверждение в политике, экономике и социальной жизни свободы личности и стремление к минимизации роли государства. Особенно любопытна параллель между двумя современниками – Бентамом и Годвином: если первый из них создал индивидуалистически-буржуазную утилитаристскую философию, то второй, исходя во многом из сходных с Бентамом посылок, пришел к созданию утилитаризма альтруистического, понимающего под «пользой» прежде всего не эгоистическую выгоду, но «общественное благо».

Во-вторых, важным идейным источником «Политической справедливости» являются сочинения английских социалистических и эгалитарных авторов, подвергнувших критике частную собственность, прежде всего, Т.Спенса, Р.Уоллеса и В.Огилви.

Третьим важным идейным источником годвиновской философии являются произведения французских просветителей, в первую очередь, П.Гольбаха и К.А.Гельвеция и, в меньшей мере, Ж.Ж.Руссо, с которым Годвин неоднократно полемизирует в своей книге. От этих французских авторов мыслитель в значительной мере почерпнул детерминистскую и механистическую картину мироздания.

В-четвертых, нужно указать на этические учения таких английских мыслителей-моралистов, как Ф.Хатчисон, Б.Мандевиль и А.Шефтсбери, под влиянием которых во многом сформировался этический фундаментализм, характерный для Годвина.

В-пятых, существенное влияние на основоположника анархизма оказали английские христианские платоники, – здесь, прежде всего, следует отметить культ Разума, сократовско-платоновскую традицию интеллектуализации духовной жизни и отождествления добродетели, знания и пользы, убежденность в том, что знание «истины» неизбежно тождественно следованию ей в жизни.

Наконец, в-шестых, говоря об общей идейной атмосфере, в контексте которой протекали духовные и теоретические искания Вильяма Годвина, нельзя забыть и о нетрадиционных, нонконформистских, диссентерских религиозных движениях в Англии XVIII-го столетия. Не случайно Годвин, сын священника и сам первоначально бывший диссентерским священником, относился впоследствии к своей общественной деятельности как к продолжению религиозного служения людям; он учился в религиозном колледже нонконформистского толка и, возможно, дух свободы, опиравшийся на религиозное свободомыслие и терпимость (а также на неприятие государственного вмешательства в духовную жизнь людей), развился в нем именно тогда. В этой связи исследователи указывают и на контакты Годвина с сектой сандеманитов, проповедовавшей (с некоторыми оговорками) общность имущества, и на то, что децентрализованная федерация небольших общин в обществе «Политической справедливости» строится аналогично церковно-приходскому принципу, и на то, что общий настрой и логика аргументации Годвина во многом созвучны евангельским и другим религиозным текстам.

В общем, хотя влияние религии в самом широком смысле этого слова на учение Годвина (на воодушевлявшее его, поистине религиозное чувство, на стиль и логику мышления, дух

проповедничества, проповедь равенства и свободы и некоторые конкретные идеи) – бесспорно, однако, в целом этот вопрос сложен и нуждался бы в отдельном подробном рассмотрении.

Завершая перечисление основных авторов и сочинений, повлиявших на мировоззрение Годвина, отметим, что с течением лет мыслитель неуклонно эволюционировал от абсолютного просветительского рационализма, детерминизма и механицизма к более сложной системе взглядов включающей определенные иррационалистические и индетерминистские элементы, и эта эволюция проходила под сильным влиянием идей Д.Беркли и Д.Юма.⁶

Подводя итоги в беглом обзоре духовной среды, в которой, как синтез и последовательное завершение ряда тенденций, возникла «Политическая справедливость» Годвина, отметим, что непосредственным поводом и толчком, подтолкнувшим Годвина к написанию его труда, были события Великой Французской Революции и связанная с ними бурная полемика в английской общественно-политической литературе (сочинения Т.Пейна, Дж.Макинтоша и, в первую очередь, выход знаменитого памфлета Э.Берка «Размышления о революции во Франции»).

Говоря о личности Вильяма Годвина, уместно привести три характерных высказывания о нем. Первое принадлежит дочери мыслителя, Мэри Шелли⁷: «Может показаться удивительным, чтобы кто-либо мог искренне верить в то, что при абсолютной свободе не может существовать ни одного порока. Мой отец верил этому. Эта вера была крепчайшей основой его общественного идеала,

⁶ Об идейных источниках, повлиявших на формирование и эволюцию взглядов Годвина, см.: (31; 139-141, 145); (382; 241); (72; 11-18); (130; 91); (137; 79-88); (326; 14-35, 44-48) и, особенно, – (310; 81-184, 392-395, 402-405, 416).

⁷ Эта замечательная девушка Мэри Шелли, дочь основоположника анархизма – Годвина, и одной из основательниц феминизма – Мэри Уолстонкрафт, подруга и возлюбленная великого поэта Шелли, была, кроме того, основательницей жанра новейшего европейского научно-фантастического романа, автором знаменитого «Франкенштейна».

заключительным словом того прекрасного царства справедливости, которым он хотел связать воедино всю человеческую семью» (цит. по 326; 177).

Два других высказывания принадлежат самому Годвину. «В течение нескольких лет ни дома, ни за границей я не делал ничего, чтобы не вызвало у меня вопроса, не могу ли я использовать это лучшим образом в интересах общего блага, и я надеюсь, что эта особенность моего характера, или хотя бы кое-что от нее, сохранится до могилы ... Мое самое искреннее желание – постигнуть правду и только ее одну» (цит. по 326; 76-77). И, наконец: «Моя вера может быть выражена кратко: *в принципе* я республиканец, но *на практике* я виг» (цит. по 310; 426). И в самом деле, – Вильям Годвин – безгранично верящий в человека мыслитель, беспощадно критикующий самые основы существующего общества, был на протяжении жизни одним человеком в теории и, увы, совсем другим – на практике. Это не следует рассматривать как проявление лицемерия или двуличия, но лишь как следствие недостаточной силы воли и стойкости: если в теоретических построениях Годвину хватало мужества идти в выводах до конца, то в жизни он чем дальше, тем больше, шел на уступки и компромиссы с общественным мнением. За коротким звездным часом Годвина – 90-ми годами XVIII-го столетия, – на которые приходится написание его главного труда и наиболее талантливых романов, счастливый союз с замечательной женщиной, классиком феминизма – Мэри Уолстонкрафт, широкая известность и активное участие в демократическом движении Великобритании – за этим коротким счастливым временем следуют: смерть любимой женщины и детей, десятилетия творческого упадка, материальных лишений, травли в печати, заброшенности и безвестности, новые компромиссы и новые неудачные романы и пьесы. Странная и своеобразная судьба выпала на долю этого человека, чья жизнь существенно расходилась с его теорией, и на долю его учения, опередившего на многие десятилетия свое время и надолго забытого!

И все же, повторим вновь, именно Годвин первым в мировой мысли выразил анархическое мировоззрение не как отдельную фразу или обрывочную мысль, не как благую декларацию или экзальтированное пророчество, но как развернутую и аргументированную систему ценностей и идей.

После этих необходимых вступительных замечаний о Годвине и его труде, непосредственно перейдем к рассмотрению того места, которое отведено личности в учении Годвина.

Глубочайшим противоречием, лежащим в основании годвиновского мировоззрения (противоречием, которого сам он не видел исключительно в силу своей светлой, наивной и оптимистической веры в Прогресс, Разум и Человека), является противоречие между либертарным духом, пронизывающим все произведение Годвина и абсолютно доверяющим свободной личности, отрицающим всякую регламентацию и надличностные авторитеты, с одной стороны, и, с другой стороны, непоколебимым убеждением мыслителя в наличии неких абсолютных, универсальных ценностей и категорий – объективных, общезначимых, неизменных и познаваемых⁸ – которым все личности обязаны (разумеется, свободно и добровольно!) служить. Это глубочайшее и фундаментальнейшее противоречие, незамеченное Годвиным в силу особенностей его личности – светлой, человеколюбивой, гармоничной и невосприимчивой к трагизму и драматизму человеческого существования, придает взглядам Годвина на личность ту двойственность, которая будет характерна для всей анархической традиции в социалистической мысли. С одной стороны – выдающийся гуманизм, блестящая критика всего, что подавляет свободу человека: авторитета, власти, собственности, семьи, права; с

⁸ «При всем различии существующих мнений истина вечна и всегда едина. Следовательно, существует только один истинный общественный порядок, естественный для человечества и пригодный для общества всегда, независимо от условий места и времени. Разум, свободный от невежества и ошибок, неизбежно должен прийти к его признанию» – так резюмирует В.П.Волгин мировоззренческие предпосылки годвиновского учения. (72; 21)

другой стороны, – отсутствие философской глубины, признание новых универсальных надчеловеческих и внечеловеческих фетишей, бессознательное игнорирование большей части философской проблематики, связанной с личностью и, в итоге, во многом пустая декларативность.

Прежде всего, попытаемся понять, что такое «личность» для Годвина? Куда чаще, чем понятие «личность», на страницах «Политической справедливости» встречается понятие «человек» – и этот человек есть универсальный (и потому *безличный*) «человек вообще». Этот человек вообще характеризуется по преимуществу одним главным свойством – наличием разума. Как справедливо отмечает В.П.Волгин: «К деятельности разума сводится у Годвина вся психическая жизнь людей. В сущности, для Годвина человек – только мыслящий механизм» (72; 19). Следуя сократовско-платоновской традиции, Годвин абсолютно отождествляет «разум» и «нравственность», «знание» и «добродетель». Человек, знающий «истину», по Годвину, не может не следовать ей. Человек разумен – и только разумен.

Разум понимается как свойство человека формулировать суждения и реагировать на воздействия внешней среды.⁹ Разум трактуется плоско, механистически, «свобода воли», как нечто иррациональное, исключается.¹⁰ Годвин не раз подчеркивает, что именно разумом человек отличается от животных.

Вообще, для английского мыслителя характерно чрезвычайное пренебрежение ко всему вне– и не-разумному, как низменному и

⁹ «Человеческий дух есть механизм: соединение сил, деятельность которых совершается, согласно закону причинности и не допускает никаких случайностей в последовательности явлений» (цит. по 31; 143).

¹⁰ По справедливому замечанию Е.М.Макаровой: «В неразрывной связи со взглядом мыслителя на Вселенную было его положение о том, что человек и природа подчинены строгим законам необходимости. Свобода воли казалась ему «слепым и капризным принципом», который мог нарушить его проникнутое оптимизмом представление о всемогуществе истины и разума и способности человека к совершенствованию. В «Политической справедливости» Годвину не удалось в плане этики разрешить проблему соотношения детерминизма и свободы воли» (310; 403).

достойному презрения. Так, например, понятие «счастье» – одно из центральных в его философии – Годвин определяет как «явление чисто интеллектуальное, не доставляемое чувственными радостями или иллюзорными удовольствиями» (94; 103). Годвин признает, разумеется, «что мы прежде всего нуждаемся в определенных условиях для физического существования и в убежище», но убежден, что «после этого наше истинное благополучие заключается в развитии интеллектуальных способностей, в познании истины и в применении своих добрых качеств» (94; 107).

Такие важные проявления человеческого, как «страсти», «воля» и пр., также практически игнорируются Годвином¹¹, истолковываясь им не как самостоятельные начала в человеке, но лишь как частные моменты и незначительные теневые стороны все того же Разума. Для Разума же, по Годвину, аксиоматичен действенный альтруизм (см.310; 404). Эта крайняя интеллектуализация, внеисторичность и универсализация рассмотрения духовной жизни «человека вообще», познающего Истину, делает сколько-нибудь глубокую постановку проблемы личности у Годвин, по меньшей мере, проблематичной.

Антропология Годвина базируется на таких аксиомах, как, во-первых, изначальная благодать разумной человеческой природы¹² (из этого вытекает неизбежность прогресса и то, что все зло – временно, случайно и происходит исключительно из «неправильных» социальных институтов, сбивших непорочного человека с истинного пути, как Змей – Еву) и, во-вторых, принципиальная, существенная похожесть и равенство всех людей.¹³ Само по себе признание изначального равенства всех людей – безусловно, гуманистическая

¹¹ К примеру, Годвин пренебрежительно высказывается о «понятии страсти, вызвавшем столько недоразумений в философии сознания, но не соответствующем никакому реальному явлению» (94; 109).

¹² «Человек первоначально не порочен» – утверждает английский анархист (94; 218). См.также: «... в человеке нет никакой врожденной склонности ко злу. Наши пороки и наши добродетели могут быть сведены к процессам, происходящим во внешнем мире» (цит.по 31; 144).

¹³ «Мы все обладаем одинаковой природой... Наши чувства и способности одинаковы» (94; 193).

посылка, но, при игнорировании различий, собственно и делающих людей *личностями*, гуманизм оказывается деформированным, однобоким и, в лучшем случае, неполным. При чтении труда Годвина становится понятно, что тождественность людей для него очевидна, а различия между ними – несущественны и незначительны. Все люди *в главном* одинаковы, ибо все они, по Годвину, во-первых, разумные существа и, во-вторых, продукты среды.

Говоря о гуманизме Годвина, можно добавить, что он, как и последующие анархисты, большое внимание уделил развращающему личность влиянию власти и собственности, причем в этой связи указал не только на угнетенных и управляемых, но и на управляющих и угнетающих. Они – не меньший предмет заботы и любви Годвина, чем «униженные и оскорбленные» (ведь, коль скоро Истина и Добро – едины для всех, то переход к «политической справедливости» был бы благом и для них тоже). Мыслитель видел в социальном преобразовании и переходе к обществу «политической справедливости» спасение не только для поработенных классов, но и для самих поработителей и не раз на страницах своего труда обращается к ним с пылкой проповедью Истины (см., например, 94; 165-167), убежденный в том, что, поняв эту Истину, эксплуататоры и правители сами отрекутся от своих привилегий. Бакунин и Кропоткин, также многократно указывавшие на двоякий характер отрицательного воздействия власти и собственности на личность «раба» и «деспота», уже не разделяли гуманных, но во многом наивных иллюзий Годвина относительно возможности добровольного отказа власть придержащих от своих привилегий; если Годвин в этом убеждении выступает как истинный представитель эпохи Просвещения («Я должен стремиться не к тому, чтобы насильственно изменить учреждения, но к тому, чтобы доводами разума изменить идеи») (94; 156), то последующие классики социалистического анархизма – как люди более реалистического и прагматического XIX-го столетия.

Центральные для Годвина понятия, образующие единый и неразрывный ряд: «Справедливость», «Разум», «Польза», «Общественное благо», «Истина», соотносятся друг с другом следующим образом: Разум познает ту Истину, что Человек, стремясь к Общему Благу, как к высшей цели, одновременно получает наибольшую Пользу для себя и утверждает в обществе Справедливость. При этом человек понимается как нечто универсальное и безличное, а Благо, Польза, Истина, Справедливость и т.д. – как единственные и единые для всех, универсальные и неизменные понятия. И, по Годвину, лишь невежество людей приводит их к тому пагубному заблуждению, что, будто бы, «польза» каждого достигается в борьбе, противоборстве и конкуренции людских эгоизмов. Что же мешает Истине (которая, как утверждает Годвин, несомненно и несравнимо могущественнее и сильнее всяческих заблуждений) ¹⁴, выйти на сцену, что гасит лучи Разума? Не что иное, как существующая «среда» – экономические, социальные и политические институты: власть, собственность, семья и право. ¹⁵ Эти общественные учреждения олицетворяют собой «зло», но зло, признаться, довольно странное: во-первых, неизвестно откуда взявшееся (коль скоро природа человека, вопреки христианскому догмату о грехопадении и порочности человека, блага), во-вторых, в сущности, зло пассивное (не способное творить, созидать, но лишь – паразитировать, задерживать, не пускать), в-третьих, наконец, зло, неизбежно и фатально обреченное на скорую гибель. Достаточно убрать эту досадную помеху ¹⁶, достаточно

¹⁴ «... Состязание между правдой и ложью само по себе слишком неравно» (94; 203), убежден Годвин, а потому, не будь порочных социальных учреждений, правда всегда и везде торжествовала бы. «Эта аксиома о всемогуществе истины должна быть для нас рулем в наших начинаниях... Мы не должны с тревогой следить за поводами и случаями: воздействие истины не зависит от случайностей» (94; 163).

¹⁵ «Построенный на ложных порядках, внешний мир порождает ложные впечатления и, следовательно, ложные мысли, которые в практике жизни становятся принципами нашего поведения» (цит. по 31; 144).

¹⁶ «...человеческая природа почти исключительно продукт окружающих условий; ее пороки, пошлость, легкомыслие, – отражение характера господствующей власти и общественных учреждений. Их, а не человеческую природу надо исправлять, чтобы правильно жил и развивался человек» (94; 112).

открыть людям Истину, пробудить в них Разум – и человечество вновь ускоренно двинется по пути прогресса, на котором оно было случайно задержано неблагоприятной «средой». Нового (качественно, а не просто количественно) «зла», по Годвину, не может возникнуть, ибо «зло» случайно, Истина во всех случаях сильнее заблуждений, и любое «зло» может выступать лишь как внешняя, посторонняя по отношению к человеку реакция, *задерживающая* неуклонный и неизбежный прогресс.

В целом, учение Годвина о человеке представляется очень стройным и поразительно (и подозрительно) гармоничным. Личное и общее, полезное, разумное и благое – у Годвина не просто гармонирует, но почти отождествляются друг с другом. Безусловно, из безграничной веры в человека, столь характерной для мыслителя, вытекает такой привлекательный и характерный для всей анархической традиции либертарный дух, отрицающий всякую опеку над личностью¹⁷, исходящий из того, что свобода есть не только Цель, но и Путь, и к свободе можно прийти только через свободу же. «Пока человек находится в оковах послушания и по привычке ждет, чтобы его поведением руководили другие, его сознание и сила духа будут находиться в состоянии дремоты. Если я желаю, чтобы он проявил всю ту энергию, на которую он способен, то я должен возбудить его самосознание, научить его не склоняться ни перед какими авторитетами, рассматривать те принципы, которых он сам придерживается и давать отчет в основаниях своих поступков собственному разуму» (94; 227). Говоря о нынешнем жалком состоянии людей, погрязших в рабстве и невежестве, Годвин пылко восклицает: «Освободите их от оков, предложите им изучать, рассуждать и судить, и вскоре увидите, как они станут совершенно другими существами» (94; 228). (Правда, под свободой Годвин

¹⁷ Не случайна постоянно проводимая Годвином аналогия: авторитарное общество – авторитарное воспитание. И наоборот, в обществе «политической справедливости»: «будут считать одинаково неправильным превращать в рабов как мальчиков, так и взрослых людей» (94; 130).

понимает в основном свободу суждений, свободу мысли – в этом узость и ограниченность его сверхрационализма). Годвин ничего не предписывает жизни, не пытается, подобно Платону и Мору, Кампанелле и Бабефу, Энгельсу и Ткачеву, Сен-Симону и Вейтлингу, детально описывать будущее общество – он доверяет свободному творчеству и зрелости людей, создающих это общество, и ограничивается лишь указанием общих принципов такого созидания.

Отказываясь идти на жалкие компромиссы с грубой и пошлой действительностью, Годвин стремится способствовать раскрытию в человеке собственно человеческого начала. Глубочайший нонконформист (по крайней мере, в своих теоретических рассуждениях), Годвин призывает судить о человеке не по тому, каков он есть сейчас – в порочных и развращающих условиях власти и собственности, – а по тому, каким он может (и должен) стать; призывает судить о демократии не в сравнении с монархией и аристократией и судить о праве, не сравнивая его с деспотизмом (такие сравнения изначально суживают выбор – «из меньшего зла», ведут к соглашательству), а о них самих по себе, как они есть со своими пороками и недостатками – перед судом «политической справедливости». 18

Такой подход, при полном доверии к свободному развитию личности и общества, приводит Годвина к категорическому отрицанию внешних регламентаций, к отрицанию попыток загнать жизнь в мертвые и косные рамки права и подчинить человека любым внешним авторитетам.

«Нет более ясного положения, чем следующее: каждое дело заключает в себе самом свою норму. Никогда два человеческих

18 «Каким путем могли бы люди дойти до теперешних своих достижений, если бы они всегда удовлетворялись тем состоянием общества, при котором им случилось родиться?» (94; 198). И далее: «Нельзя представить себе ничего более неразумного, чем суждение по современному человеку о том человеке, каким он будет впоследствии» (94; 202). Наконец, сам Годвин отчасти так объясняет свой теоретический максимализм и нонконформизм: «Хорошо известно то правило нравственности, согласно которому человек, желающий достичь совершенства, хотя никогда своей цели не достигнет, но сделает гораздо большие успехи, чем человек, довольствующийся стремлением к несовершенному» (94; 171).

действия не были совершенно одинаковы... Казалось бы, дело правосудия заключается в том, чтобы распознавать качества людей, а не смешивать их, как это практиковалось до сих пор» (94; 223). В этих словах Годвина уже слышатся темы и мысли, подробно развитые потом Бакуниным. (Впрочем, если у Бакунина противоречие формулируется как противоречие между свободной, стихийной жизнью и косной мыслью, неспособной, но претендующей управлять ею, то у рационалиста Годвина «прогрессивное», новое – противостоит «реакционному», старому: формам, законам, оковам для развития). Вывод Годвина таков: «В попытке отнести поведение всех людей к нескольким типам не больше настоящей справедливости, чем в попытке свести всех людей к одному масштабу» (94; 226). Но из безграничной веры Годвина в Человека, Прогресс, Разум, Истину и т.д., вытекают как сильные, пророческие, вдохновенные мысли английского анархиста, так и слабые стороны его учения о личности.

Человеческая личность для Годвина, являясь высшей ценностью, вместе с тем на деле сплошь и рядом оказывается ценностью декларативной, основанной на противоречивых и философски неглубоких основаниях.

В отношении к природе – личность прежде всего и почти исключительно оказывается тождественна «разуму»¹⁹, отличающему человека от всех иных существ, – разуму, во-первых, отделенному от всего чувственного («низшего», «плохого») и эмоционально-волевого и, во-вторых, общему, универсальному, внеисторическому – в конечном счете, безличному.

В отношении к государству – личность оказывается

¹⁹ Пожалуй, наиболее адекватным определением личности по Годвину, было бы определение ее как «*капли в океане разума*», (см.: «Я лично представляю собой лишь каплю в океане мысли» (94; 108)), капли, полностью похожей на другие капли, чисто интеллектуальной по содержанию и «механической» по строению: личность рождается из сочетания внешних воздействий среды и реакций нашего разума, отзывающегося на эти воздействия (непонятно только, почему эта реакция у разных людей в сходных условиях различна, если их разум, в сущности, тождественен).

абсолютным антиподом, ибо государство развращает, подавляет и усредняет личность, деформирует ее естественные склонности и развивает в ней эгоистические и низменные инстинкты. Личность заинтересована в безусловном уничтожении государства, в децентрализации общественной жизни и производства.

И напротив, *в отношении к обществу*, личность по существу есть нечто абсолютно гармонично и неразрывно подразумеваемое, связанное с обществом. Лишь в нынешнем, существующем обществе из-за «неправильной среды» личности оказались враждующими друг с другом и с обществом. В гармоничном же обществе «Политической справедливости» личности сольются в братской любви и солидарности, считая благо общества *своим* высшим и единственным благом. На смену внешним авторитетам и оковам права придет торжество разума (у всех, в сущности, тождественного) и морали (другие личности будут корректировать поведение своих собратьев посредством общественного мнения). На смену нынешнему соревнованию в погоне за богатством и властью, придет соревнование в погоне за добродетелью и разумом. Годвин считает стремление к самоутверждению, самореализации и признанию человека другими людьми важнейшим качеством, имманентно присущим каждой личности. Если в настоящем – порочном – обществе это качество деформируется и направляется по пути межличностной борьбы, то в «правильном» и справедливом обществе это же качество приведет к расцвету гармоничных личностей, образно говоря, с разной скоростью ²⁰ наперегонки бегущих по *одной* столбовой дороге – дороге Истины, Справедливости и Счастья.

Оценивая в целом место и роль личности в воззрениях Годвина, мы можем отметить следующие сильные стороны в этих воззрениях. Во-первых, это отрицание принципа любой опеки, любого внешнего

²⁰ Ибо, признает Годвин, «можно предполагать, что различия в силе рассудка до известной степени сохранились бы навсегда...» (94;73).

авторитета, утверждение того положения, что только в свободе и через свободу как личность, так и общество, может достичь «совершеннолетия», прийти к какому-либо благу.

Во-вторых, это идея о неотчуждаемости суверенитета личности.
21

Критикуя либеральные «договорные» теории происхождения государства и права, проповедующие отказ человека от части своей свободы, компромисс людей с будто бы неизбежной социальной «действительностью», ограничивающей их права и свободы и вгоняющей в усредненные рамки законов и правил, Годвин подчеркивает, что свобода имманентна человеку и он не вправе и не в состоянии отречься от нее, не может передать права отвечать за себя и совершать какие-либо поступки кому-то другому.²² Поэтому мысль Локка и Руссо об отказе людей от части своей свободы в пользу государства для Годвина нелепа.

В-третьих, Годвин всячески пытается избежать крайностей как «эгоизма», противопоставляющего личность обществу, так и «рабства», растворяющего личность в обществе.

Годвин специально оговаривает этот вопрос, указывая на свои ценностные приоритеты: «Если бы в системе имущественного равенства заключалось бы что-нибудь, противоречащее указанному требованию (личной свободы и независимости – П.Р.), то это обстоятельство было бы решающим. Если бы эта система, как часто доказывалось, была системой администрирования, принуждения и

²¹ «Законы, которыми регулируется мой образ действий, имеют исключительное значение для меня; никто не может перенести на другого свое сознание и суждение о своих обязанностях... Даже наше собственное согласие не может лишить нас способности суждения. Это – свойство нашей природы, которое мы не можем ни продать, ни подарить, и, следовательно, невозможно ни для какого правительства выводить свою власть из какого-либо первобытного контракта» (94;135).

²² Здесь можно при желании найти предвестие мысли, столь существенной для экзистенциальной философии, о том, что свобода не есть просто *атрибут* человека, но есть сама *сущность* человека, и неотчуждаема от него («человек обречен быть свободным», «я сам есть свобода» и пр. – особенно подробное развитие этой мысли см. у Сартра).

регламентации, то она находилась бы, бесспорно, в прямом противоречии с принципами нашего исследования» (94; 115). Но Годвин убежден в обратном: его социалистическое общество сумеет сочетать общественную гармонию с расцветом «индивидуализма» – и потому столь важна для него критика предлагаемой другими (государственными) социалистами системы общих складов, общих трапез, централизации производства и общественной жизни и т.д. «Еще раз предостережем от превращения человека в простой механизм» (94; 119) – едва ли не первым в социалистической традиции, до него (а во многом, и после него) – сплошь казарменной – предостерегает английский анархист. Изучив горький опыт якобинцев, Годвин также всячески предупреждает против подмены живого и реального человека абстрактным «гражданином», поступающим ради процветания и славы страны своей индивидуальностью (см.310; 413).

Если бы в идеальном обществе была возможна коллизия между личностью и обществом, то следовало бы встать на сторону личности, – замечает Годвин, но в том-то все и дело, что он абсолютно исключает даже возможность подобной коллизии. У Годвина, как потом у Кропоткина, личности, хотя и приходят к «унификации» в гармоничном обществе, но приходят добровольно, сами, не из-под палки, а повинувшись внутреннему императиву, каковым, по Годвину, у них является стремление к Общему Благу ²³ (абсолютно тождественному личной пользе каждого отдельного человека). Да, нехорошо, говорит Годвин, когда общество подавляет личность! Нужна свобода. Но для чего? Для того, чтобы эта личность, едва встав на ноги и ниспровергнув внешние оковы и авторитеты, тотчас обрела Истину (единственную, объективную, для всех обязательную) – поняла, что ее счастье ... в растворении в обществе.

²³ «Собственность сливает людей в одну общую массу, чтобы легко распоряжаться ими как примитивным механизмом. Когда этот камень преткновения будет удален, каждый человек будет в тысячу раз теснее соединен со своим соседом в любви и взаимном доброжелательстве, но каждый человек будет думать и судить самостоятельно» (94; 84-85).

Что же тут в конечном счете цель, а что – средство? Является ли все же свобода личности – абсолютом или, напротив, лишь инструментом, помогающим *более эффективно* идти к общему благу? Для Годвина тут нет вопроса, нет проблемы – но лишь очевидность светлой гармонии, во многом наивной, идиллически неглубокой.

Все же зачатки признания разности личностей и личностной автономии встречаются у Годвина, когда он: критикует систему государственного права (нельзя *разных* людей вогнать в *одинаковые* нормы); критикует внешние, надчеловеческие авторитеты (каждый *сам*, своим путем, со своими нюансами придет к единственной и общей Истине) – Годвин также снимает всякие узы с *разума* личности, как позже Штирнер их снимет с *воли* личности; указывает на важнейшую роль личной активности немногих просвещенных людей в деле совершения мирной революции и при переходе к обществу «политической справедливости» (мы вновь встретимся со сходными мыслями в учении Бакунина о «революционной молодежи», призванной разжечь в народе искру бунта, и особенно в учении Кропоткина о «революционном меньшинстве», начинающем революцию); критикует институт семьи именно исходя из неполной тождественности людей (а, коль скоро люди не вполне тождественны друг другу, они не могут долго жить в совместном браке); наконец, когда он, признавая физические различия людей и различия людей в способностях, предлагает в будущем обществе коммунистический принцип распределения по потребностям (разным людям требуется разное количество тех или иных благ). Он пишет: «... поскольку человеческие умы находятся в состоянии неуклонного совершенствования, мы постепенно сближаемся все теснее друг с другом. Но существуют вопросы, по которым мы будем и должны постоянно расходиться. Мысли каждого человека, его окружение и обстоятельства его жизни остаются его личными; пагубной была бы такая система, которая заставляла бы требовать от всех людей, как бы

различны ни были их обстоятельства, чтобы в ряде случаев они действовали точно на основании одного общего правила... Правильный способ ускорить исчезновение заблуждений заключается не в применении грубой силы или в регулировании, представляющем один из видов насилия, для того, чтобы свести людей к умственному единообразию, но, напротив, в побуждении каждого человека думать самому за себя» (94; 119). И потому: «Нас нельзя свести к единообразной четкости часового механизма» (там же). И еще: «Нет сомнения, что человек создан для общества. Но есть явно порочный и гибельный для человека путь, путь, на котором человек теряет свое собственное существование в существовании других. Каждый человек должен опираться на самого себя и считаться с собственным разумом. Каждый должен чувствовать свою независимость для того, чтобы он мог утверждать начала справедливости и правды, не будучи вынужденным предательски приспособлять их к обстоятельствам своего положения и к заблуждениям других людей» (94; 131). Таково кричащее противоречие, пронизывающее сочинение Годвина. С одной стороны, – превознесение личности, индивидуальности, с другой: эта личность отождествляется исключительно с интеллектом и, в свою очередь, *обязана* служить не другим людям, правда, но высшим, надличностным, мертвым и бездушным фетишам – Справедливости, Обществу и пр.

Для Годвина, как и для всех последующих анархистов-социалистов характерна, как мы уже отметили, попытка гармонично сочетать свободу и равенство, личное начало с общественным – не подавляя личность и не растворяя ее (как делали в своих проектах социалисты-государственники), но и не противопоставляя другим личностям (как зачастую происходило у либеральных теоретиков). Годвин верил в возможность людей прийти к единству через свободу, а не через рабство (как предлагали государственные социалисты) и не через неравенство (как предлагали буржуазные либералы).

Таковы сильные стороны взглядов Годвина по вопросу о личности.

И все же из незыблемой для Годвина *веры* в изначальную благодать человека, в неизбежность прогресса, в торжество справедливости, в тождество (правильно понятого) личного и общественного, наряду с названными выше сильными сторонами, вытекают с неизбежностью и слабые стороны во взглядах на личность. Обратимся теперь к ним.

Как уже говорилось, механистическая, гиперрационалистическая картина мира, приводит Годвина к тому, что индивидуальное человеческое начало как таковое в его уникальности, неповторимости, конкретности и несводимости к общему, он просто не замечает (разве что – как большие или меньшие интеллектуальные способности), а на смену грубым и внешним материальным фетишам, насилующим и подавляющим свободу человека в современном обществе, мыслитель невольно ставит новые фетиши – универсальные, вечные, незыблемые, идеальные и безличные: Истину, Разум, Мораль, Общество, Справедливость. Поразительно, – но в гармоничном обществе «Политической справедливости» человек не обладает никакими правами (см.310; 407), но лишь обязанностями (искать истину, любить ближних и т.д.)! В этом обществе не действуют договоры и не соблюдаются обещания, ибо всегда должна торжествовать Справедливость (независимо от того, соответствует ли она нашему обещанию, или наоборот). ²⁴ Все «наше», кроме, может быть, наших *мыслей*, все эмоциональное, субъективное, личное, родственное, дружеское, все наши привязанности и связи – почти все

²⁴ Говоря об обещаниях, данных нами, Годвин вводит главного в его книге, без-личного и над-личностного кумира, которому человек должен покорно служить, принося в жертву все свое, личное, особенное – кумира Справедливости (потом этот Кумир приобретет особую власть и значение у Прудона, за что того будет сурово критиковать Герцен): «Мы уже установили, что справедливость является общей суммой наших моральных и политических обязанностей. Колеблется ли сумма справедливости или она неизменна? Конечно, неизменна». И потому, я должен выполнять свое справедливое обещание «не потому, что я это обещал, а потому, что справедливость предписывает это... Никакое обещание с моей стороны не может ни обесценить, ни изменить внутренней ценности данного момента». Поэтому «справедливость должна быть осуществлена, независимо от того, приняли ли мы присягу или нет» (цит.по 326; 137-138).

то (кроме Разума), что реально делает личность личностью – все это так или иначе исключается Годвиным как ненужная помеха на пути Разума и Истины ²⁵; общество контролирует личность посредством морали и доводов разума не так грубо, но не менее тотально, чем сейчас – государство посредством права ²⁶; на место бездушного и безличного Закона становится такой же бездушный и безличный Разум. ²⁷

Как и многие последующие анархисты, Годвин, сам того не замечая, производит подмену: полемизируя с той точкой зрения, что человек по природе «зол» и нуждается в опеке (сама по себе эта полемика верна и справедлива), он не останавливается на признании права личности на ошибку и на утверждение свободы как единственно достойного человека Пути, но заходит дальше, утверждая, что человек от природы благ, а все зло – от порочной внешней «среды». Гуманистически утверждая равенство всех людей, причем *равенство в свободе*, а не в рабстве (как другие теоретики социализма, современные ему), он, однако, забывает о *различиях* между людьми, об их индивидуальностях, из-за чего сам гуманизм его принимает ущербную, во многом декларативную форму.

Годвин сочетал глубокие прозрения, опередившие современную

²⁵ «Всякая личная привязанность, кроме тех случаев, когда она вызывается заслугами, явно неосновательна. Поэтому желательно, чтобы мы любили людей вообще, а не определенного человека» (94; 124) (подчеркнуто нами – П.Р.). И еще: «Я не должен ни одному существу оказывать предпочтение потому только, что это мой отец, жена или сын, но предпочитать надо такого человека, который имеет к тому основания, одинаково убедительные для всех» (94; 128).

²⁶ Справедливости ради, надо отметить, что это моральное господство общества над личностью означает *не* господство «большинства» над «меньшинством» (как в либеральных концепциях демократии) – по Годвину меньшинство не должно быть подавляемо большинством – но господство Истины и Справедливости, единственных, познанных и воплощенных в общественном устройстве и в общественной морали. По Годвину, ни один человек не может подчиняться другому человеку или людям, но лишь – Разуму и Справедливости. На практике же мыслитель предлагает заменить государственное право «общим наблюдением членов небольшой общины за поведением друг друга» (94; 212).

²⁷ Вот, например, весьма характерное своим безапелляционно-мессианским тоном, высказывание Годвина: «Мы не должны любить ничего, кроме добра, чистого и неизменного счастья, блага для большинства, добродетели для всех. Сверх этого нет ничего существенного, кроме справедливости, принципа, покоящегося на той единственной предпосылке, что все люди представляют существа одной общей природы и что они имеют право, с некоторыми ограничениями, на одинаковые блага» (94; 100-101). От этого высказывания так и веет возвышенностью и безличностью, светом и холодом.

ему эпоху, с наивными декларациями и плоской философией. Противопоставляя «злому» государству «доброе» общество, реакционному праву – прогрессивную Мораль и при этом не разрабатывая специфически личностной проблематики, даже не замечая ее (в этом Годвин был вполне сыном своего века – века Просвещения), он постоянно впадал в противоречия сам с собой.

Все эти вопиющие противоречия, контрастирующие с общим либертарным духом учения Годвина, однако, не осознавались самим мыслителем. Поэтому-то окончательный вопрос: что здесь средство, а что – цель: личность или общество, благо индивида или общественное благо – не имеет у него ответа, да и вряд ли им осознавался – настолько беспроблемно, гармонично, наивно и не драматично в мировоззрении Годвина соединялись эти начала.

Лишь в одном месте Годвин, как будто смутно ощущает этот вопрос, когда пишет: «Свое истинное призвание мы находим, когда стремимся сделать добро другим, когда охватываем большую и широкую сферу действия и забываем свои личные интересы (здесь и далее – подчеркнуто нами – П.Р.). Задача всей системы, изображенной в этой книге заключается в том, чтобы позволить нам осуществить свое призвание . Индивидуализм, который она рекомендует, имеет в виду благо всех и имеет значение только как средство для достижения этой цели» (94; 133). Итак, цель труда Годвина – помочь нам осуществить наше личное призвание. Но это призвание – в отказе от наших личных интересов и в (исключительно!) служении обществу, без которого мы – ничто. Как видно, и здесь Годвин лишь чисто формально отвечает на поставленный нами выше вопрос, ограничиваясь очень благими и гуманными, но декларативными фразами.

Годвину казалось, что он соединил в своем учении «систему индивидуализма»²⁸ с социалистическим идеалом. Однако это было

²⁸ «Индивид обязан, утверждает Годвин, сопротивляться обществу, когда его индивидуальный разум признает то или иное действие общества несправедливым. Сопротивление угнетению – наиболее бесспорный

заблуждением. Годвину казалось, что рост единодушия и «унификации» в обществе ²⁹ произойдет естественно, не принудительно (напротив, существующие авторитарные учреждения – единственная помеха этому), произойдет сам собой, ибо Истина одна, и люди одинаковы, и разум у всех – один, и, следовательно, люди придут к Истине и Справедливости не под нажимом извне (унификация посредством Власти), но изнутри (унификация посредством свободы), через проповедь Правды. В этом справедливом обществе будет править не большинство и не меньшинство, но Истина, и тогда уже не будет нужды даже в такой промежуточной (при переходе к идеальному обществу) инстанции, как общественные суды присяжных, ибо «не будет ли суждение одного разумного человека столь же действенно, как суждение двенадцати?» (94; 220).

За универсальными категориями: «Человек, Истина, Разум», Годвин не видел личного, субъективного разума, единичной истины конкретной личности – в этом он также вполне разделил все стереотипы просветительского движения. Для Годвина человек не может быть *по-своему* прав, *по-своему* разумен – он *или* прав, *или* нет, *или* разумен, *или* неразумен ³⁰; а если прибавить к этому исключение Годвиным из рассмотрения таких понятий, как «воля», «страсть», «корысть», «интерес», если учесть, что все рассмотрение велось им в чисто рационалистической плоскости черно-белого мира,

долг индивида» (72; 49). Годвин отрицает «моральную независимость» индивида и, вместе с тем, провозглашает полнейшую его интеллектуальную независимость (ибо личное для него – это прежде всего и исключительно – разум): «Но если мы никогда не должны поступать независимо от начал разума и ни в коем случае не должны страшиться откровенного наблюдения со стороны других людей, то тем не менее очень важно, чтобы мы всегда могли свободно развивать свою индивидуальность и следовать велениям собственного рассудка» (94; 116).

²⁹ При этом Годвин, противореча себе, справедливо полагает, что общество «не имеет реальности, независимой от индивида, следовательно, оно не может иметь собственных прав и не может присваивать себе «прерогативу непогрешимого судьи», являясь не чем иным, как просто «суммой индивидов» (см.310; 407-408).

³⁰ Так как, по Годвину, мир устроен разумно, и человек разумен, то происходит полная корреляция: разумность мироздания, разумность отдельного индивида, разумность человека вообще – это одна и та же разумность (отсюда-то и проистекает вера в Прогресс, вера в универсальность, познаваемость и объективность Истины).

где с одной стороны: разумное, истинное, благое, полезное, а с другой стороны: неразумное, ложное и вредное, то становится понятной величайшая внутренняя противоречивость его взглядов на личность и на ее место в мироздании вообще и в обществе в частности.

Глубочайшие противоречия, присутствующие уже в сочинении Годвина, но не осознанные им самим, вышли на поверхность и в полной мере проявились в книге следующего классика анархической мысли – Макса Штирнера. Если Годвин сделал акцент на тождестве, равенстве людей и на их разумности, то Штирнер – на уникальности, «единственности» личностей и на их воле.

§ 3. Апология Единственного (личность в философии Макса Штирнера)

Испытывать и вопрошать – таковы были пути мои: и поистине, надо еще научиться отвечать на эти вопросы! Но таков вкус мой:

не хороший, не дурной, а мой вкус, которого мне не надо ни стыдиться, ни скрывать.

«Это теперь мой путь, а где же ваш?» – так отвечаю я тем, кто спрашивает меня:

«Каким путем следовать?»

Ибо пути как такового, не существует!

Ф.Ницше «Так говорил Заратустра»

Анархия – это Я!

**Один из лозунгов парижского «Красного
Мая» 1968 года**

Личность Макса Штирнера и судьба его книги

Иоганн Каспар Шмидт (1806-1856), вошедший в историю под именем Макса Штирнера, не был, в отличие от В.Годвина и последующих классиков анархизма ни преимущественно социальным мыслителем, ни вождем или идеологом какого-либо общественного движения. Он был философом *par excellence*, пожалуй, крупнейшим анархическим философом, наряду с М.А.Бакуниным, – и именно философом личности, певцом личности. Адвокатом личности, рассматривающим все вопросы исключительно с точки зрения личности, и пропускающим через горнило взглядов и интересов личности все ценности и оценки. Проблема личности – альфа и омега его философствования, тот стержень, на котором крепятся все остальные построения и выводы. Уже поэтому ясно, что для нашей темы рассмотрение его философии представляет огромный интерес.

Биография Макса Штирнера столь же поразительно сходна с биографией Вильяма Годвина, сколь поразительно противоположны их мировоззрения.³¹ Подобно Годвину, Штирнер был человеком «слова», а не «дела», подобно ему написал одну – главную книгу (хотя были и другие сочинения), и его недолгая, почти лишенная сколько-нибудь заметных событий жизнь, исполненная бедствий и лишений, похожа на жизнь Годвина: такой же краткий апофеоз, связанный с выходом книги «Единственный и его собственность»

³¹ Надо заметить, что главный труд Штирнера вышел через полвека после «Исследования о политической справедливости» и через 8 лет после смерти В.Годвина. Оба мыслителя, по всей видимости, ничего не знали друг о друге.

(1844 г.), мимолетно промелькнувшая слава и недолгое семейное счастье, а затем – глубокая нужда, полное забвение, упадок литературного дарования, неудачные попытки заработать на жизнь пером и провалы в коммерческих предприятиях, поиски работы и бегство от кредиторов, несчастья в личной жизни, и, наконец, смерть в 50 лет в полной неизвестности, – и какая нелепая смерть: не от картечи на баррикаде, а от укуса ядовитой мухи!

У Штирнера, как и у Годвина, можно обнаружить явное несоответствие между его учением и жизнью: если Годвин обличал брак и – женился (на феминистке! – кстати, как и Штирнер), бичевал государство и – был вынужден на старости лет просить у него подаяния, по собственному признанию, был «в теории республиканцем, а на практике – вигом», то и у Штирнера наблюдается сходная картина: призывая в своем труде революцию, сочувствуя ей – он никак не участвовал в событиях 1848 года (в отличие от своих куда менее радикальных друзей из кружка «Свободных», который он посещал), проповедуя в своей замечательной книге решительное отрицание всех основ существующего общества, он преподавал (как раз в годы создания этой книги) в берлинском частном пансионе «для девиц старшего возраста» – и очень сомнительно, что он высказывал своим ученицам подобные мысли.

Кратко перечислим основные вехи скудной событиями жизни Иоганна Каспара Шмидта.

Иоганн Каспар успешно закончил гимназию, слушал в Берлине лекции Гегеля и Шлейермахера, затем преподавал в берлинском пансионе, из которого добровольно ушел накануне опубликования своей главной книги. Первая его жена умерла вскоре после свадьбы, вторая – Мария Денгардт – принадлежала к тому же кружку «Свободных», в котором участвовал и сам Штирнер. Этот кружок «Свободных», возглавляемый братьями – Бруно и Эдгаром Бауэрами – был объединяющим центром для берлинской леворадикальной

молодежи 40-ых годов XIX-го века. Хотя Штирнер на протяжении десятилетия аккуратно посещал собрания этого кружка, но он нечасто выступал с речами, был нелюдим и не имел в нем (да и вообще) близких друзей. Биограф и почитатель Штирнера Дж.Г.Маккай пишет о нем: «Сердце его ни к чему не было привязано настолько, чтобы это могло его раздавить или лечь на него тяжким гнетом, – ни к людям, ни к мелочам повседневной жизни. И если он ни одному человеку не дал счастья, то он никому никогда не причинил и малейшего горя» (205; 87).

Выход в конце 1844 года книги Штирнера сразу сделал его имя широко известным. Саксонское правительство сперва наложило запрет на «Единственного и его собственность», конфисковало тираж и арестовало автора, но затем, решив, что сочинение слишком нелепо и абсурдно, чтобы быть опасным, сняло запрет. В печати разгорелась горячая дискуссия вокруг книги Штирнера, но вскоре новые – революционные события, заставили забыть и о ней, и об ее авторе – на целых сорок лет. В общественной жизни Германии 40-ых годов Штирнер не принимал особого участия: не состоял в студенческих тайных союзах, за революцией 1848 года следил по газетам (хотя, как показала его вторая – очень слабая – книга «История реакции» (1852 г.), его симпатии всецело были на стороне революционеров). Помимо двух названных книг, Штирнер опубликовал ряд статей в различных радикальных изданиях, в частности, в 1842 году он активно сотрудничал с «Рейнской газетой».

Уйдя в 1844 году из пансиона, Штирнер некоторое время надеялся прожить литературным трудом (так, он перевел и выпустил в свет главные экономические труды Ж.-Б.Сэя и А.Смита), но вскоре отказался от этой затеи. Попытки заняться молочной торговлей, при отсутствии должного опыта и коммерческих способностей, привели Штирнера к полному разорению и нищете. В эти годы его оставила жена, которой он посвятил свою главную книгу (и сам факт посвящения – «Моей любимой Марии Денгардт», и то, что он

называет свою жену ее девичьей фамилией – были пощечиной, данной Штирнером протестантской морали и мещанским нравам). Последние годы жизни мыслитель провел в отчаянной бедности – меняя квартиры, спасаясь от кредиторов и попадая в долговую тюрьму, пытаясь найти хоть какой-то заработок ... Еще при жизни и сам Штирнер и его творение были полностью забыты. Одинокий в жизни, Штирнер не имел прямых предшественников и учителей и не оставил после себя последователей и учеников.

О «Единственном и его собственности» вновь заговорили лишь в 80-90-ые годы прошлого века. Этому способствовали два обстоятельства: во-первых, триумфальное шествие философии Фридриха Ницше – в Штирнере увидели его предтечу (на вопросе о том, насколько этот взгляд справедлив, мы остановимся ниже), во-вторых, – подвижническая деятельность Джона Генри Маккая, кропотливо собравшего все сохранившиеся свидетельства о Штирнере, написавшего его биографию и многократными выступлениями о нем в печати способствовавшего возрождению общественного интереса к мыслителю.

Книга Штирнера обретает новую жизнь – выходит массовыми тиражами на разных языках; вновь разгораются горячие споры о ней и ее авторе. Назовем лишь некоторые имена из тех мыслителей, которые полемизировали со Штирнером в своих статьях и книгах. Это Л.Фейербах и К.Маркс, М.Гесс и К.Фишер, Н.Бердяев и В.Соловьев, Б.Вышеславцев и П.Новгородцев, Н.Михайловский и А.Хомяков, С.Франк и С.Булгаков, П.Кропоткин и Л.Фаббри, Г.Плеханов и Э.Бернштейн, Э.Гартман и Ф.-А.Ланге, А.Жид и А.Камю, В.Виндельбанд и Э.Фромм.

Многие авторы грани XIX-XX веков утверждают, что Штирнер «принадлежит современности» или даже – «будущему» (а сейчас – не может быть вполне понят), рассматривают его то в «ницшеанской», то в «анархической» перспективе. Возникают небольшие группы его последователей во Франции, Италии, Германии (Маккай и др.),

России (О.Виконт, А.Боровой), Штирнера называют то «нигилистом», то «ницшеанцем», то «анархистом», то «эгоистом», то «персоналистом», то «идеологом мелкой буржуазии», то «идеологом революционного пролетариата». Книга Штирнера, богатая содержанием и изобилующая противоречиями и неясностями, темными и двусмысленными местами – дала повод для абсолютно противоположных оценок и трактовок. Так, если один выдающийся французский писатель и мыслитель, тяготеющий к ницшеанству – Андре Жид – обвиняет Штирнера в «излишнем» морализаторстве, гуманизме и коллективизме, то другой выдающийся французский писатель и мыслитель – экзистенциалист – Альбер Камю, напротив, упрекает Штирнера за аморализм, антигуманность и индивидуализм (см.134; 166-168 и 92; 357).

На учение Штирнера (выдергивая из него отдельные положения и превратно, односторонне их толкуя) дружно обрушивались моралисты и социалисты, христиане и марксисты, ретрограды и либералы, а те, кто считал себя его последователями и восхвалял его идеи, зачастую вульгаризировали, догматизировали и опошляли их – то в духе вульгаризированного же ницшеанства (толкуя их на буржуазно-богемный лад), то в духе революционного социализма (искусственно притягивая их к своим партийным воззрениям), то обожествляя Штирнера, называя его книгу «новым евангелием» и не понимая ее. Такова была драматическая судьба идей немецкого мыслителя.

Мы можем отметить возможность и необходимость рассматривать учение Макса Штирнера, по крайней мере, в нескольких контекстах:

– как явление общественной мысли и общественной жизни Германии кануна 1848 года,

– как заключительное звено в цепи левого гегельянства – в контексте гегельянской традиции,

– в контексте философии XVIII-XX веков в целом: тогда надо рассматривать Штирнера в одном ряду и в связи с такими именами и направлениями, как: Ж.Ж.Руссо, немецкие романтики, Ф.Шлейермахер, Г.Гейне, И.Кант, Г.Фихте, Г.В.Гегель, Л.Фейербах, Б.Бауэр, К.Маркс, Т.Карлейль, Ф.Ницше, С.Кьеркегор, Г.Ибсен, русский персонализм (его основатель – А.А.Козлов был штирнерианцем, а одно из самоназваний учения Штирнера – «персонализм») и экзистенциализм,

– наконец, в контексте истории анархической и социалистической мысли (взаимоотношения Штирнера и В.Вейтлинга, П.Ж.Прудона, М.Гесса; Д.Г.Маккай, О.Виконт, А.Боровой и анархо-индивидуализм; отношение к Штирнеру М.Неттлау, Ф.Домела-Ньювенгауса, Л.Фаббри, П.А.Кропоткина и др.). Мы в данной работе по преимуществу будем рассматривать Макса Штирнера в этом – последнем контексте, в контексте анархической философии, анархической традиции.

Философские источники учения Штирнера о личности

Скажем прежде всего несколько слов об идейном контексте и философских источниках «Единственного и его собственности».

Если мы посмотрим на философию Макса Штирнера в ее ретроспективе, то станет понятно, что она является завершением той грандиозной критики и десакрализации господствовавших в обществе ценностей, основы которой подготовили И.Кант и Г.В.Гегель, которую (робко) начал Д.Штраус, как критику официальной теологии, продолжили, обратившись уже против существующего общества и религии вообще, – братья Бауэры и Л.Фейербах, завершили же ее Макс Штирнер и Карл Маркс. ³²

³² Поэтому, по нашему мнению, Франц Меринг совершенно справедливо ставит в один ряд «Святое семейство» Маркса и Энгельса и «Единственного и его собственность» М.Штирнера (см.413; 394-395).

Иммануил Кант в «Критике чистого разума» назвал наш век – веком критики, и эта критика действительно непрерывно развивалась в немецкой философии на протяжении шестидесяти лет (с 1783 по 1844 гг.) – от Канта, подвергнувшего критике нашу способность познания мира – до Штирнера.

Особенно радикальный и интенсивный характер этот процесс критики принял в предгрозовые 40-ые годы XIX века – эпоху, которую нередко называют «философской революцией» в Германии: не успел Давид Штраус осторожно подвергнуть сомнению святость библейских текстов, как Бруно Бауэр и Людвиг Фейербах развенчали Штрауса за умеренность и непоследовательность, чтобы, в свою очередь, быть развенчанными Карлом Марксом и Максом Штирнером. Идеи Штирнера, как и Маркса можно рассматривать одновременно и как финал самокритики гегельянства и – как выход за его пределы. Назвав эту эпоху «девяносто третьим годом в немецкой философии», Рене Тайяндье остроумно замечает, что один мыслитель торопится упрекнуть другого в «трансцендентности» и «теологичности», как во времена Великой Французской революции более радикальные партии спешили обвинить своих предшественников у руля власти в измене родине и революции (см.92; 294).

Левогегельянское движение 40-ых годов переросло собственно философские рамки и явилось важным фактором общественной жизни. Критическая, антиклерикальная, республиканская, антифеодалная направленность младогегельянства с элементами либерализма и социализма и страстной защитой личности – предвестник 1848 года.

При этом молодые и радикальные левые гегельянцы стремились пробиться из заколдованного идеологического царства «категорий» и «идей» к реальности, обрести реальную почву под ногами и обратить революционное острие гегелевской диалектики в сторону

общественных проблем. Как писал Бруно Бауэр, бывший, наряду с Л.Фейербахом и А.Руге, одним из вождей этого движения: «Свобода не сводится к мысли. Критика должна подготовить революцию, а революция приведет к победе оппозиции над тем, что называют «законным порядком» (цит.по 208; 33). Если правые гегельянцы оставались по преимуществу на почве философско-теологических вопросов, то левые гегельянцы уходили все дальше по пути критики – сперва религии, а затем – церкви и государства и, наконец, перешли к критике отчуждения во всех его формах и к отрицанию идеологии как таковой. Репрессии со стороны властей: аресты участников движения, закрытие изданий и цензурные ограничения – лишь способствовали консолидации и радикализации младогегельянцев. Указав на общий духовный контекст эпохи создания «Единственного и его собственности», бросим беглый взгляд на рассмотрение проблемы личности у конкретных мыслителей, оказавших наибольшее воздействие на формирование мировоззрения Макса Штирнера.

Основоположник немецкой классической философии Иммануил Кант мало внимания уделял проблеме личности, но уже у него заметно отношение к индивиду по преимуществу, как к индивиду познающему, а не существующему, гносеологический, а не онтологический уклон – который потом примет такие гипертрофированные формы у Гегеля, вовсе растворившего личность в мышлении. 33

После Канта следующий шаг в направлении к отождествлению личности, во-первых, с процессом познания, и, во-вторых, с абсолютным, общим и универсальным началом, сделал Г.Фихте. Иногда чрезмерно преувеличивают влияние Фихте на М.Штирнера (см., например, – (208; 185-186), указывая на центральное место,

³³ См. об этом следующее справедливое замечание В.С.Соловьева: «Утверждение Гегелевой философии, что сущность всего есть логическое понятие, равнялось с субъективной стороны утверждению, что сущность человеческого я есть логическое познание, что субъект или лицо имеет значение только как познающее» (351; 94). О гегельянском антиперсонализме см.также у Н.А.Бердяева (36; 271-272) и (397;19).

занимаемое в учении Фихте – «Я», формирующим мироздание вокруг себя. Определенное воздействие, по-видимому, было – оно выразилось и в учении о «Я», как единственной реальности и в огромной роли волевого начала – и у Фихте, и у Штирнера, но все же о принципиальных различиях в их философских взглядах блестяще сказал сам Штирнер: «Когда Фихте говорит: «Я – это все», то слова его, по-видимому, вполне совпадают с моим взглядом ... Фихте говорит об «абсолютном» Я. Я же говорю о себе, о преходящем Я». (413; 160-170). В сущности, «Я» Фихте – это, скорее «Мы»: это, во-первых, чисто духовное «Я» (тогда как «Я» Штирнера, как будет показано ниже, – цельное, телесно-духовное «Я»), а, во-вторых, – «Я» родовое, универсальное, а не «Я» индивидуальное, конкретное и уникальное. «Я» Фихте гносеологично и абсолютно; «Я» Штирнера – единственно и онтологично.

Переходя к гегелевскому взгляду на личность и говоря об отношении Штирнера к Гегелю, приведем следующее высказывание В.Баша: «Штирнер есть анти-Гегель; это надо постоянно иметь в виду, читая его или произнося о нем суждение ... Возьмите теперь противоположность построениям Гегеля, исходите не из бытия в себе, а из отдельного, конкретного, единственного индивидуума, не отправляйтесь более от океана к капле, а остановитесь около этой капли ... – поймите все это и вы будете иметь точку зрения Штирнера» (413; 445). Да, Штирнер, завершающий (наряду с Фейербахом и Марксом) круг левого гегельянства и одновременно выходящий за его рамки, может быть по справедливости назван «анти-Гегелем» (наряду с другим великим мыслителем, также восставшим против гегелевского антиперсонализма, в защиту личности – Сереном Кьеркегором), но «анти-Гегелем», возросшим на почве гегельянства и во многом отражающим в своей философии его положительные и отрицательные стороны.

Здесь необходимо указать на тот двусмысленный характер всей

гегелевской философии, который predeterminedил последующий раскол гегельянства на правое и левое крыло. С одной стороны – апология существующей действительности, с другой – революционная диалектика, могущая быть обращенной в могучее орудие критики этой действительности.

Во всей книге Штирнера ощущается влияние гегельянской школы: и в использовании диалектических приемов ³⁴ (взаимопереходы, диалектика понятий, знаменитые «триады» и т.д.), и в элементах спекулятивного мышления. И все же, во многом исходя из Гегеля, Штирнер страстно и решительно отталкивается от него и нападает на важнейшие основы гегелевского мировоззрения. Для него абсолютно неприемлемы у Гегеля и его априорно-спекулятивное конструирование жизни, и его этатизм и панлогизм, и реакционная апология существующих порядков, но самое главное, – полное растворение личного – в общем, живого и трепетно-неповторимого – в безличном и духовном, «моего» – в абсолютном. Гегель, сводящий человека к частному моменту развития Абсолютной Идеи, игнорирующий личность, гипостазирующий понятия, был полным антиподом Штирнера, положившего жизнь и личность в основу своего мировоззрения и яростно обличающего культ «призраков» – идей, деспотизм Духа и мышления. Многие страницы «Единственного» посвящены явной или скрытой полемике с Гегелем.

Следующим немецким философом, оказавшим огромное влияние на Штирнера, был Людвиг Фейербах. По воспоминаниям участников кружка «Свободных», Штирнер редко философствовал, но если уж философствовал, – то обязательно о Фейербахе. Как и в случае с Гегелем, Штирнер многое позаимствовал у Фейербаха – для того, чтобы обратить его оружие против него самого. Он является одновременно и последователем Фейербаха, и его беспощадным

³⁴ Так, для методологии Штирнера весьма характерно идущее от Гегеля сопоставление стадий развития отдельной личности и человеческой истории – говоря по-современному, «онтогенеза» и «филогенеза» (аналогия триад: «древние-новые-эгоист» и «ребенок-юноша-муж»).

критиком. Штирнера привлекали в учении Фейербаха его общий антропоцентризм, поворот к человеку и человеческому миру, попытка встать на почву реальности, реабилитация чувственности (хотя, как справедливо указывал Штирнер, чувственность понималась автором «Сущности христианства» несколько спиритуалистически (см.413; 328-329)) и критика идеологического отчуждения – в форме христианства и в форме гегелевской спекулятивной философии. Но непоследовательность этой критики, заменяющей одни отчужденные идеологические формы другими, одно «святое» другим, сентиментальное морализаторство, чрезмерная психологизация и биологизация человека (культ Любви и пр.) и, главное, возвеличивание абстрактного Человека как Рода, идущего на смену Богу, – в ущерб индивиду³⁵ – все это вызвало горячую критику со стороны Штирнера.

Как показал Макс Штирнер, – раскрыв механизм отчуждения и сакрализации, Фейербах остановился на полпути; на смену религии Бога предложил религию Человека, сохранив сакральное как таковое, отчуждение, как таковое, заменив «трансцендентного» и личного Бога христиан «имманентным» и безличным богом – Родом, убрав потустороннее вне нас и заменив его потусторонним внутри нас.³⁶ В целом, если учение Фейербаха можно назвать «критикой христианства и философией Человека», то учение Штирнера можно охарактеризовать как «критику всех форм религиозно-идеологического отчуждения и философию пробудившейся личности». Если Фейербах провозглашает и проводит свой знаменитый «антропологический принцип» (потом позаимствованный у него Н.Г.Чернышевским, П.Л.Лавровым и

³⁵ Так, Фейербах говорит об индивиду, что «совершенно неоспорима и ясна его идентичность другим индивидуам, его обыденность» (см.413; 359).

³⁶ Интересно отметить, что Фейербах, который не вполне воспринял критику Штирнера и довольно беспомощно ответил на нее, тем не менее отдал ему должное и, говоря об авторе «Единственного», признавал: «Во всяком случае, это самый гениальный и самый свободный писатель, какого я только знал» (цит.по 205; 167).

некоторыми другими мыслителями русского народничества), то Штирнер свое учение (впрочем, отрицающее все «принципы»), фактически основывает на «персоналистическом принципе».

Наряду с Фейербахом, другим предшественником Штирнера и одновременно объектом его критики был Бруно Бауэр, личный приятель Макса Штирнера, вождь кружка «Свободных» и глава левогегельянского течения «критической философии». По справедливому замечанию авторов книги о левом гегельянстве: «Заслуга Бауэра – в постановке вопроса о значении субъективного элемента в противовес гегелевской абсолютизации идеального вне субъективного» (208; 130). Штирнер многое позаимствовал у Бауэра: и пафос критики, не знающей границ, и акцент на самосознание свободной критической личности, выступающей в качестве творца и центра исторического процесса, и интерес к общественным проблемам, и метод «негативной диалектики» (в которой Бауэр был виртуозом, как никто из гегельянцев, кроме, может быть, Бакунина), и многие аргументы в критике Фейербаха, и мысль о необходимости превращения теории и мысли в орудие действия и реальной борьбы. Близка Штирнеру и главная идея Бауэра – идея «действенного самосознания, изменяющего действительность посредством принципиальной критики» (208; 130) и, особенно, его акцент на индивидуальность, личность, отличающий его от предшествующих гегельянцев. И все же Штирнер беспощадно критикует Б.Бауэра: и за преувеличение роли мысли и Духа, и за элементы спекулятивности и абстрактности в философии, и за непоследовательность его критики, боящейся, по мнению Штирнера, сделать последние выводы. По словам Штирнера, бауэровская «критика» – лишь новая, более утонченная, чем прежние, форма «догматизма», низвергающего одни идола, чтобы найти и воздвигнуть новые, но не отрицающая идолов, как таковых, стремящаяся найти «человека вообще», «свободное государство» и т.д. – вместо того, чтобы раз и навсегда разрушить государство и отказаться от фетиша «идеального человека». Этой

«святой критике, служащей чему-то» Штирнер противопоставляет «собственную или эгоистическую критику» (413; 338).

Итак: Фихте, Гегель, Фейербах, Б.Бауэр – таков круг мыслителей, которые оказали наибольшее влияние на формирование взглядов Макса Штирнера и с которыми немецкий анархист вступил в своей книге в яростную полемику. Чтобы дополнить круг авторов, так или иначе повлиявших на формирование штирнеровского учения, упомянем еще: сочинения писателей-социалистов, с которыми он отчасти полемизировал, отчасти соглашался (В.Вейтлинг, П.-Ж.Прудон, М.Гесс и др.) и работы по истории Великой Французской Революции (которой он посвятил свою вторую книгу – «История реакции»). Различные исследователи также находят в книге Штирнера определенные следы влияния немецких романтиков (особенно Шлейермахера и Шеллинга), сочинений поэтов, воспевавших бунтующую личность – Байрона и Гете, поэзии Гейне, работ Руссо, – но все эти влияния представляются нам намного менее существенными, чем воздействие указанного выше круга представителей немецкой философии.

Завершая обзор идейных и философских источников штирнеровской философии, надо вновь подчеркнуть, что, хотя ее возникновение и было подготовлено целым рядом мыслителей, у которых Штирнер либо нечто позаимствовал, либо, напротив, с которыми, защищая личность, вступил в яростную борьбу, – все же прямых предшественников у него не было, как не было и прямых последователей: один, без союзников и учителей, Штирнер сказал свое новое слово и напал на все существующие учения, теории и представления о личности, ее месте и роли в мироздании и в обществе, был мало кем тогда (да и впоследствии) адекватно понят и был осужден большинством влиятельных мыслителей своего времени. Позаимствовав общий метод философствования у Гегеля и методологию критики отчуждения – у Фейербаха, все же в своих взглядах на проблему личности – центральную проблему его

философии, Макс Штирнер глубоко оригинален. При всех многочисленных недостатках, вопиющих противоречиях и двусмысленностях учения Штирнера, оно поражает своей новизной, глубиной, смелостью и богатством мысли.

Книга Штирнера пронизана духом свободы не только по содержанию, но и по форме: она бесконечно далека от догматизма и мертвой косности системы, от тяжеловесного и непонятного широкому читателю языка «кабинетной философии» (столь характерных для немецкой философской мысли), она не содержит рецептов и аксиом – но лишь цельный и обоснованный взгляд на рассматриваемые проблемы. Ведь личности, признаваемой за высшую ценность, нельзя что-то предписывать, невозможно дать «рецепт» ее «свободы» – можно лишь указать на то, что делает ее несвободной и высказать соображения о том, как она могла бы достичь *само*-освобождения. Поэтому учение Штирнера – не «абсолютная» система, претендующая на законченность и универсальность (наподобие гегелевской), но открытый и свободный взгляд свободного человека, содержащий разрушительную критику существующей в обществе несвободы и отчуждения личности и указывающий (намного менее подробно и детально) на позитивные ценности и принципы, которые могут способствовать изменению такого положения вещей. Даже во второй части своей книги (которая формально посвящена в основном изложению его позитивных идей) Штирнер больше спорит, полемизирует, критикует, разоблачает, нежели излагает свои положительные воззрения (которые зачастую приходится находить «между строк» и реконструировать по отдельным замечаниям).

Штирнер не соблюдает жесткой последовательности в изложении и то забегают вперед, то возвращается назад. Критика и полемика – вот его излюбленная стихия. Он не ищет себе легких врагов, не тратит сил попусту (например, – в очередных нападках на официальную церковь – ее дело он считает уже безнадежно

проигранным в ближайшей исторической перспективе), он сразу кидается в атаку на самых «передовых», «свободолюбивых» и «гуманных», сочетая смелое и тонкое нападение с убедительным отстаиванием своей позиции и выставляя своих оппонентов смешными и половинчатыми ретроgrадами. Ему удается, оказываясь крайним из крайних, убедительно обвинить «свободомыслящих» – в деспотизме, «критиков» в догматизме, «просветителей» – в мракобесии, «атеистов» – в религиозности. Эту полемику Штирнер ведет во всеоружии диалектики, философских познаний, смелости, радикализма и сарказма. Штирнер хорошо знает сильные и слабые места своих оппонентов (Фейербаха, Бауэра, Гегеля, буржуазных либералов и пр.) и, отдавая им должное, адекватно излагает их взгляды.

Книга Штирнера – это одновременно и сочинение, посвященное самым общим «мировым» философским вопросам, и злободневная публицистика, отзывающаяся на текущие вопросы дня, бичующая конкретные пороки существующего общества и вступающая в полемику по сиюминутным вопросам. Одно из главных и бесспорных достоинств стиля «Единственного» – богатый и прекрасный литературный язык, делающий идеи автора доступными широкому читателю, не поступаясь при этом глубиной и тонкостью мысли. Конкретные примеры чередуются с философскими обобщениями, а полемика с оппонентами может быть прервана таким, например, ехидным «лирическим отступлением», обращенным к читателю: «Мой любезный читатель ... Мы можем пройти вместе еще кусок пути, пока и ты, может быть, повернешься ко мне спиной за то, что я смеюсь тебе в лицо» (413; 28).

Дух свободы, веющий в каждой строке его труда, делает книгу Штирнера – книгой-вызовом, перчаткой, брошенной в лицо и самодовольному немецкому филистеру и коллегам по «философскому цеху». Срывая все маски «возвышенного» и «святого», разоблачая все напыщенные декларации, Штирнер

стремится сделать скрытое и тайное явным, неосознанное – осознанным (и это его роднит с Ницше); острие его ненависти направлено против лицемерия существующей идеологии и морали.

В.Баш, автор интересного исследования о Штирнере, говоря о его книге, констатирует: «С первой до последней страницы проходит единственная мысль, но она расчленяется на бесконечные вены и артерии и в каждой из них течет такая богатая ферментами кровь, что пытаешься описать каждую из них» (413;442). Это совершенно верное замечание.

При том, что Штирнер – певец одной темы – темы личности, темы «Единственного», эта тема обретает в его учении необычайное богатство и полнозвучие, изобилует конкретными мыслями, замечаниями, нюансами, деталями и афоризмами и проводится с классической последовательностью. В этом последовательном разворачивании своей главной мысли Штирнер поистине совершенен и всесторонен. Критика Штирнером всего, поработавшего личность, столь бесстрашна и последовательна, что многие его современники недоумевали: уж не розыгрышем ли она является? Позднее, например, В.Виндельбанд высказывал предположение, что труд Штирнера – есть лишь пародия на Бруно Бауэра и его критику всякой критики (см. 69; 44).

Проводя с таким завидным постоянством тему личности, учение Штирнера одновременно и достигает большой глубины, оригинальности и новизны мысли, и неизбежно впадает в глубочайшие противоречия с самим собой: содержит глубокую правду и страдает односторонностью и ущербностью. В философии Штирнера обнаруживается явный «перекос» и вопиющая диспропорция между разрушением и созиданием, единичным и общим. Искусственно разрывая эти неделимые пары и абсолютизируя одну лишь из их сторон, Штирнер сам себе готовит западню. Провозглашая в своей книге ценность исключительно единичного и объявляя все общее несуществующей «абстракцией» и порой в азарте

полемики доводя свою мысль до абсурда, Штирнер сам провоцирует читателя на критику своей философии *изнутри* : любая частная правда, будучи абсолютизирована в своей односторонности, превращается в неправду.

Двусмысленности и противоречия книги Штирнера усугубляются небрежным употреблением им многих понятий и выражений, что способствует вульгаризированному пониманию его учения. Автор «Единственного» допускает неаккуратность в употреблении многих слов, недомолвки в объяснении их смысла, а порой сознательно эпатирует читателя. Грубые фразы, вроде: «я пожираю мир», «я эксплуатирую тебя, питаюсь тобой», – будучи вырваны из контекста, подставляют немецкого анархиста под ожесточенную критику недобросовестных врагов и под похвалы неумных почитателей, – причем и те, и другие, едины в том, что за этими фразами не видят подлинного смысла идей Штирнера. Однако и сам мыслитель отчасти виноват в таком неадекватном понимании своей философии. Таким образом, Макс Штирнер не только противоречит сам себе по существу, но и усугубляет эти противоречия необдуманно выраженными и фразами, порой огрубляющими его мысль, недоговоренностями и путаницей в терминах ³⁷, многозначным употреблением одних и тех же слов без соответствующих разграничений и разъяснений.

В целом, завершая общую характеристику книги Штирнера, мы можем констатировать, что изучать идеи Штирнера и очень просто и

³⁷ В связи с этим отметим частичную справедливость упреков Маркса и Энгельса, обращенных ими к Штирнеру в «Немецкой идеологии». Несмотря на мелочные, и, как правило, несправедливые придирки, существенные искажения большинства мыслей Штирнера и игнорирование того ценного, что содержится в его книге (и, кстати сближает ее со многими идеями самих классиков «научного социализма») надо признать, что обвинения Штирнера в наличии в его книге софистики, логической и терминологической путаницы и неизжитых элементов спекулятивного мышления, предъявляемые ему авторами «Немецкой идеологии», не лишены оснований. И все же попытка Маркса и Энгельса изобразить Штирнера невежественным и жалким «школьным учителем», «идеологом мелкой буржуазии» и «идейным ничтожеством» – в целом представляется неудачной – да, вероятно, они и сами в глубине души не разделяли резких крайностей своих выпадов; иначе зачем было бы писать разгромную критику сочинения Штирнера, по объему превышающую саму его книгу. Известно также о большом положительном впечатлении, которое первоначально произвел «Единственный» на Энгельса.

очень сложно. Просто – ибо он, будучи глашатаем одной темы – темы личности, чрезвычайно ярко, всесторонне и последовательно, убедительно и разнообразно раскрывает эту тему, чему способствуют ясность и афористичность его языка. Сложно – ибо философия Штирнера до такой степени противоречива и двусмысленна по самому существу своему (а не только из-за отдельных неудачных примеров, формально-логических ошибок и порой небрежно употребляемых понятий), что ее неизбежно окружает пелена непонимания – как апологетического, так и враждебного, пелена разнообразных, но одинаково далеких от истины трактовок и стереотипов. И все же мы попытаемся преодолеть эту пелену и, выделив в учении Штирнера о личности самое важное, новое и ценное, остановимся на главных противоречиях этого учения. Мы рассмотрим указанные противоречия во всей их драматической остроте, во всей их «правде», и в их «неправде», в их ценности и ошибочности, и постараемся показать – как, по нашему мнению, возможно преодолеть эти противоречия, находясь в рамках анархического мировоззрения. Нашу задачу облегчит то, что сам Макс Штирнер, как мы постараемся показать, в значительной мере наметил путь к снятию этих противоречий, отчасти преодолев многие крайности собственных поспешных суждений.

Теперь от рассмотрения личности Штирнера, философских источников его учения и общего обзора его книги в целом – перейдем собственно к реконструкции и анализу его философии.

«Философия жизни» Макса Штирнера

Говоря об основах философии Штирнера, следует признать, что при всем влиянии на нее гегельянского учения, она может быть (с рядом оговорок) охарактеризована как один из самых ранних вариантов того мировоззренческого направления, которое спустя

несколько десятилетий получило наименование «философии жизни» и было в различных формах представлено Ф.Ницше, А.Бергсоном, В.Дильтеем и другими. Штирнер отрицает деспотический культ всего рационального, логичного, духовного, выразимого, застывшего, общего, мертвого, объективированного и, напротив, отдает приоритет всему спонтанному, невыразимому, единичному, иррациональному, природному – как могучей первичной и единственно сущей реальности.

В своей «философии жизни» Штирнер, возможно, кое-что позаимствовал у немецких романтиков (в частности, у Шлейермахера, лекции которого он слушал) и, напротив, резко отталкивался как от гегельянства с его культом «духовного» и «мысленного», так и от просветительских идеалов Разума, Добродетели, Истины и т.д. «Философия жизни» сближает Штирнера с А.Шопенгауэром, Ф.Ницше и экзистенциальными мыслителями. 38

Говоря о «философии жизни» у Штирнера важно подчеркнуть, что, во-первых, он не излагает ее систематически и «позитивно» (она подразумевается из контекста) и, во-вторых, целиком концентрируясь на проблеме индивида, и почти не занимаясь природой, фактически отождествляет «философию жизни» и «философию личности» (именно личность для него – первичная, живая, полнокровная, невыразимая реальность). Штирнер реабилитирует не разум перед верой (как делали философы Просвещения и немецкие мыслители от Канта до младогегельянцев), но – живое, волевое и телесное перед общим и рациональным.

Характеризуя философское мышление немецкого анархиста,

38 «Отдельные современные «штирнероведы» видят в «Единственном» обоснование экзистенциализма» (208; 185). Чтобы подтвердить правомерность таких аналогий, приведем лишь один конкретный, но показательный пример.

М.Штирнер пишет: «Долгое время удовлетворялись иллюзией владения истиной, не задумываясь серьезно над тем, не должно ли самому быть истиной» (413; 77). Поразительно, что примерно в это же время, независимо от Штирнера, почти ту же мысль и теми же словами высказал другой «анти-Гегель», великий датский мыслитель С.Кьеркегор, подчеркивавший, что – истину нельзя знать или не знать; в истине можно быть или не быть, истина это не то, что ты знаешь, а то, что ты есть.

П.И.Новгородцев справедливо отмечает: «на место положительных философских определений он ставит творчество жизни, освобожденное от всяких стеснений и уз и из глубины своей свободы рождает высшую гармонию. Понятия нормы, принципа, идеала, долга заменяются здесь понятиями жизни, деятельности, силы, свободы. Не от мысли надо идти к жизни, а от жизни к мысли» (413; 532).

Итак, иррационализм и волюнтаризм – предпочтение жизни и воли перед разумом, мыслью и наукой, сковывающих жизнь мертвыми оковами – одна из характернейших черт штирнеровского философствования. Не раз он говорит в своей книге об «этой тяжелой жизненной борьбе с разумом» (413; 9). Издеваясь над немецкой философией (прежде всего, над Гегелем), Штирнер справедливо отмечает: «Немецкое мышление больше всех остальных стремится углубиться до начал и источников жизни и видит жизнь в самом познании... Настоящая жизнь природы – только «вечные законы», дух или разум ее. Как в природе, так и в человеке *живет* только мысль, все же остальное – мертво!» (413; 80-81). Категорически отвергая подобный взгляд, Штирнер, напротив, считает одной из своих главных задач – «превращение самого мышления в эгоистический произвол, в дело отдельной личности, как бы в пустое препровождение времени, отнимая у него значение «последней решающей власти», это унижение мышления, лишение его святости, это уравнивание бессмысленного и мыслящего «я», это грубое, но реальное «равенство»» (413: 142). Здесь, как и во многих других случаях, немецкий мыслитель, воодушевленный справедливым желанием преодолеть деспотизм мысли и разума над жизнью, выражается чересчур резко и даже грубо, не избегая противоположной крайности. Бунт Штирнера против деспотизма Духа, против власти мышления над жизнью (см., например, 413; 141-142) предваряет бакунинский «бунт жизни против науки».

Штирнер считает современную ему науку рационалистическим деспотом: мертвым, иерархическим, застывшим, внеличным,

объективированным; «научная работа» – это работа, «исходящая из неподвижной предпосылки, из неопровержимой гипотезы». Если науке и логике Макс Штирнер противопоставляет жизнь, то разуму и мысли он противопоставляет волю. Еще в одной из своих статей 1842 года, предшествовавшей написанию «Единственного», Штирнер четко обозначил свое философское кредо: «...на обломках знания вырастает воля, потому что к этому все и сводится: чтобы знание претворилось в волю. За эпохой свободы мысли наступит эпоха свободы воли, и в ней самостоятельные, свободные люди будущего станут сознательными, а не только благоразумными людьми... Знание должно умереть, чтобы возродиться вновь и, в виде воли, ежедневно вновь создавать себя как свободную личность» (цит. по 205; 97). Одна из главных заслуг Штирнера заключается именно в том, что он сумел преодолеть взгляд Просвещения и немецкой классической философии на человека как на существо преимущественно «мыслящее» и «познающее». У него человек предстает – полнокровным, *существующим*, живым, волящим, причем мысль и способность к познанию оказываются лишь одним из его свойств – отнюдь не самым важным.

Итак, жизнь не сводится к мышлению и не может целиком описываться им; разум не может предписывать жизни нерушимые законы; абсолютистские претензии рационализма должны быть отвергнуты. Что же такое жизнь? Штирнер отвечает: «Таким образом вся жизнь – борьба за *существование*» (413; 256). Фактически, мир в учении Штирнера предстает как динамичный поток борющихся сил³⁹; самоутверждение всех сил и индивидов является, по Штирнеру, – законом жизни (присущим, кстати, как личности, так и надличностному фантому – «призраку», который тоже, раз будучи

³⁹ Позже Фридрих Ницше на свой лад – утрировав культ силы и борьбы, сформулирует отчасти сходную мысль: «...Следует основательно обдумать сущность вопроса, отрешившись от всякой сентиментальности, и мы поймем, что жизнь по существу своему есть присвоение, нанесение вреда, насилие над чуждым, над более слабым, подавление, жестокость, навязывание собственных форм воплощения и в самом лучшем, самом мягком случае – эксплуатация. Но к чему употреблять слова, которым издавна придавался клеветнический смысл?» (264; 299).

создан – тотчас стремится стать всем, Господином над создавшим его индивидуумом). Любой организм, существо, индивид стремится воплотить в жизнь свою волю, взять максимум полномочий, избежать ограничений. Причем, для немецкого мыслителя – это не благо и не зло; это – единственная правда, реальность, из которой нужно исходить, с которой нужно считаться. Все же прочее: Право, Мораль, Истина, Добродетель и пр. – лицемерие и ложь, попытка скрыть реальность жизни, борьбы, реальность личности. Так, по Штирнеру, личность не имеет призвания, но «имеет силы, проявляющиеся там, где они могут проявиться, ибо ведь их бытие состоит единственно в их проявлении, и они так же мало могут пребывать в бездействии, как сама жизнь, которая перестала бы быть жизнью, если бы «остановилась» хоть на мгновение... Поэтому призыв использовать силы совершенно лишней и бессмысленный, ибо ведь силы постоянно действуют сами по себе. Применять свои силы – не *призвание* и задача людей, а их непрерывное состояние, постоянное *деяние*» (413; 315).

Помимо иррационализма и волюнтаризма, в которых Штирнер весьма близко подходит к ницшеанству, общефилософские основы его мировоззрения характеризуются апологией стихийности, спонтанности и глубокой антииерархичностью (в последнем отношении – между Штирнером и «аристократической» философией Ницше – огромная пропасть). Антииерархичность – характернейшая особенность штирнеровской «философии жизни» и она проявляется во всем: в отрицании культа Духа как «орудия иерархии», в отрицании иерархии в обществе, наконец, в отрицании иерархичности мироздания. Все понятия «Истины», «Добра», «Зла», «Идеала» представляются Штирнеру средствами подавления и угнетения личности и категорически отрицаются – по крайней мере, в их абсолютном и гипостазированном значении. Штирнер отрицает деление явлений природы и общества на «верх» и «низ», элиту и «чернь», идеал и действительность: ведь всего этого деления нет в

самом потоке жизни, – оно привносится туда человеком в процессе самоотчуждения личности и сакрализации мира. Развенчание всего мертвого, застывшего, формального и отрицание необоснованных претензий, например, Разума или Морали на *абсолютное* значение – порой приводит немецкого анархиста в иную крайность – в абсолютизацию стихии, изменчивости, релятивности, утрату качественной определенности и содержания рассматриваемого объекта (тут он уподобляется Кратилу, ученику Гераклита, полагавшему, что в одну реку нельзя войти даже *один* раз). Справедливо полагая, что нет «вечного, святого» и т.д., он забывает, что есть преходящие, конкретные, исторические, вполне определенные – истина, справедливость, идеал, нравственность.

Воспевая «жизнь», Штирнер парадоксальным образом приходит к своеобразному *фатализму* : коль скоро не должно быть «идеалов», «долга» и т.д., коль скоро – «я есть, то что я есть», «я могу удержать то, что удерживаю» – признается безальтернативность и справедливость всего существующего. Потенциальное и актуальное, возможное и действительное, существование и сущность полностью отождествляются мыслителем ⁴⁰ : идеалы и идеи низвергаются с небес и – ... земля оказывается обожествленной. Как это ни странно, гегелевская формула: «все действительное – разумно» – в несколько измененном виде вновь неожиданно возникает у непримиримого противника Гегеля. Разница лишь в том, что Гегель исходит из «идей» и «идеалов», которые «одухотворяют» действительность и приводят к «фатализму идеального» (Идея всегда воплотится!), тогда как Штирнер, напротив, – снимает шляпу перед действительностью, как она есть: жизнь неподсудна, нет мерок и знаков, по коим можно кого-либо судить, и торжествует «фатализм действительности» – крайности и противоположности в лице Гегеля и Штирнера здесь

⁴⁰ «...быть в состоянии – это значит быть действительно. Если мы в состоянии чем-нибудь быть, то потому, что мы таковы в действительности... Возможность и действительность... Если чего-либо нет или что-либо не совершается, но мы представляем себе его вполне возможным, то, наверное, есть какое-нибудь препятствие, и оно – невозможно...» (413; 317-318).

сходятся. Но такой фатализм и обожествление существующего Штирнером находится в разительном противоречии с его же беспощадной критикой существующих ценностей и существующего общества ⁴¹ – опять-таки, подобно тому, как апология идеализируемой действительности Гегелем противоречит гегелевской революционной диалектике.

Таким образом, если правда и ценность «философии жизни» Штирнера заключается в реализме трезвости, честности, развенчании лицемерия идеологических мифов и сакральных кумиров, давящих личность, в идее борьбы индивида за свое достоинство, то слабость и недостаток этой «философии жизни» – в том, что, применяя ее к вопросам человеческой жизни, Штирнер во многом вовсе утрачивает этические и идеальные критерии, во многом натурализирует и человека, и этику, и общественную жизнь, тяготеет к конформизму, цинизму и самодовольству. Но на всех этих вопросах мы подробнее остановимся ниже. А здесь, завершая беглый обзор общефилософских оснований учения Штирнера, повторим, что оно характеризуется иррационализмом, волюнтаризмом, антииерархичностью, апологией стихийности и безусловным «оправданием» существующего (что, впрочем, резко противоречит всей критике этого существующего Штирнером). От этой общей характеристики штирнеровской философии перейдем к таким ее важным и интересующим нас моментам, как а) критика отчуждения личности, б) понятие о личности, ее определения и атрибуты, в) этическое учение Штирнера, вопрос о взаимоотношениях личностей, понятие об «эгоизме» и, наконец, г) вопросы соотношения личности и общества в философии Штирнера. Рассмотрев эти вопросы, мы сможем уяснить место, занимаемое учением Штирнера о личности в контексте анархической мысли и дать его общую оценку.

⁴¹ Ведь, для такой критики необходимы критерии, оценки, нормы, идеалы, дистанция, нонконформизм, – а не обожествление существующего, как единственно возможного.

Критика Штирнером самоотчуждения личности

Мы уже указывали, что в своей критике отчуждения личности Макс Штирнер не был первым в немецкой философии: все левогегельянское течение много внимания уделяло этой проблеме. Но различные мыслители отличались друг от друга, во-первых, тем, какие формы отчуждения они критиковали, во-вторых, как интерпретировали сам механизм отчуждения, в-третьих, как далеко шли по пути критики отчуждения, наконец, в-четвертых, тем, что они противопоставляли существующим формам и механизмам отчуждения.

Общим для всех младогегельянцев было стремление преодолеть спекулятивно-идеологический характер гегельянской философии и пробиться от абстрактных категорий к реальной жизни, к реальному человеку. И это стремление прежде всего проявилось у них в критике религии и теологии, а затем – в критике самой идеологии и спекулятивной философии. После того, как Гегель связал теологию с философией и философски обосновал теологию (тем самым поставив ее в зависимость от философии, «растворив» Бога в мышлении, в логике и в духовном, и «растворив» индивида в Абсолюте – в его философии не было места для христианского учения о *личном* Боге и о бессмертной душе человека), можно было сперва с позиций философии отвергнуть теологию (что сделали уже Штраус, Бауэр и Фейербах), а затем уже – с позиций жизни и реальности – поставить под вопрос и саму философию за ее абстрактный, спекулятивный, «теологический», отчужденный характер (что сделали Штирнер и Маркс с Энгельсом).

Но, если все младогегельянцы 40-ых годов дружно отрицали Абсолютную Идею Гегеля и отчуждение человека в его различных формах, то тот «реальный человек», который противопоставлялся

человеку отчужденно-мифологизированному, тот человек, которого предполагалось освободить в духовном, экономическом и политическом отношениях – понимался ими различно. У Фейербаха этот человек представал в виде Рода, освобождающегося от теологических догм христианства посредством религии любви и опирающегося на материально-чувственное начало. У К.Маркса, обратившегося к анализу социальной реальности и к действенной критике этой реальности, этот человек представал в виде Класса – пролетариата, освобождающегося посредством классовой борьбы и социально-экономического переворота. У Штирнера этот человек предстал в виде Единственного, в виде уникальной, живой, реальной личности – неповторимой и конкретной целостности (прежде всего, чувственно-волевой, а также телесно-разумной). Общее для младогегельянцев стремление преодолеть гегелевскую сакрализацию действительности, абстрактность и отвлеченность – привело их к опоре на психологизацию, натурализацию действительности и подчеркиванию доминирующей роли социальных и экономических факторов. Л.Фейербах понимал под подлинной действительностью прежде всего природно-чувственное, М.Штирнер – единичную личность, «я» (ее волю и чувства), К.Маркс же считал «действительностью» прежде всего социально-экономические условия (их он впоследствии назвал «базисом», основой человеческой реальности). Если Гегель гипостазировал понятия, стремясь воплотить логику – в жизнь, то левые гегельянцы и, особенно, наиболее радикальные среди них: Фейербах, Штирнер и Маркс, – произвели обратную операцию: разоблачение абстрактного, отчужденного, мистического характера этих понятий. Если Гегель могучей силой своего гения вдохнул жизнь в свои категории, то Маркс и Штирнер, напротив, показали их иллюзорность, условность и «призрачность», исследовали их происхождение и основу, а также то, как, обрета свое идеальное существование, они начинают «паразитировать» на жизни.

Говоря о критике М.Штирнером отчуждения личности, бегло сопоставим ее с тем, что было сделано в этом отношении Л.Фейербахом, у которого Штирнер позаимствовал метод этой критики. Дав блестящий анализ христианства, как отчуждения человеческой сущности, Людвиг Фейербах на этом и остановился, предложив заменить одну – монотеистическую религию с персонифицированным Богом и бессмертной душой индивида, на другую – пантеистически-безличную религию, – религию Природы, Человека и Любви. «Задача нового времени, – писал он, – состояла в осуществлении и очеловечивании Бога, в разложении теологии и в превращении ее в антропологию» (цит. по 208; 109). Фейербах сохраняет святое как таковое и в чем-то даже усугубляет существующее духовное отчуждение, ибо заменяет внешнего Бога – внутренним (усиливая раскол внутри человека на «святую, человеческую» и «случайную, индивидуальную» части, заключая внутрь нас нашего «попа» и «жандарма») и личного Бога (в сущности, отвергнутого уже Гегелем, и оставленного лишь как уступка официальной догматике) – безличным, деперсонифицированным языческо-пантеистическим. Стремление встать на реальную почву, уйдя от идеализма Гегеля, привело его – при недооценке как личностно-индивидуального начала, так и социальных факторов – к натурализации и биологизации человека, культу спиритуализированной чувственности. Фейербаховский человек сводится к чувственному и общеродовому, а личность и ее своеобразие объявляется чем-то случайным и несущественным. Таким образом, Фейербах не преодолевает духовного отчуждения, а лишь изменяет его форму, изменяет форму сакрального. Это убедительно показал Штирнер в своей книге.⁴² Но сама фейербаховская критика христианства послужила примером Макс

⁴² Приведем две цитаты из книги Штирнера по этому поводу: «Бога, который есть дух, Фейербах называет «нашей сущностью». Как же мы можем допустить, чтобы «наша сущность» нам противопоставлялась, чтобы мы расчленились на существенное и несущественное «я»? Ведь мы этим возвращаемся в прежнее грустное состояние: нас выгнали из самих себя» (413; 31) и «Но не вновь ли здесь поп? Кто его Бог? Человек! Что божественно? Человеческое!» (413; 55).

Штирнеру, дала ему могучее оружие, повернутое им и против самого Фейербаха, и против Бауэра, и против разнообразных форм духовного, политического и экономического отчуждения личности.

Если Л.Фейербах переходит от личного Бога христианства и Абсолютного Духа Гегеля к деперсонифицированно-пантеистическому «Роду», то Штирнер (разумеется, тоже отрицающий христианского Бога, но шутливо призывающий Единственного поучиться у него и позаимствовать его атрибуты: единственность, самодостаточность, способность к безграничному творчеству), переходит от безличного и абстрактного фейербаховского Человека – к живому, конкретному и персонифицированному Единственному, к «я» (впрочем, и его «Единственный» не вполне свободен от элементов абстрактности и сакральности, на что справедливо указал Фейербах в своем ответе Штирнеру). При этом понятие «святого», равно как и культ любых понятий, идей и принципов вообще категорически отрицается Штирнером, указывающим, что, пока остается хоть что-то «святое» (вне или внутри нас – безразлично), пока сохраняется хоть один кумир и авторитет, пока мы готовы безусловно и безоговорочно служить чему-то, навязанному нам извне – отчуждение и рабство личности не будет преодолено. «Одержим ли какой-нибудь безумец манией, будто он Господь Бог, японский император, святой дух и т.п., или же какой-нибудь сытый буржуа воображает себе, что его назначение быть хорошим христианином, верующим протестантом, благонамеренным гражданином, добродетельным человеком и т.д., – и то, и другое одна и та же навязчивая идея» (413; 41-42).

В критике отчуждения личности Макс Штирнер идет до конца – намного дальше всех других младогегельянцев. Не признавая дихотомии «высшего/низшего», Штирнер не признает ни теологического, потустороннего, «трансцендентного» начала над нами, ни «имманентного» мистического закона (подобного

фейербаховскому закону Любви) – внутри нас. Человек никому и ничему не должен служить (по крайней мере, – служить насильно, неосознанно, недобровольно, безусловно): ни тому, что принято считать высоким, ни тому, что принято считать низким, говорит Штирнер: «Мамон земной и Бог небес оба требуют как раз одну и ту же степень... самоотречения» (413; 56). При этом для Штирнера не существенно содержание «святого»: стремиться ли на «небо», отрицая «землю» или увлекаться «земным», забывая о «небесном», служить ли пороку или добродетели, свободе или равенству, Богу или Дьяволу, любви или жадности, – для него это все есть самоотречение, все есть «одержимость» чуждым и призрачным; только одни формы этого самоотречения более тонкие, другие – более грубые.

Если младогегельянцы – предшественники Штирнера лишь обрушивались на те или иные формы сакрального, на те или иные виды отчуждения (Штраус – на Библию, Фейербах – на христианство, братья Бауэры – на деспотизм церкви и государства), заменяя их другими формами сакрального и отчужденного: «Человеком», «Критикой», «Свободным Государством» и т.д., то Штирнер бескомпромиссно и последовательно отрицает сакральное как таковое, отчуждение личности как таковое. Книга Штирнера – это не имеющая аналогов по степени бесстрашия и радикализма атака на все «святое»: в форме ли религии, идеологии, морали, науки или материализованных институтов, гнетущих личность (семья, государство, нация, частная собственность и пр.). Свободная личность возможна лишь на обломках всего святого, всех авторитетов и кумиров, догм и «призраков», созданных личностью, но обретших независимое существование и деспотически поработивших своего создателя.

Необходимо указать на ряд существенных методологических недостатков, ограничивающих ценность критики Штирнером самоотчуждения личности. Главный из этих недостатков – неизжитая до конца гегельянская спекулятивность: стремясь к реальности,

конкретности, честности, осознанности, Штирнер все же ведет бой в значительной степени на почве сознания – с фантомами сознания (по преимуществу) и оружием самосознания, а, так как не все его «враги» сводятся к сознанию, то и отрицание их в сознании не всегда означает победу над ними. Нередко Штирнер воюет с фантомами Духа, со «священной», духовной, идеальной реальностью, недооценивая ее социальных, экономических, биологических корней и предпосылок; нередко в его примерах проглядывают не конкретные явления жизни, а те же гегелевские категории, переодетые в одежду реальности, и, наконец, он недооценивает значения борьбы с отчуждением, ведущейся не только в сознании личности, не только во внутреннем, но и во внешнем мире.

Штирнер невольно огрубляет реальную картину механизма отчуждения и упрощает возможность его преодоления, хотя основные моменты того и другого намечены им верно. Да, отчуждение порождено «единственным» – но не одним «единственным» и не одним только сознанием одного только «единственного» – а потому на ниве сознания и воли одного «единственного» можно начать битву против гнетущих личность «призраков», но невозможно закончить ее. Таковы недостатки, ошибки и упрощения, допущенные автором «Единственного и его собственности» в критике отчуждения личности. И все же заслуги и достижения Штирнера в этом отношении огромны и бесспорны. Поэтому мы в целом склонны согласиться с оценкой Б.В.Гиммельфарба и М.Л.Гохшиллера: «Штирнеровская борьба, это – стремление выйти из пределов идеологии в действительность, перешагнуть бездну, отделяющую спекулятивное мышление от жизни. И это ему удалось» (93; 521).

Штирнер различает, хотя и не дифференцирует вполне отчетливо, «материальные» институты отчуждения (государство, собственность и т.д.) от «идеальных» (религия, мораль и т.п.) и, в качестве средства их преодоления, вслед за их критикой в сознании личности

(преодоление «внутреннего рабства») считает нужным также вполне реальную и «материальную» борьбу с ними (преодоление «внешнего рабства»). Макс Штирнер подробно разбирает конкретные виды этого «святого»: критикует конкретное государство, конкретную цензуру, конкретную мораль, конкретный «либерализм» (в трех его формах) и стремится (не всегда удачно и последовательно), покинув «небо» идеалов, встать на почву осознания реальных *интересов* .

Отдавая приоритет внутренней, духовной борьбе «Единственного» против отчуждения, Штирнер все же предлагает вполне реальные пути к реальному, не только духовному преодолению отчуждения. Сокрушая господство духа, иерархии и сакральности, Штирнер высмеивает идеалы и их претензию на абсолютность и независимость, показывает их над- и вне-личностный, отчужденный характер и, вместе с тем, разоблачает тайну их происхождения – из личности, из «Единственного», стремится открыть стоящие за и под ними интересы. В раскрытии этих земных, реальных интересов выдающаяся роль принадлежала критику и современнику Штирнера – Карлу Марксу.

Как же, по Штирнеру, возникает самоотчуждение личности? Основа его: раздвоение, раскол, выделение в себе главного, святого, истинного и – не-главного, случайного, грешного, злого; например, Духа и плоти, Человека и индивида, Разума и тела, «настоящего», повелевающего «я» и «я» случайного, повинующегося. Современные люди, по мнению Штирнера, позаимствовали из христианского мировоззрения это раздвоение личности. «Характерный признак «священного» – его чуждость... То, что для меня священо, уже *не мое собственное* » (413; 36). Так, это изначальное раздвоение и самоотчуждение личности порождает, по Штирнеру, вместе с Духом – иерархию: «святое», высшее и – земное, низшее, повинующееся. Так старая добрая религия христиан, высмеянная просветителями, в новом обличье проникает в нашу жизнь: «И чего только не называют религиозным в наши дни? «Религия любви», «религия свободы»,

«политическая религия» – словом, всякая восторженность отождествляется с религией. И это совершенно верно» (413; 46). Пусть на смену внешним догмам католицизма приходит «внутренний жандарм» протестантской веры, пусть на место сакрального вне нас, Фейербах предлагает святое внутри нас – для Штирнера эта разница не очень существенна. Как только человек начинает слепо и безусловно *служить* чему-то, как только он отделяет от себя какое-то свое качество, мысль или произведение и возносит над собой, убирая из-под огня критики – возникает «одержимость», рабство, отчуждение: «Сформулируем смысл этого закона, и тогда получится следующее: каждый человек должен иметь нечто, что стояло бы выше него. Ты должен отодвинуть на задний план свои «частные интересы», если этого требуют благополучие других, благо родины, общества, общее благополучие, благо человечества, доброе дело и тому подобное» (413; 275). По этому поводу Лев Шестов тонко и точно заметил в «Апофеозе беспочвенности»: «Хвалить самого себя считается предосудительной нескромностью, хвалить свою партию, свою философию, свое мирозерцание – почитается чуть ли не высоким долгом» (411; 57).

Еще одно могучее орудие отчуждения личности – это нивелировка, навязывание обществом извне общепризнанных ценностей каждому уникальному индивиду посредством воспитания, общественного мнения, религии, науки, права, морали: «Этим разрушается своеобразность отношения к объектам и какой-нибудь один образ мыслей устанавливается как «истинный», «единственно-истинный» (413; 324). Не ограничиваясь сферой определенных «благонамеренных» мыслей, которые должны быть нам привиты, авторитарное общественное воспитание спешит внушить нам отчужденные чувства: смирения, священного трепета перед кумирами: «...все наше воспитание сводится к стремлению родить в нас *чувства*, то есть внушить их нам, вместо того, чтобы предоставить нам самим породить их в себе, какими бы они не

вышли» (413; 61).

«Раздвоению» личности и подчинению ее одной из своих частей Штирнер противопоставляет суверенность цельной, полнокровной духовно-телесной личности; мифологической вере в навязанные обществом ценности он противопоставляет осознание личностью своих реальных интересов и выработку индивидом своих ценностей, а также критическое отношение ко всем существующим идеям и идеалам. Застывшим маскам, ролям, догмам, объективированной букве, однобоким истинам – всем этим «призракам», порожденным личностью, «мною», «моей» жизнедеятельностью, но стремящимся обрести самостоятельное значение и безраздельно-деспотически повелевать «мною» – Штирнер отказывает в их власти и противопоставляет им «меня» – личность творческую, свободную, сознательную, динамичную, тысячеликую.

Среди механизмов и способов самоотчуждения личности Штирнер называет: интеллектуализацию мира, абсолютизацию мышления, объективизацию и гипостазирование понятий, спиритуализацию и иерархию; он указывает на авторитарное воспитание и привычку⁴³, инерцию и косность личности – как на факторы, способствующие возникновению фетишей и утрате личностью ее «самости» и «собственности», ее достоинства. Пафос самоосвобождения личности, преодолевающей свое самоотчуждение, пронизывает каждую страницу «Единственного и его собственности».

Особое, принципиальное значение в штирнеровском анализе самоотчуждения личности имеет его критика культа мысли и мышления, – как одной из основ этого самоотчуждения. Завершение

⁴³ Не идеализируя личность, подчеркивая ее косность и инерцию, Штирнер замечает, что привычка, лояльность, регламентация, обожествление чего-либо – способ «бегства от себя» (или, выражаясь в терминах Э.Фромма, «бегства от свободы»), попытка достичь душевного комфорта, покоя, отгородиться от своего творческого и ищущего «я», проявление глубокого конформизма: «...не подлежит никакому сомнению, что человек посредством *привычки* охраняет себя от воздействия мира и основывает собственный мир, в котором он только и может чувствовать себя дома, то есть строит себе *небо* ... Привычка – «вторая натура», отвлекающая человека от его первоначального естества, оберегая его от всякой случайности этого естества»(413; 64).

этого обожествления мысли, ставящего ее над человеком, – мысли, предписывающей личности свои законы и выступающей в качестве надежной опоры земного и «материального» деспотизма, Штирнер справедливо видит в философии Гегеля, отождествляющей бытие и мышление, свободу и необходимость. Абсолютизм Духа на «небе», отрицающего личность, как «частность», коррелируется с абсолютизмом власти на «земле»: «Послушный слуга – свободный человек! Какая нелепость! И все-таки таков смысл буржуазии, и ее поэт – Гете, как и ее философ – Гегель, сумели прославить зависимость субъекта от объекта, послушание объективному миру и т.д. Только тот, кто служит делу, «вполне ему отдается», владеет истинной свободой. А делом мыслителей был *разум*, тот разум, который, подобно государству и церкви, дает общие законы и налагает цепи на отдельного человека *идеями человечества*. Он определяет, что «истинно», с чем нужно считаться. Нет иных «разумных» людей, кроме добрых слуг, которые могут быть названы хорошими гражданами прежде всего как слуги государства» (413; 98).

Справедливо видя в метафизиках гегелевской школы продолжателей средневековой теологии, Штирнер отмечает, что они: «создание ставят выше творца..., и нуждаются в господствующем объекте, для того, чтобы субъект мог смиренно *подчиниться*» (413; 326). Абсолютистские претензии Духа, мышления, по Штирнеру – одна из важнейших предпосылок отчуждения личности, которая, имея мысли и понятия, не должна, однако, преклоняться перед ними, как перед чем-то высшим и священным. Претензии мышления на главенство – неосновательны, говорит Штирнер, поскольку мысли есть лишь «мое» порождение, – без «меня» ни мыслей, ни понятий не было бы: «Если бы мышление начинало себя само, вместо того, чтобы быть начатым, то есть если бы оно было субъектом, самостоятельно действующей личностью, каким является хотя бы растение, то, конечно, нельзя было бы отрицать того, что мышление должно начать с самого себя. Но именно олицетворение мышления и

является причиной бесчисленного множества ошибок. В системе Гегеля всегда говорится так, как будто мышление, или «мыслящий дух», мыслит и действует, но это признание личности за мышлением, мышление как призрак»(413; 338-339).Такова убедительная и разрушительная атака, произведенная Штирнером на «царство мысли», особенно справедливая и понятная в контексте той власти идеологии, которая царила в немецкой философии после Гегеля.

Мыслящий человек – «верующий в истину» – фетишизирует мышление, ибо, как для верующего священна молитва, так для современного «передового человека» священно «разумное мышление». Все это, по Штирнеру – лишь смена видов и масок «одержимости», несвободы, отчуждения человека (см.413; 326-327). Ведь мысль и мышление есть, в конечном счете, порождение и средство самовыражения «моего» неповторимого «я», а не самоцель; в немецкой же философии они оторвались от жизни и образовали свое «Небо», свое «царство мысли», оторвались от «я» и стали безличными, самодостаточными и самодовольными. «Но когда господствует разум, гибнет личность» (413; 98). Десакрализация мышления, разума, духа, проводимая Штирнером, при всех ее крайностях, была необходима для создания предпосылок к преодолению духовного отчуждения человека.

Однако в своем отрицании всего общего, абстрактного, духовного, Штирнер не сумел избежать противоречий, и нередко «вместе с водой выплескивал и ребенка» – критикуя культ мысли, ставил под вопрос необходимость мысли вообще и даже такую основу мышления и «общего», как язык. Разумеется, он не доходит до отрицания понятий, мыслей и языка, но ограничивается туманным высказыванием о том, что его «Единственный» – «выше» языка и «выше» мышления (непонятно, следует ли из этого, что «Единственный» вообще может обходиться без языка, а Штирнер мог написать свою книгу без помощи слов, мыслей и понятий?).

Помимо общих соображений о механизмах самоотчуждения

личности, Штирнер подробно останавливается на конкретных его формах и видах. Не занимаясь подробно критикой христианской религии ⁴⁴ (это до него уже сделал Фейербах), Штирнер детально разбирает всю «немецкую идеологию»: гегельянскую метафизику, фейербаховскую религию Человека, бауэровский культ Критики, останавливается на анализе права, государства, морали, семьи, как институтов и учреждений, порожденных личностью и стремящихся к деспотическому владычеству над ней. Очень основательно Штирнер критикует современный «либерализм» в трех его формах: буржуазный, политический (с культом Государства, Закона, Науки и Частной Собственности), «социалистический» (с обожествлением Труда и Общества) и «гуманный» (с культом Человека, Истины, Критики). ⁴⁵

Бичуя государственное право как одно из проявлений самоотчуждения личности, Штирнер язвительно высмеивает его претензии на вечность, неизменность и абсолютность, указывает на то, что оно создается исторически, имеет преходящее и относительное содержание и опирается на такие отнюдь не «святые» основания, как государственное насилие, а также на привычку людей к лояльности и покорности: «Я должен почитать султанское право в султанстве, народное право – в республике, католическое право – в католической общине и т.д. Этим правам я должен подчиняться, даже считать их «святыней» (413; 174-175). Претензии мертвого, формального, абстрактного права на то, чтобы предписывать жизни

⁴⁴ Обвинения, предъявляемые Штирнером религии, сводятся к упрекам ее в расколе человека на две части, превознесении духовного и принижении телесного, в создании ложной и лицемерной морали, поработавшей людей, в подчинении и нивелировке тысяч уникальных «я» перед чуждым им Богом, в поддержке религией земного деспотизма (подробнее об этом см. в работе В.Баша (413; 454-456)).

⁴⁵ Штирнер язвительно издевается над «гуманным либерализмом» (в первую очередь, конечно, подразумевая под ним учения Фейербаха и братьев Бауэров). По Штирнеру, «гуманист», разделяя «Человеческое» (как «общее», идеальное, должное, истинное) и – «реальное человеческое», неизбежно приходит к необходимости презирать реальных людей ради Человека, подобно тому, как христианин должен презирать в себе «грешника» ради «святого». Любой конкретный человек – постольку не «человек» для «гуманиста», поскольку он конкретен, и не есть «Человек вообще» (в теоретическом, идеальном смысле слова). Отрицая подобное разделение людей и – их «сущности», Штирнер горячо призывает читателей – *принять* себя такими, какими они есть, – во всей их полноте и реальности, любить *конкретных* людей, а не Человека.

свои законы, вгонять жизнь в тесные границы, вызывают у Штирнера образ прокрустова ложа (см.413; 280).

Штирнер ставит под вопрос также и безусловную святость семейных уз, коль скоро они из средства взаимопомощи любящих людей превращаются в давящие личность оковы.

В «Единственном и его собственности» содержится замечательная и последовательная критика государства – могучего орудия отчуждения и угнетения личности – со всеми его отвратительными атрибутами: законом, полицией, цензурой, чиновничеством, государственной системой образования. При этом Штирнер, будучи принципиальным противником государства, не видит большого «прогресса» в переходе от личного произвола королей при старой монархии к безличному произволу «права» при конституционной монархии или республике. Критикуя буржуазный политический либерализм, сакрализующий государство, Штирнер выступает против превознесения «гражданина» над «человеком» (413; 92), и в этом он тоже (невольный) продолжатель традиций В.Годвина и предтеча М.А.Бакунина. Штирнер показывает, что насилие и произвол над личностью представляют собой не какое-то свойство, но самую сущность любого государства, и потому освобождение личности от его порабощающей опеки невозможно без разрушения государства. В критике Государства Штирнер не только затрагивает духовную и политическую сферы, но идет к экономическим основам государства и проницательно замечает, что оно покоится на «рабстве труда» и потому падение государства и освобождение труда могут быть лишь единым и неразрывным процессом, сочетающимся с духовным самоосвобождением личности.

Не ограничиваясь многогранной, беспощадной и радикальной критикой самоотчуждения личности (прежде всего в духовной, но также в политической, и отчасти – в социально-экономической сферах), Штирнер намечает в «Единственном и его собственности»

возможные пути преодоления этого отчуждения. По Штирнеру, вся человеческая история «представляет по своей сути процесс освобождения Я от угнетающих его химер» (208; 100). Эта, используя выражение Н.К.Михайловского, «борьба за индивидуальность», по Штирнеру проходит три основных этапа: этап подчинения человека природе (в истории человечества этому периоду соответствуют «древние», язычники, а в истории развития индивида – это детство), этап подчинения человека Духу, посредством которого человек обрел власть над природой, но подчинился ему (в истории человечества это – «христианская» или «новая» эпоха, а у индивида – юношество) и, наконец, эпоха освобождения личности от всех иерархий, обретение себя как духовно-телесного существа, как уникальной, неповторимой и невыразимой личности, стоящей в центре мироздания (эпоха «зрелого мужа», «эгоиста»).

Подобно тому как, с наступлением христианства человек подчинил себе мир, природу, которую он до этого обожествлял (Штирнер видит в этом огромный шаг вперед, – ничто из того, что уже завоевал человек в борьбе за свободу не должно быть отброшено), теперь осталось подчинить все «себе», сделав своей «собственностью», а для этого – преодолеть рабство личности перед Духом, как уже было побеждено рабство личности перед миром: «Небом культуры человек старается отделить себя от мира, разбить его враждебную власть. Но эта небесная изолированность должна быть сломана, и истинное завершение штурма неба – это падение неба, его полное уничтожение» (413; 65). Идеи и идеалы из безличных и Абсолютных становятся «моими», человеческими, единственными. Как подчеркивал А.Гольдшмит: «То, чего лишается у Штирнера святое, приобретает человек» (413; 498). Макс Штирнер понимает, что освобождение личности означает такой же конец для мира «новых»: с его Государством, Национальностью, Человеком, Разумом, Духом и пр., как появление христианства было концом для мира «древних» – язычников. Поэтому в его книге порой пробиваются

«апокалипсические» нотки (например, когда он предвещает грядущие похороны «дорогой Германии» и других наций и на их руинах – торжество суверенной личности, избавившейся от государственных и патриотических предрассудков).

Как мы уже указывали, «преступление» или «безмыслие» не являются целью Штирнера. Он просто – *вне власти* нравственности и не раб Духа. Поэтому неправильно и нелепо представлять Штирнера апологетом преступлений, солипсистом, считающим возможным для личности прожить без мыслей, чувств, без других людей. (А, когда сторонники такой интерпретации Штирнера, обнаруживают, что она неверна, они начинают упрекать *его* в «отступлении от принципов», «непоследовательности» и в «контрабандном восстановлении того, что он же первоначально отверг»; он же не отвергал всего этого, а лишь переместил из господствующего – в подчиненное положение). Исходи из своего «я», из своих интересов – думай, трудись, вступай в соглашения, – не поступаясь собой, не принудительно и слепо, но зряче, осознанно, добровольно, свободно, – таков пафос всей книги Штирнера, а вовсе не пафос тотального нигилизма и разрушения, в чем его столь часто упрекают. Так, он утверждает: «Мышление, конечно, не прекратится, так же как и чувствование. Но власть мыслей и идей, господство теорий и принципов, главенство духа, одним словом *иерархия* » – должны быть отвергнуты (413; 337).

Итак, осознание себя, своих интересов, осознание факта отчуждения от личности ее «собственности» и отказ повиноваться «призракам» – вот исходная точка для преодоления самоотчуждения личности, разобъективации созданных «нами» творений: «С последними лохмотьями спадает все чуждое и остается настоящая обнаженность» (413; 132).

Насколько для Макса Штирнера важна борьба с лицемерием и «одержимостью», настолько же важно для него – как орудие преодоления лицемерия и отчуждения, как путь к самоосвобождению

– реалистическое самосознание. Секрет устойчивости рабства, по Штирнеру, – его добровольность и священность; поэтому секрет его свержения – «восстание», осознание своих интересов, «своего», «себя» и – осознание деспота как узурпатора, ведущее к отказу от добровольного подчинения, к отказу служить и к готовности бороться. Штирнер ставит важнейшую проблему: «внешнего» и «внутреннего» рабства – в их взаимосвязи. Главный враг для Штирнера – именно «внутреннее рабство», при котором мы служим деспоту не за страх, а за совесть, отождествляем себя с ним, не знаем о своей свободе, не помышляем о побеге или бунте, считаем нашего господина священным. Осознать реальное положение дел, противопоставить себя и «господина» – вот первый и главный шаг на пути самоосвобождения. Во многих случаях деспот является лишь порождением нашего сознания: как идеология, религия и т.д. – и тогда честное осознание этого факта уже равносильно самоосвобождению. В других же случаях, когда «деспот» подкрепляет давление на нас идеологических фантомов еще и грубой материальной силой – за первым шагом (осознанием его несвятости и враждебности нам) наступает следующий – борьба за практическое «внешнее» освобождение, идущая всегда вслед за «внутренним», нонконформистское поведение, осуществление своих прав явочным порядком. Но и тут осознание личностью «себя» и «своего» является первым и необходимым условием. Без «внутренней свободы» и самосознания, без разотождествления «себя» и своего «господина», любые внешние права и свободы – ничто, ибо раб, готовый верить, служить и подчиняться, не способен ими воспользоваться, тогда как свободный внутренне человек, даже попав в рабство, не перестает мечтать об освобождении и бороться за него. ⁴⁶ Самоотчуждение личности ведет, по мнению мыслителя, к «внутреннему рабству», а

⁴⁶ «Было бы безумием утверждать, что не существует власти надо мной. Только положение, в которое я стану по отношению к ней, будет совершенно другое, чем в религиозную эпоху: я буду *врагом* всякой верховной власти, в то время как религия учит дружбе с властью и покорности ей» – восклицает немецкий анархист (413; 172).

самооценка и самоосвобождение – путь преодоления этого отчуждения.

В том решающем значении, которое Штирнер придавал «внутренней свободе», изменению сознания личности, а не институтов (в первую очередь), при всей справедливости такой позиции, мы можем отметить и определенную недооценку «внешней», социальной борьбы, которую Штирнер считал вторичной, следствием из осознания личностью самой себя.

Наследие гегельянства и всей немецкой метафизики давало себя знать даже у этого отважного борца со всеми «призраками». И все же размах и глубина критики самоотчуждения личности в современном мире, указание на общие принципы и пути преодоления этого отчуждения, а также некоторые конкретные советы и рекомендации – вся эта громадная работа, проделанная Штирнером, представляет значительную ценность и заслуживает восхищения.

«Единственный»: понятие и атрибуты личности в философии Макса Штирнера

Пришло время ответить на вопрос: что Штирнер вкладывает в понятие «личность»?

Раскрывая разные стороны этого понятия, он использует такие определения, как: «я», «Ничто», «эгоист», «Единственный» и «собственник».

I. «Ничто». Начнем с рассмотрения самого загадочного и любопытного, вызывающего наибольшую критику и непонимание определения личности – с «Ничто», того «Ничто», на котором Штирнер «воздвиг свое дело» (этой цитатой из Гете начинается и заканчивается книга).

Кто только не издевался над «Ничто», упрекая Штирнера в

нигилизме, фразерстве, бессодержательности и т.д., – и не давая себе труда вдуматься в смысл этого «Ничто»! ⁴⁷ Однако личность в понимании Штирнера – не просто «Ничто», но – «Ничто творческое». Что же это такое?

Коль скоро Штирнер сам не раз сравнивает своего «Единственного» с христианским Богом, уместно продолжить его аналогию и сказать, что, подобно тому, как в теологии христиан существуют апофатическое (негативное) и катафатическое (позитивное) учение о Боге, также и у Штирнера присутствует своего рода персоналистическая «апофатика» и «катафатика». «Апофатическое» учение – о том, «что *не есть я* » о моей невыразимости и непознаваемости; «катафатическое» – о том, «что *есть я* », о моих проявлениях, характеристиках и атрибутах. Учение о личности, как о «Ничто» носит явно «апофатический» характер и вызывает аллюзии, во-первых, с библейским «Ничто» – из которого Бог создал мир (также и «я» из своего ничто творит себя же), во-вторых, с понятием «Ungrand» (Ничто) у Якова Беме – фундаментальным понятием немецкой мистической и философской литературы и, в-третьих, с гегелевским «Ничто» как одной из стадий взаимопереходов его Абсолютной идеи. Это определение личности, как «творческого Ничто», содержит глубокий смысл: коль скоро жизнь богаче мысли, богаче схем и слов, коль скоро личность является чем-то, до конца непонятным, загадочным, невыразимым, парадоксальным, то она и может быть выражена лишь парадоксальным определением – в данном случае: «творческое Ничто». Ибо живая, конкретная, необъективируемая, изменчивая, творящая личность ускользает из сетей любого понятия.

«Творческое Ничто» – есть личность как неназываемая, недетерминированная (в конечном счете), свободная, творческая, не сводимая к своим признакам и состояниям. При этом мое «Ничто» не

⁴⁷ Особенно часто вспоминает штирнеровское «Ничто», без всякой попытки понять его, Н.А.Бердяев (см.34; 58-59, 204-205, а также 35; 117 и 36; 254).

пустое –но творческое, такое «Ничто», на котором воздвигнута вся моя вселенная, весь универсум личности, и об этом Штирнер говорит прямо: «Я ничто не в смысле пустоты: я творческое ничто, из которого я сам как творец все создал» (413; 9). Мое «Ничто» зависит от мира и от других людей: но никогда полностью не постигается и не детерминируется ими. Попытка «определить» меня, по Штирнеру: «ведет в *неизречимое* . Для меня наш бедный язык не имеет подходящего слова» (413; 171). Штирнеровское «Ничто» намекает на тайну личности, сокрытую и от постороннего глаза, и от собственного самоанализа. Мое «Ничто» стоит за всеми моими поступками, масками, лицами и творит их; так мы сами творим себя в действии, в практике (это верная мысль –но Штирнер совсем забывает при этом, что и действия, и практика, и мысли, в свою очередь, – творят нас).

Величавым гимном «творческому Ничто» – личности – звучат заключительные строки книги Штирнера: «О Боге говорят: «Имен для тебя нет». Но это справедливо для меня: ни одно *понятие* не может меня выразить, ничто, что преподносится, как моя «сущность» не исчерпывает меня; все это только слова и названия. О Боге говорят также, что он совершенен и не имеет никаких призваний стремиться к совершенству. Но и это относится только ко мне. Я – собственник своей мощи и только тогда становлюсь таковым, когда сознаю себя *Единственным* . В *Единственном* даже собственник возвращается в свое творческое ничто, из которого он вышел» (413; 353).

Однако, стремясь освободиться от оков, Штирнер нередко не видит ценности (пусть не абсолютной, но относительной и преходящей!) того, на что он посягает. В результате его «Ничто» порой попадает в смешное положение, оказываясь не «вещью в себе», не «творческим Ничто-микрокосмом», но – просто волящим, самодовольным *нулем* . Здесь, как и в других случаях, Штирнер поразительно противоречив и неоднозначен. В своем описании

личности он колеблется между пониманием «Ничто» в «экзистенциальном» смысле – как в *конечном счете* необъективируемого, невыразимого, неопишуемого и недетерминированного – но при этом имеющего реальное содержание, связанного с миром и зависимого от него и между пониманием «Ничто», как пустой фикции, гегелевской категории, возомнившей себя центром мироздания.

II. «Я». Почти все критики Штирнера упрекают его в том, что он, отрицая всяческие «призраки», «абстракции» и «идеи», заменяет их другой абстракцией, другим пустым и бессодержательным «призраком», претендующим на абсолютное и сакральное значение – призраком «я». ⁴⁸ Отчасти автор «Единственного и его собственности» дает основания для таких обвинений, но в целом мы считаем их несправедливыми.

Посмотрим, что Штирнер в своей книге понимает под «я». Вся книга Штирнера представляет собой апологию «я», воспевание «я» – абсолютного, суверенного, самодостаточного, но глубочайшее противоречие книги в том, что это «я» можно понять, по крайней мере, в четырех различных смыслах: в книге есть мысли и высказывания *pro* и *contra* всех этих версий.

Во-первых, можно понять «я», как «я» конкретного, эмпирического Каспара Шмидта. Это зачастую подразумевается из контекста: «я» по-своему люблю людей, «мне» доставляет удовольствие писать книгу и т.д. Здесь, по-видимому, речь идет об определенном «я» – авторе книги. Но тотчас встает вопрос: если «Единственный и его собственность» есть лишь исповедание личной веры Каспара Шмидта – зачем тогда писать книгу? Ведь, что ни говори, а эта книга представляет собой теорию, учение, содержит принципы, общие понятия, призывы и проповедь. Коль скоро эти

⁴⁸ «Это все та же гегелевская абсолютная идея, с той только разницей, что она называется здесь «я», единственный» – утверждает, например, Эдуард Бернштейн (413; 376).

идеи и принципы не применимы к другим и не имеют к ним никакого отношения, – стоит ли, ставя себя в комическое положение, писать книгу для того, чтобы оповестить мир о своей уникальности и своем величии?!

Во-вторых, можно понять «я» в ницшеанском духе (что и делали некоторые последователи и оппоненты Штирнера) – считать, что под «я» понимаются только избранные, сильные, те, кто вправе и *может* взять «свое». За такую версию говорит апология Штирнером силы и некоторые другие места в его сочинении. И все же – намного больше аргументов – против этой версии (прежде всего, глубокая антииерархичность и антиаристократизм штирнеровской философии).

В-третьих, возможно понимание «я» Штирнером (несмотря на все его уверения в реальности и конкретности этого «я»), как некоего абсолютного, абстрактного «я», как принципа, понятия, и тогда, действительно, это «я» – лишь «призрак», «идея», подобная категориям Гегеля, «Человеку» Фейербаха или фихтеанскому «Я». В таком понимании «я» обвиняют Штирнера очень многие. Но сам Штирнер не просто декларативно отрицает подобное истолкование своего «я», отмежевываясь и от Гегеля, и от Фейербаха, и от Фихте, но и раскрывает конкретное, позитивное значение этого «я». И все же он и здесь не вполне свободен от идеологической спекулятивности, и его стремление абсолютизировать «я» лишь усугубляет этот недостаток.

В-четвертых, наконец, можно понять «я» Штирнера не как его собственное «я» только, и не как абстрактную идею «я», но как совокупность всех конкретных «я»⁴⁹, как *«миллионы единственных»* – реальных, уникальных и конкретных. Это, наиболее, на наш взгляд, плодотворное и способное вывести из тупика понимание «я»

⁴⁹ В.Баш считает, что «для Штирнера «я» есть то, что представляет собой каждый из нас в любой момент своего физического, интеллектуального и нравственного развития» (413; 453).

Штирнером, можно обосновать и его знаменитым утверждением: «*мы все* совершенны» (то есть под «я» и «мы» понимается не Каспар Шмидт, а *все* «я», все мы), и его призывы и проповеди к людям воплотить себя, и идея «союза эгоистов» и сочувствие к пролетариям. Но такому пониманию все же противоречат декларации Штирнера о том, что ему «нет дела до других», и идеи о всеобщей взаимной борьбе и т.д.

В общем, все четыре версии имеют под собой обоснование, и мы можем резюмировать, что в ключевом вопросе своей философии – вопросе о «я» (как положительном содержании понятия личности) Штирнер чудовищно противоречив и неясен, и, поскольку он при этом весьма последователен в апологии этого «я», то данное противоречие приобретает поразительную остроту. Вообще, отметим противоречивость всякой попытки построить *теорию* последовательного *индивидуализма*, так как теория предполагает нечто общее, а индивидуализм – подчеркивает как раз различное и неповторимое в уникальных личностях. ⁵⁰

Как мы уже отметили, если «творческое Ничто» означает «апофатическое» определение личности у Штирнера (личность непостижима, непознаваема и не сводится ни к одному из своих проявлений), то «Я», «Единственный», «собственник» и «эгоист» раскрывают «катафатическое», позитивное ее содержание. Рассмотрим атрибуты штирнеровского «я».

Важнейшими атрибутами личности, по Штирнеру, являются: действительность (реальность, конкретность, первичность), творчество, единство, единственность. «Я», личность – творец, созидающий свой мир и не сводимый к своим созданиям, борец за самоутверждение, непрерывно самосозидающий себя, неопикуемый и

⁵⁰ Переводчик книги М.Штирнера на французский язык Генри Лавин верно уловил это противоречие: «Индивидуализм не может иметь своей теории. Раз только индивидуализм дает себе точное общее определение, он сам себя отрицает. Каждый индивидуум должен иметь для себя собственную теорию» (92; 358). Добавим к этому, что крайний индивидуализм исключает проповедь и теоретизирование: индивидуалист не проповедует и не теоретизирует, а живет; теоретик и проповедник же не может быть крайним индивидуалистом.

невыразимый, телесно-духовная целостность – единственная и единая, мера всех вещей, центр мироздания, творец истины, всех критериев, мыслей, реальностей, над которым нет ничего высшего и «святого». Штирнер уделяет большое внимание самопознанию, считает его путем самоосвобождения и самовоплощения и призывает читателей: «Обращайтесь же лучше к себе, чем к своим богам и кумирам. Выявляйте то, что в вас заложено, открывайте себя» (413; 150).

Но «я» Штирнера – прежде всего «я» не познающее, а действующее, а потому самоосуществление и самосозидание важнее, чем самопознание. Штирнер высказывает мысль о том, что, поскольку содержанию и процессу моего мышления предшествует мое существование, то само мышление является лишь одной из форм существования. Личность, по Штирнеру, сама созидает и творит себя каждое мгновение: «Таков, каким ты бываешь каждую минуту, ты свое создание, и именно в этом «создании» ты не хочешь потерять себя творца. Ты – более высокое существо, чем ты сам, и сам себя превосходишь... ты выше, чем ты действительно есть, то есть... ты не только создание, но вместе с тем и свой творец» (413; 36). Итак, личность – существо действующее, самосозидающее, воплощающееся через практику и обладающее божественным даром творчества. Но, подчеркивает Штирнер, – эта способность к творчеству не всесильна, не абсолютна, она имеет ограничения: «Я ... не могу высвободиться из своего естества и обретаю мой закон в моей природе, в себе самом» (413; 150-151).

Помимо способности к творчеству, важнейшие атрибуты «я»: единственность (уникальность) и единство (целостность). Как подчеркивал В.Баш: «одна из заслуг Штирнера заключается в том, что перед лицом философских систем, видевших лишь то, что соединяет и делает сходными существа, он настаивает на том, что их различает, разделяет и делает из них, собственно, личностей» (413; 446). В эпоху безраздельного господства в философии фетишей

«всеобщего», Штирнер реабилитирует единичное, уникальное, мое, подобно тому, как в эпоху господства в философии «Разума» – он реабилитирует внеразумное и внедуховное в нас (но, увлекаясь этой полемикой, заходит слишком далеко и впадает в глубокие противоречия).

Штирнер торжественно провозглашает единственность «я», его неповторимость: «Но я не я рядом с другими Я, а я единое; я – единственный. Поэтому мои потребности и мои деяния – единственны, – короче, все во мне единственно» (413; 349).

Следующий важнейший атрибут «я» – его единство, цельность. Выдающаяся заслуга Штирнера в том, что его «личность» – не духовная только и не телесная только, не мыслящая и познающая только, – но телесно-духовная, познающая и существующая. При этом, по справедливой характеристике В.Баша: «Тело и душа образуют неразделимое единство, а не иерархию. Настоящее и полное «я» стремится с одинаковым старанием к удовлетворению как своих физических инстинктов, так и интеллектуальных потребностей и нравственных побуждений... Штирнер... восстановил нарушенную «цельность», положил конец раздвоению, произведенному над «я»...» (413; 448).

Однако, в характеристике «я» у Штирнера, помимо новых и глубоких мыслей, содержатся и вопиющие противоречия (помимо даже указанных выше противоречий в определении этого «я»). Если проанализировать страницы книги, на которых речь заходит о «я», то мы неожиданно обнаружим, что Штирнер понимает это «я», в одних местах, как абсолютно неизменное и самотождественное, а в других местах – как абсолютно изменчивое и несамотождественное. В одних местах своего труда Штирнер понимает «я» как поток жизни, как смену настроений, чувств, мыслей, как абсолютную изменчивость – и тут он не видит устойчивости, преемственности, качественной определенности «я», излишне релятивизирует это «я». В других же местах (когда речь заходит об антитезах: «я» – внешний мир и «я» –

содержание моего «я») Штирнер абсолютно противопоставляет некое мистическое, неизменное и постоянное «я» – содержанию этого «я», мыслям, настроениям, страстям, чем превращает это «я» в пустоту, в ноль, а также не видит динамики развития «я». Это отчасти вытекает из отрицания им идеалов, из признания нашего наличного «я» совершенным; а, раз так, – то совершенному «я» некуда развиваться. Итак – одновременно постулируется абсолютная изменчивость «я», доходящая до утраты определенности и – абсолютная же неизменность и самоидентичность «я», приводящая «я» к утрате всякого содержания и развития и к превращению его в пустую декларацию. Каждая из этих крайностей сама по себе весьма сомнительна и метафизична, но их сочетание еще более обостряет противоречивость понимания «я» у Штирнера.

При всей ценности критики Штирнером религиозного раздвоения человека на духовную «сущность» и второстепенную «телесность» и при всей ценности идеи единства и единственности моего «я», Штирнер нередко трактует это единство чересчур абсолютно. Гипертрофированно понимаемое Штирнером единство «я» начинает противоречить самому себе: мое «я» настолько едино, настолько искореняется всякая внутренняя раздвоенность и борьба, что «я» становится неподвижно; настолько искореняется всякая иерархия и связи внутри «я»⁵¹, что «я» оказывается совершенным (без долга и идеалов) и самодостаточным (нет обязательных связей); наконец, «я» понимается настолько *единственно* («я» не зависит от общества, не обусловлено им, не служит ему, ничем не обязано ему и лишь пользуется им), что это «я» рискует оказаться и вправду лишь пустой

⁵¹ В своем, в целом весьма слабом и поверхностном, ответе на критику его Штирнером, Л.Фейербах, однако, справедливо отмечает эту слабость штирнеровской позиции (с ее отрицанием «верха» и «низа» и неподвижностью «я») и верно указывает как на различия внутри самого индивида, так и на динамику его внутреннего изменения, подчеркивая «различие в самом индивиде между необходимым и случайным, индивидуальным в смысле случайного, между существенным и несущественным, близким и отдаленным, высшим и низшим» (413; 363), и далее продолжает: «Так происходят внутри самого индивида непрерывные изменения, и то низшее становится высшим, то высшее – низшим!» (413; 364). По Фейербаху, личность динамична, изменчива, она может перерастать себя, судить себя, быть выше себя самой. Отрицая абстрактную и застывшую, неизменную «сущность человека», постулируемую предшествующими философами, Штирнер порой передает атрибуты этой «сущности» своему «я».

фразой, нулем, абстрактным принципом. Вот к чему порой приводит Штирнера увлечение полемикой, – впрочем, до таких крайностей он доходит нечасто. В его трактовке «я» много неизжитой метафизичности: стремление к изолированию «я» от мира в той или иной степени, мысль о том, что «я» не меняется по существу (хотя меняется его «собственность»: мысли, желания и т.д.), утрирование цельности и самодостаточности «я»⁵², недооценка социальной и биологической, вообще внешней – обусловленности «я».

Штирнер рассматривает лишь упрощенную и идеализированную дихотомию: «я-мир» (в мир входит и «моя собственность»: идеи, чувства, желания, связи), но не рассматривает борьбу мотивов и «волю» внутри «я», динамику, многоликость и противоречивость «я».

В книге Штирнера встречаются и иные трактовки «я», где он не столь категоричен и, с теми или иными оговорками, вписывает «я» в контекст мироздания и общества, признает необходимость контактов «я» с миром и людьми, наличие пределов могущества «я», говорит о содержании «я», а порой, как уже было отмечено, и вовсе релятивизирует «я», – и все же вышеуказанные противоречия существенно уменьшают ценность штирнеровского учения о личности, затемняют его новизну и оригинальность, порождают различные – порой противоположные – трактовки этого учения.

III. «Собственник». Третье определение, даваемое Штирнером личности – «собственник». Это понятие вызывало и вызывает различные недоразумения. Именно за частое употребление Штирнером слова «собственник», «собственность» в положительном контексте, марксистские авторы любят называть его «апологетом и идеологом мелкой буржуазии». На самом деле, одно и то же слово – «собственность» в различных контекстах используется Штирнером то

⁵² Об этом «глубинном Я», которое Штирнер призывает познать, которое «волит» и содержит «врожденные чувства», глубоко и ярко сказал в книге «По ту сторону добра и зла» Ф.Ницше (264; 267-268): «Но в глубине нашего существа, «в самом низу» есть, конечно, нечто, не поддающееся обучению, какой-то гранит духовного фатума, предопределенного решения и ответа на предопределенные вопросы. При каждой кардинальной проблеме что-то неизменно говорит в нас: «это я»...».

как философская категория, то как поэтическая метафора и – намного реже, наконец, как экономическое и юридическое понятие. Наиболее часто под «собственностью» подразумевается: само-владение, самосознание, самосозидание личности, суверенитет, примат личности как творческого и свободного начала над ее содержанием, свойствами, мыслями и чувствами. Штирнер нередко противопоставляет эту «собственность» – «вассальности», «феодалности», при которой личность считает себя «вассалом» Бога, Государства, Человека, и все, что она имеет, – получено ею от них в дар и освящено их высоким авторитетом – как милость и держание, дарованные несuverенной личности.

Моя «собственность» – то, что наполняет меня положительным содержанием, то, что я есть, то, что я могу, хочу и знаю. На смену императиву *служения*, господствующему в существующем обществе, Штирнер предлагает свой императив: «Над вратами нашего времени, – пишет он, – стоит не аполлоническое изречение: «Познай самого себя», а иное: *«Используй самого себя!»* » (413; 303). Этот суверенитет личности, своеобразие, «свое» в себе невозможно передать другому и нельзя, в конечном счете, утратить: можно лишь забыть о нем, не видеть его – и потому столь важное значение для Штирнера имеет момент осознания себя личностью, творцом, «собственником». Мы все – «собственники» в потенции, но, лишь осознав себя как таковые, становимся «собственниками» «себя» и «своего» в реальности, используя свою силу (мощь), свое своеобразие (особенность), свое общение с другими и, наконец, свое само-наслаждение. Приведем несколько высказываний мыслителя, раскрывающих его понимание «собственности»: «Ни Бог, ни человек («человеческое общество») – не собственники; собственник – только единичная личность» (413; 238). «Но моя собственность не вещь, ибо вещь имеет независимое от меня существование; моей собственностью я могу назвать только мою силу. Не это дерево, а моя власть над ним, или та сила, с которой я могу им распоряжаться, –

моя собственность» (413; 264). Таким образом, Штирнер считает «собственность» чем-то имманентно присущим личности, коренящимся в ее глубине и в ее отношении к миру.

Рассматривая понятие «собственности» у Штирнера, важно указать на разграничение им наших чувств на две группы. Он выделяет в личности, с одной стороны, «собственные», «врожденные», «возбужденные в нас» чувства, а с другой стороны, – чувства, «внушенные» нам обществом. Первые принадлежат воистину «мне», и окружающий мир, «возбуждая» их во мне, помогает «мне» проявляться, выражаться и осознавать себя; вторые – навязаны извне обществом, воспитанием, средой, вбиты в меня палкой: «Разница, следовательно, в том, *внушены* ли мне чувства или *возбуждены* во мне. Эти последние – чувства собственные, эгоистические... к первым же я приноравливаюсь, ношу их в себе как наследие, культивирую их и ими одержим» (413; 61).

Говоря о психологических взглядах Штирнера, о понимании им личности, заметим, что, в равной мере отрицая деспотизм и мысли и чувств в личности, Штирнер чрезвычайно высоко (вслед за Фихте и Шопенгауэром и предвосхищая Ницше) ставит волю; его субъективизм – не интеллектуалистский, не рационалистический (как, например, у Д.Юма), но *волюнтаристский*. Не мысли, не чувства, не инстинкты, но воля является ближайшим проводником велений, раскрытием и воплощением «моего» глубинного «я», «творческого Ничто», она занимает в психологии личности, по Штирнеру, центральное место; воля противостоит и разуму, и страстям, как верховный арбитр и повелитель.

Рассматривая содержание понятия «собственник» и «собственность», важного определения личности у Штирнера, необходимо остановиться на понимании мыслителем таких важных категорий, как «свобода» и «своеобразие». Свобода, безусловно, представляет для Штирнера огромную ценность. Критикуя либералов за их половинчатость, за попытку совместить свободу с властью,

выпросить свободу, как милостыню, у Государства, Штирнер приближается к сформулированному позднее Бакуниным тезису о неделимости и тотальности свободы: «Свободой в себе может быть только вся свобода. Кусок свободы не есть свобода» (413; 149). Если народ осознает себя свободным и поднимется, то он не удовольствуется частичными «свободами», и государство рухнет. При этом Штирнер подчеркивает относительность любой возможной свободы, справедливо отмечая, что абсолютная свобода тождественна абсолютной пустоте, свободе от всякого содержания, от себя самого и, следовательно, невозможна. Итак, свобода относительна и негативна – это свобода «от». «Быть свободным от чего-нибудь – значит только избавиться или не иметь чего-либо» (413; 146) и «Свобода не имеет содержания» (413; 145).

При всех ценных и интересных мыслях, в определении «свободы» Штирнер не избегает сомнительных высказываний о перерастании свободы во власть и в силу, о свободе как «воле к власти» (в духе Ницше), – высказываний, в корне противоречащих другим его высказываниям: о его симпатиях к пролетариям, о его любви к человечеству и его призыву к рабочим самоосвободиться. У него порой свобода превращается в свою противоположность – в привилегию, власть, произвол, деспотизм: «Моя свобода становится только тогда совершенной, когда она обращается во власть, и тогда я перестану быть свободным и становлюсь собственником» (413; 156). Изумительной бакунинской глубины, четкости и ясности в вопросах всеобщности и неделимости свободы и ее неразрывности с равенством у Штирнера нет. ⁵³

Если свободу личности Штирнер понимает как ценность негативную и относительную, то намного выше он ставит

⁵³ Понимание свободы как понятия, близкого к понятию «власти», встречается у Штирнера там, где он, воскрешая гегелевскую диалектику отношений «раба» и «господина», говорит о «свободе Государства», «свободе Духа», как об их власти надо мной: свобода государства, свобода совести означает, по Штирнеру, «не то, что я свободен от государства, религии, совести, то есть, что я от них избавился. Она не означает моей свободы, а свободу управляющей мною и покоряющей меня власти, она означает, что один из моих тиранов – каковы государство, религия, совесть – свободен» (413; 100).

«своеобразии» личности как ценность позитивную, содержательную и абсолютную, для которой свобода внутренняя и внешняя служит лишь предпосылкой. Своеобразие личности – нечто качественное, то, чем нельзя поступиться ни при каких условиях. Свобода – «от», своеобразие – «для», оно неотчуждаемо, абсолютно и синонимично «собственности» личности: «свобода только говорит: освободитесь, избавьтесь от всякого гнета, но она не показывает вам, кто вы такие... Своеобразие, наоборот, зовет вас назад, к себе самому; оно говорит: «Приди в себя!»... Своеобразный *изначально свободен*, так как он ничего не признает, кроме себя, ему не нужно сначала освободить себя, так как он выше всего ценит, выше всего ставит себя, короче, так как он исходит *от себя* и к себе приходит» (413; 153). И наоборот, лишенный внутреннего своеобразия, «собственности» человек не сможет воспользоваться любой свободой, глубоко и верно замечает мыслитель: «Громко раздаются отовсюду крики о «свободе». Но разве чувствуют и знают, что означает дарованная, предоставленная из милости свобода? Не понимают люди *всего* смысла того, что всякая свобода, в сущности, – самоосвобождение, то есть что я могу иметь лишь столько свободы, сколько добуду себе благодаря моему своеобразию. Что пользы овцам в том, что никто не ограничивает их свободу слова? Все равно они будут только блеять» (413; 156).

В общем, по Максиму Штирнеру «Недостаточно быть только свободным от того, чего не желаешь, нужно еще и *иметь* то, чего желаешь, нужно быть не только «свободным», но и «собственником»» (413; 145). Ведь своеобразие – не стремление, не идея, а «только описание – *собственника* » (413; 160). Свобода лишь открывает перед узником двери темницы, но мудро не говорит о том, куда ему идти дальше – это уже определяется своеобразием личности (см. об этом 413; 152). Моя свобода означает, по Штирнеру, отсутствие отчуждения, отсутствие у личности «не-моего», тогда как

своеобразие, напротив, означает – присутствие «моего», это «я сам» (413; 146-147). Итак, если «свобода», по Штирнеру, – негативная сторона «своеобразия», то «своеобразие» – позитивная сторона «свободы».

Теперь скажем несколько слов о некоторых конкретных видах «собственности» личности, на которых останавливается в своей книге Штирнер.

Штирнер справедливо указывает (см.413; 311-312) на «собственность» личности на свою жизнь как на фундаментальное право, в котором ей, разумеется, отказывает нынешнее общество – претендующее на то, чтобы быть господином личности (а господин никогда не потерпит, чтобы раб сам мог лишиться себя жизни). В праве на лишение себя жизни прежде всего выражается претензия личности на безграничность самообладания, на абсолютность своей суверенности (это ярко, хотя и пристрастно, раскрыл впоследствии Ф.М.Достоевский в образе Кириллова в «Бесах»). Моей жизни требуют Бог, Общество, Нация, Государство, и т.д. – пишет Штирнер. «Но, отдавая нашу жизнь тому «нечто» мы не имеем права (и это первое следствие) лишать себя жизни... Только когда я не имею никакого долга ни перед каким существом, только тогда вопрос о сохранении жизни становится *моим* делом. «Прыжок с этого моста сделает меня свободным!»» (413; 311-312).

Следующая важнейшая «собственность» моего «я» – абсолютное право распоряжения своей волей, неотчуждаемость от меня моей воли и моего слова. В этой связи интересно сопоставить отношение В.Годвина и М.Штирнера к «данному человеком слову». Оба – против абсолютизации его соблюдения, но – по противоположным причинам. Годвин считает, что Истина и Разум выше меня (частного и «грешного»), Прогресс Справедливости идет вперед, и, если я сегодня понял, что вчера, давая обещание, погрешил против Истины и Добродетели, то я *обязан* нарушить свое слово (так как оно – «мое» – то есть мелкое, незначительное – в сравнении с Разумом и

Добродетелью). У Штирнера, напротив, «Я» выше любого своего проявления, в том числе, выше данного мною слова. Жизнь идет, и «Я» меняюсь, сегодня мое мнение, желание изменилось и, если я не хочу, чтобы мое вчерашнее волеизъявление, данное мною слово, стало отчужденным деспотом надо мною, я *могу* его нарушить. Если для Годвина мое слово ничтожно именно как «мое» перед лицом внеличных, объективных абсолютов, то для Штирнера – «мое» слово ничтожно – как продукт и момент моей жизнедеятельности – перед лицом «меня». Штирнер страстно отстаивает (общеанархическую) идею неотчуждаемости суверенитета личности, ее права выйти из договора, партии, изменить свое мнение и изменить своему слову. Если, по Годвину, договоры и обещания не должны связывать Справедливость (вечную, внечеловеческую), то по Штирнеру, они не должны связывать жизнь и конкретную личность.

Право безусловной «собственности» личности на свое слово в применении к политической жизни, логично приводит Штирнера к отрицанию демократии с ее выборами и эпизодическим «волеизъявлением» граждан, в остальное время вполне законопослушных: «Разве моя воля, проявленная вчера, не связывала бы меня сегодня и позже? В этом случае моя воля застыла бы. Что может быть хуже постоянства? Мое создание, то есть какое-нибудь определенное выражение моей воли, стало бы моим повелителем. Я же, создатель, был бы стеснен в своей воле... Так в сфере государственной жизни я в лучшем случае становлюсь рабом самого себя. Потому, что я вчера обладал волей, я сегодня безволен, вчера самоволен, а сегодня несвободен» (413; 183). Здесь, как и в ряде других случаев, верная мысль доводится Штирнером до абсурда. Справедливо отмечено, что наша воля, наша личность, наш суверенитет в конечном счете неотчуждаемы. Но ведь реально – мы только иногда принимаем решения, берем на себя ответственность, обязательства, вступаем в договор и после этого какое-то время должны выполнять эти обязательства, следовать этим «правилам

игры» (разумеется, они не абсолютны, но относительно; разумеется, мы имеем право – в конце концов – выйти из договора, из партии и т.д.).

Интересно рассмотреть отношение Штирнера к истине, которую он тоже не только не абсолютизирует, как большинство философов до него (тот же Годвин), но – также объявляет «собственностью» личности: «Но истина... совершенно несамостоятельное, безличное, произвольное, беспамятное, истина не может выступить так, как выступаешь ты, не может двигаться, изменяться, развиваться; истина ожидает и принимает все от тебя и существует только благодаря тебе, ибо она существует только... в твоей голове. Пока ты веришь в истину, до тех пор ты не веришь в себя, и ты – *слуга, религиозный человек*. Один ты – истина, или, вернее, ты – больше, чем истина, которая перед тобой – ничто» (413; 340-341). В таком понимании истины Штирнер отчасти созвучен кьеркегоровскому пониманию истины и, в меньшей степени, предваряет ницшевское определение истины (как «полезной лжи»).

По Штирнеру, истина относительно, служебна, онтологична и личностна. Понятен пафос Штирнера, направленный против гегелевской трактовки истины, как безличной, объективированной, бесчеловечной, деспотически-насильственной и умозрительной, абстрактной, статично-сакральной истины. Но и здесь Штирнер впадает в противоречие: изолировав «я» от других «я» и абсолютизовав «мою» истину, как совершенно отличную от истины других, он воздвигает между личностями китайскую стену, подставляя себя, во-первых, под справедливый огонь критики сторонников «объективного», «научного» понимания истины, критикующих его, так сказать, «с теоретических позиций»: мир не сводится к моему сознанию, есть и иные реальности, горькие и чуждые мне «истины», одним моим созданием всего не изменить и т.д., и, во-вторых, под критику моралистов и социалистов «с практических позиций»: коль скоро наши воли и «истины» не

пересекаются, то нет почвы для взаимопонимания, диалога, единства, солидарности, совместной борьбы. ⁵⁴ Если у каждого свои истины и они никак не связаны – то к чему тогда проповедь Штирнера: его призывы к людям «использовать себя», разрушить существующее общество, заменив его «союзом эгоистов» и т.д.?

Мы разрешим указанные противоречия книги Штирнера, если (вместе с ним) будем понимать под самоутверждением «я» не отрицание внешнего, объективного мира, в значительной мере независимого от моего «я», но – отказ «я» служить чуждым ему, навязанным извне целям, внутреннее неприятие всего сакрального и отчужденного.

Человек, осознавший «свои истины», свои «врожденные» чувства и интересы, уже делает огромный шаг по пути самоосвобождения. Однако, к осознанию «транс-субъективной истины», связывающей «миллионы единственных», Штирнер не пришел; он во многом также остался в гегелевских тисках понимания истины как фантома *сознания*, который можно отринуть, преодолеть и создать одним нашим сознанием (тогда как истина причастна не одной только мысли и не одной только мысли одного единственного – а потому не подвергается столь легкому манипулированию, которое декларировал Штирнер).

То же справедливое отрицание *абсолютных* истин, ценностей и идей, перерастающее у Штирнера в несправедливое отрицание истин, ценностей и идей относительных, характерно и для отношения Штирнера к идеалам, долгу и назначению человека. Не «служить», но «быть собственником», «не искать идеал», а «наслаждаться собой» таким, какой ты есть, – таково, по Штирнеру, «назначение» человека.

Когда автор «Единственного» торжественно заявляет: «у меня

⁵⁴ Рене Тайяндье подчеркивает у Штирнера это вопиющее противоречие: «между «я» Штирнера и разумом его читателя порвана всякая связь. С ним можно рассуждать только с помощью общих идей, именем некоторых принципов, а он начал отрицанием всех принципов, всех идей. Я даже не могу понять, зачем он издал свою книгу. К кому он обращается? Чего он хочет?» (92; 297).

нет назначения», он прав в том смысле, что у личности нет назначения, как чего-то навязанного извне, законченного, данного ей раз и навсегда. Но у личности есть *свое*, личное, осознанное, осмысленное, найденное, непрерывно находимое «назначение» («Путь» – в понимании даосов), которое отчасти обусловлено внешними факторами: идеями, моралью, ценностями эпохи, народа, класса, к которым личность принадлежит (и этой обусловленности Штирнер не видит), отчасти же «нащупывается» личностью внутри себя самой – на основе само-открывания: изучения своих пристрастий, интересов, глубинных и затаенных запросов, – как *ее*, данной личности – Путь, *ее* назначение. Абсолютное же отрицание «назначения» приводит к игре страстей и инстинктов, к бесцельности существования и конформизму, к превращению жизни из жизни человеческой, оформленной (пусть и оформленной не извне, а мной самим) – либо к хаосу борющихся сил и инстинктов, никак не связанных друг с другом, ничем не ограниченных и никуда не направленных, к потере личностью какой-либо качественной определенности, своего лица – либо же, напротив, к превращению личности в вечно самодовольное, самодостаточное «я», не меняющееся, не действующее, всегда самотождественное, не нуждающееся в мире и недоступное для внешних впечатлений и событий.

Таковы некоторые виды и примеры «собственности» штирнеровского «собственника».

Как же происходит, по Штирнеру, актуализация «собственника», его превращение из потенциального «собственника», а реального «вассала» и слуги – в «собственника», сознавшего себя, то есть подлинного? Решающее значение в этом процессе для Штирнера имеет момент самоосознания ⁵⁵ и раз-отождествления «себя» и –

⁵⁵ «То, что я делаю бессознательно, я делаю наполовину» – утверждает Штирнер (413; 346). См. также его мысль о том, что «я – собственник своей мощи и только тогда становлюсь таковым, когда сознаю себя Единственным» (413; 353) (подчеркнуто нами – П.Р.).

своей «собственности» личностью: если во мне что-либо утвердится и сделается постоянным, то я сделаюсь пленником и рабом этого последнего, то есть одержимым. Интерес, каков бы он ни был, если я не могу от него освободиться, делает меня своим рабом, и не он – моя собственность, а я – его собственность... Поэтому я забочусь лишь о том, чтобы сохранить свою собственность, и чтобы достигнуть этого, я беспрерывно возвращаю ее себе, уничтожаю в ней всякую попытку к самостоятельности и поглощаю ее, прежде чем она может утвердиться и стать «навязчивой идеей» или манией» (413; 134-135).

В этом непрерывном самоутверждении, самостановлении и разрушении, раз-объективировании созданных собственным творчеством произведений, «собственник» не должен подпадать ни под власть одной только мысли, ни под власть одной только чувственности: «А между тем я только посредством «плоти» могу сломить деспотизм духа, ибо только тогда, когда человек отзывается и на свою плоть, он понимает себя всего, и только тогда он себя понимает вполне, он понятлив, или разумен» (413; 60). Таким образом, плоть и дух, «древние» и «новые», язычники и христиане непрерывно борются друг с другом в душе «собственника», ибо «хотя мы должны иметь влечения, но влечения не должны владеть нами» и «хотя мы должны иметь дух, но он не должен владеть нами» (413; 59-60). Здесь идея освобождения «собственника» неразрывно связана с пониманием Штирнером личности как духовно-телесной целостности. Штирнер призывает «собственника»: будь кем-то, будь этим, – но не будь *только* этим, не забывай о том, что это твоя роль, и что *ты* больше, чем твоя роль; не отождествляй же себя с ней, не превращайся в «одержимого», в слугу, в фанатика, утратившего способность поменять роль, сменить маску! В утверждении о том, что мы должны иметь содержание, но не ставить его перед и над «собой», Штирнер делает в понимании личности огромный шаг вперед по сравнению с рационализмом Просвещения, не разделяющим «нас» и наше содержание. По Штирнеру, личность, как творческое «Ничто» –

есть творец самой себя как «собственника». Эта диалектика личности-творца и личности-творения, «собственника» и «собственности» ярче всего выражена Штирнером в следующем высказывании: «Все принадлежит мне, и потому я добываю себе вновь то, что ускользнуло от меня, прежде всего я всегда буду возвращать себе себя самого, если буду подпадать под чье-то господство...» (413; 316).

В рассмотрении вопроса о том, как соотносятся «я» и «мое содержание», Штирнер, с одной стороны, глубоко прав, с другой, – точно также глубоко неправ. Его правота и новизна заключается в раз-отождествлении «нас» и «нашего содержания». Штирнер совершенно верно отмечает, что мы не сводимы и нетождественны нашим ролям и состояниям, мыслям и чувствам, что в существующем обществе наши связи, ценности, мысли нередко навязаны нам, сковывают нас и отчуждают от самих себя, что наши взгляды, мысли и состояния изменчивы и могут трансформироваться и меняться, что в нас есть нечто творческое, непредсказуемое, свободное («творческое Ничто»). Но, когда Штирнер метафизически и софистически абсолютизирует различие между «нами» и «нашим содержанием»⁵⁶, его глубокая правота оборачивается глубокой неправотой и абсурдом, потому что «наше содержание», наши взгляды, наша рефлексия, наши привычки и чувства – хотя и не есть *полностью* «мы» (что и позволяет Штирнеру противопоставлять «их» «нам») но они есть *отчасти* «мы»; «мы» без них неполны, а если «их» полностью из «нас» убрать, то и «мы» вовсе исчезнем, как исчезает сущность, лишенная явлений. «Наше содержание», не будучи тождественно «нам», как справедливо указывает Штирнер, однако и не противоположно нам, как неверно полагает он, – ибо является нашим проявлением.

⁵⁶ 10. «Разве мы – то, что в нас? Нет, так же, как мы не то, что вне нас. Я – не мое сердце, так же как я – не моя возлюбленная, которую считаю своим «вторым я»» (413; 31). И: «Но то, что я люблю, к чему стремлюсь, то лишь в моей идее, в моем представлении: оно – в моем сердце, в моей голове, во мне, как мое сердце, но оно – не я. Я – не оно». (112; 76)

Но сам же Штирнер интуитивно нащупывает выход из этого противоречия. Выход заключается не в том, чтобы горделиво лишиться себя всякого содержания, всяких мыслей, привязанностей и внешних связей, но в том, чтобы на смену навязанным, абсолютным, отчужденным мыслям, чувствам, идеалам поставить добровольно принятые и осознанные, динамичные, относительные (то есть заменяемые) мысли, чувства и идеалы, видеть за «моими» связями и за «моим» содержанием и *над* ним – «меня», не подчинять и не отождествлять меня с ними. Так «собственник», проделав огромную разрушительно-очистительную и творческую работу над самим собой, должен сбросить мертвый груз навязанного и отчужденного «содержания» и заменить его – «собственным», творческим, освобождающим, а не сковывающим содержанием.

IV. «Единственный». Подобно тому, как справедливое различие Штирнером «я» и «содержания я» нередко перерастает у него в их абсолютное противопоставление, точно также справедливое подчеркивание Штирнером неповторимости и уникальности «Единственного» нередко перерастает у него в отрыв «Единственного» от мира и общества в противопоставление его всем другим «единственным» и недооценку как внутреннего содержания, так и внешних связей «единственного». Понятное и похвальное стремление освободить личность от всего чуждого, навязанного ей извне, порой приводит Штирнера к отрыву личности от социума, к недооценке биологических и, особенно, социальных факторов, детерминирующих «Единственного», формирующих его и влияющих на него. Стремясь принизить и десакрализовать «духовное», Штирнер тяготеет к натурализации личности.

Критикуя Штирнера с одной стороны («социальной») – Маркс и Энгельс, а с другой стороны («биологической») – Фейербах, показывают, что не выдерживает критики изначальный тезис Штирнера о самодостаточности и самотождественности «Единственного», который может вступать, а может и не вступать в

отношения с другими людьми и с обществом в целом. ⁵⁷ Личность, по самой своей сущности, как явление, зависящее от социальных и биологических факторов, требует других личностей, дополняющих ее и ограничивающих ее автономию и суверенность. Как и в других случаях, справедливая и ценная мысль Штирнера, чересчур последовательно и метафизически – односторонне им развитая, приводит к противоречию. Впрочем, справедливости ради, подчеркнем, что Штирнер вовсе не является однозначным проповедником солипсизма и изоляции «Единственного», не игнорирует совершенно социальных факторов – он лишь ставит в основу своей философии сознательное творчество «Единственного», который сам по своей воле вступает в те или иные связи, договоры, отношения, дружит, любит, трудится, борется совместно с другими – но исходя из свободно принятого решения и своих осознанных интересов. Наряду с наличием у Штирнера тенденции к натурализации индивида, отрицанием важности духовно-идеального и социального моментов и преувеличения роли чувств, инстинктов и пр., нельзя не видеть у него и иной тенденции, которую нужно оценить весьма высоко – к созданию новых ценностей, новых связей, новых форм общества – на основе свободы, самоосознания и творчества личности.

Для иллюстрации и пояснения сказанного полезно провести аналогию между учениями Макса Штирнера и Рене Декарта. Подобно тому, как Декарт в *методологических целях* на миг «выносит мир за скобки», допуская возможность его отсутствия, и остается с одним своим «мыслящим я», как первичной и очевидной реальностью, точно также и Штирнер – в *методологических целях*, – но не в целях познания, а в целях освобождения личности, – на миг «выносит мир

⁵⁷ Так, Л.Фейербах в своем ответе Штирнеру верно отметил определенную недооценку последним биологической общности людей. Аргументация его сводится к тому, что: пусть «я» – «Единственный», но ведь «я» и мужчина, у «меня» есть пол, и «я» люблю женщину, человека, значит, наряду с уникальностью, есть и биологическая общность «Единственного» с другими людьми, которой Штирнер не хочет замечать (см.413; 359-360).

за скобки» и остается с одним «я» (не мыслящим только, как у Декарта, но реально существующим, живым, полнокровным), и подобно тому, как Декарт затем «восстанавливает мироздание» с центром в мыслящем и познающем субъекте, точно также и Штирнер возвращает своему «Единственному» весь мир: идеи, чувства, связи, идеалы – но указывает на центральное и исключительное место «Единственного» в этом мире. Если для Декарта мир – объект познания его мыслящего «я», то для Штирнера мир – «собственность» «я» существующего, объект для жизни, борьбы, любви, мысли «Единственного». Никому, кажется, еще не приходило в голову объявлять Декарта солипсистом на основании его знаменитого «методологического сомнения», но многие обвиняют в солипсизме Штирнера ⁵⁸, тогда как его «методологический нигилизм», на наш взгляд, может рассматриваться (при всей своей неоднозначности) в значении, сходном с декартовским, и тогда обвинения в солипсизме по отношению к нему будут не намного более справедливы, чем по отношению к Декарту. Отбросив его полемические крайности, вновь отметим позитивный момент, содержащийся в идее «единственности» – подчеркивание исключительности каждой личности как микрокосма, творца всех ценностей, истин, межличностных связей.

Скажем теперь несколько слов о соотношении понятий «общего» и «единичного»; «личного», «видового» и «родового» (общечеловеческого) в философии Штирнера. Штирнер противопоставит гегелевскому деспотизму всеобщего над единичным, но – не удерживается от противоположной крайности – объявляя «всеобщее» фикцией и провозглашая безграничное господство «единичного»: «Конечная и самая резкая противоположность – противопоставление Единственного Единственному, по существу, выходит за пределы того, что называется противоположностью, хотя и не возвращается

⁵⁸ Впрочем, Б.П.Вышеславцев утверждает, что «если у Декарта и Фихте имеет место «гносеологический солипсизм», то у Штирнера – «этический солипсизм» (79; 125), но это мнение – единичное.

назад к «единству» и «единению». Как Единственный, ты более не имеешь ничего общего с другими... Противоположность исчезает в совершенной обособленности, или единичности» (413; 196).

Нельзя не видеть того, что Штирнер здесь сам противоречит себе. Подобно тому, как он метафизически разорвал связь между «я» и «содержанием я» и полностью подчинил второе первому (допустив даже возможность существования первого без второго), выдав относительные различия между ними за абсолютные, точно также он метафизически разорвал связь между «единичным» и «общим», объявив существующим лишь первое и «отменив» второе. Ведь личное, неповторимое и – общее, социальное – неразрывно связаны друг с другом и проявляются одно через другое. Мое уникальное «я» – творческое и свободное – проявляется через «общее», социально обусловленное: через мои связи, поступки, действия, ценности. Поэтому заявление Штирнера о том, что «общего» не существует, а есть только и исключительно частное и неповторимое, ведет как к внутреннему обеднению, так и к внешнему разрыву связей между личностями. Если Фейербах провозглашает культ безличного Человека, то у Штирнера намечается тенденция к культу бессодержательной и бесчеловечной Личности. Абсолютизация «единичного» столь же бесплодна и метафизична, как абсолютизация «всеобщего». Если В.Годвин, как мы видели, растворяет личность в «общем», неосознанно исключая «личное», «особенное», то Штирнер – отрывает личность от «общего», противопоставляет ему и возвышает над ним. И в той, и в другой позиции есть и своя глубокая правда, но есть и однобокость, и неполнота. ⁵⁹ Да, «общее» реально существует лишь через «единичное». Но ведь и «единичное» рассыпалось бы на атомы и не смогло взаимодействовать с другими «единичными», не могло бы быть понято – без «общего».

⁵⁹ В.Баш писал по этому поводу: «В то время как Кант и все английские и французские индивидуалисты XVIII века считались только с общечеловеческими качествами личности, качествами, которые сближают ее с другими личностями, Штирнер считается только с теми качествами, которые удаляют ее от них, которых она ни с кем не разделяет. Каждый человек образует закрытый и полный микрокосм». (413; 446)

«Всеобщее» для Штирнера – лишь слово, абстракция, фикция, «призрак». Да, личность действительно является космосом, но, во-первых, *МИКРОкосмосом*, а, во-вторых, – *одним из многих «космосов»*.

Да, личность неповторима – но *также*, как *другие*. Уникальность «Единственного» не только отделяет его от других «единственных», но и сближает с ними. Да, личность – высшая ценность но – *наряду* с другими личностями, в связи с другими и через других.

Интересен подход Штирнера к проблеме соотношения «родового» (общечеловеческого), «видового» (конфессионального, национального, классового) и «личного». По Штирнеру, и наша человечность, и национальность, и конфессиональная, половая, классовая принадлежность и т.д. – все это лишь наши свойства, качества, и «мы» бесконечно больше и выше их. Мы не должны стремиться быть «только христианами» или «только евреями», равно как не должны стремиться быть «истинными людьми» (ведь не одна коза или овца, говорит Штирнер, не стремится стать «истинной овцой», «истинной козой»). При всей верности, в целом, этой мысли, нельзя не видеть того, что Штирнер все же несколько недооценивает групповых, «видовых», корпоративных различий и общностей, также как он принижает общечеловеческое единство и общность. Из многочисленных высказываний немецкого мыслителя по этому поводу приведем одно: «Сознание того, что каждый из нас, нечто большее, чем член рода, большее, чем простая особь и т.д., привело наконец к выводу, что мы – нечто большее, чем еврей, немец и т.д. Поэтому пусть каждый будет единственно и исключительно человеком. Разве не лучше было бы сказать так: так как мы больше, чем могут выразить все наименования, данные нам, то мы хотим быть и этим, и *большим*, чем все это?... Националисты правы: нечего отрекаться от своей национальности, но правы и гуманисты: нельзя оставаться в узких рамках национальности. Противоречие решается в

единственности » (413; 232).

В полемике с Фейербахом и Бауэром из правильного тезиса о том, что всех людей нельзя мерить одной меркой (ибо каждый уникален, по своему ценен, имеет свои вкусы, привычки, потребности, идеалы), Штирнер, в присущей ему манере абсолютизировать различия, делает неправомерный вывод о том, что между людьми нет ничего общего, кроме «пустого слова» – «человек». Поскольку, по Штирнеру, реальные «единственные» невыразимы словами, слово «человек» ничего не говорит о них и, будучи равны лишь в идее, в абстракции, действительные «я» не равны (см.413; 299). Штирнер полагает: «Коротко говоря: то, что мы люди, – это самое незначительное, неважное в нас и имеет только значение, поскольку оно – наше *свойство*, наша собственность... Но тот, кто уважал бы меня только как человека или берлинца, тот лично *мне* выказывал бы довольно мало уважения. Почему? Потому что он уважал бы не *меня*, а лишь одно из моих свойств» (413; 162). Надо уважать в другом не «человека вообще», как считают Фейербах, Бауэр и другие «гуманисты», но именно *другого* – утверждает Штирнер.

Мы можем отчасти согласиться с этим утверждением, но, однако, в защиту Фейербаха и Бауэра добавим, что, коль скоро человек – есть существо, потенциально способное стать личностью, то в других людях надо уважать не только их уже состоявшуюся личность, но и *человека*, как потенцию к личности (ибо, любимые Штирнером в качестве примеров козы, овцы и цветы не способны в принципе стать личностью). Таким образом, уважая в другом человека, мы уважаем в нем личность, и, если не реализовавшуюся уже личность, – уникальную и единственную (другой такой не было, нет и не будет во веки веков), то потенциальную способность человека воплотиться в личность, обрести себя как личность.

«Я же делаю ударение на «я», – а не на том, что я – *человек*. Человек – это только мое свойство (собственность), как

мужественность или женственность» (413; 169) – с категорической опрометчивостью заявляет Штирнер. Безликий Человек «гуманистов», которого высмеивает Штирнер, столь же «однобок», как и штирнеровская «личность», принижающая значение человеческой общности и солидарности. Любовь *только* к конкретным людям (по Штирнеру), равно как и любовь к «человечеству вообще» (по «гуманным либералам») приводит к крушению реального гуманизма, который чтит во *всех* людях их потенциальную и актуальную личностность и единственность.

То же самое можно сказать и об отношении Штирнера к «видовым» признакам людей. Человек становится личностью не *вопреки*, но благодаря своему полу, классу, нации, конфессии. Как отрицание этих «видовых», корпоративных отличий во имя «абсолютной человечности», так и их отрицание во имя пустой и бессодержательной «единственности», вело бы на деле и к «абсолютной бесчеловечности» и к «абсолютной безликости». Точка зрения Бауэра и Фейербаха: культ общего и забвение, растворение личного; или точка зрения сторонников абсолютизации «видового» начала: расистов, нацистов, сексистов, марксистов; или же, наконец, точка зрения абсолютного индивидуализма (Штирнер): апология личного при отрицании общего – все они грешат однобокостью и противоречивостью – и лишь осознание неразрывной связи «родового», «видового» и «личного» в человеке представляется нам верной позицией.

Это же рассмотрение «человека» не как «идеала» или «абстракции» (в чем сходятся и Фейербах, и Штирнер – противоположно оценивая этот «идеал»), но как *потенции*, помогает избежать и другой ошибки, от которой не свободны обе названные выше спорящие стороны. Если Фейербах и другие, по справедливому замечанию Штирнера, обрекают личность на самопожертвование, служение «идеалу Человека», то позиция самого Штирнера, с его полным принятием существующих личностей, как «совершенных» и

отрицанием всех, даже относительных, надличностных идеалов (в чем он призывает нас следовать примеру животных) невольно приводит Штирнера к фатализму и конформизму.⁶⁰ Если понимать призыв: «стать вполне человеком» не как догматическое следование к некоторой абстрактной и застывшей цели, но как Путь – открытый, меняющийся, если понять его как призыв: «стать вполне личностью» (потенциально заложенной в каждом человеке) – не усредненной, абстрактной и лишенной «своего», но предельно конкретной и неповторимой, – то крайности и фейербаховского «религиозного» понимания «человека», и штирнеровского – пренебрежительного и самодовольного понимания «человека», могут быть преодолены. В общем, если Штирнер смело заявляет: «вывод, который я делаю, следующий: не человек – мера всему, а я – эта мера» (413; 340), то мы можем оспорить этот вывод как односторонний и поспешный. Подлинный гуманизм базируется как на признании уникальности каждой личности, так и на признании реальной (а не абстрактной только) общности людей. Если Фейербах и Бауэр игнорируют первое и абсолютизируют второе (также, как и В.Годвин), то Штирнера можно упрекнуть в прямо противоположном. «Человечность» – не «моя сущность», как полагали Фейербах и Бауэр, но и не просто «мое свойство», от которого «я» могу отказаться – как считал Штирнер.

Но, коль скоро личность – человек, а не животное или растение, коль скоро личность изменчива, как сама жизнь, то не может быть и речи о том самодовольном фатализме, о том безоговорочном принятии действительности и, в первую очередь, самого себя, – которое декларирует Штирнер (на деле, разумеется, он противоречит этой декларации – ибо вся его книга есть беспощадная критика и «совершенной» действительности, и «совершенного» «Единственного»). Этот фатализм и самодовольное обожествление

⁶⁰ «Поэтому взгляни на все это иначе и скажи себе: я – человек! Я не нуждаюсь в том, чтобы еще сделать из себя человека, ибо он уже во мне, как все мои качества» (413; 119). И: «Человек ведь не личность, а идеал, привидение» (413; 73).

«Единственным» самого себя неизбежно вытекает и из общей тенденции Штирнера к натурализации личности, и из его борьбы со всем, стоящим над личностью: «духовным и идеальным», и из его «философии жизни» в целом, и из его критики христианской идеи «грехопадения человека». Впрочем, отрицая «греховность» человека, Штирнер и не утверждает, подобно просветителям (например, Годвину) «благости» человека, ибо для него вообще сомнительны такие понятия, как «грех» или «благость»: человек – таков, каков он есть, и иным быть просто не может.

В своей книге Штирнер наглядно демонстрирует высокое искусство *принимать* себя, и – полное отсутствие высокого искусства – *отвергать* себя, демонстрирует искусство *наслаждения*, но отрицает искусство – *страдания*; опять однобокость, метафизическая абсолютизация одной стороны дела, при полном забвении другой стороны – проявляется здесь в полной мере.

Но вернемся к «Единственному», как к одному из важнейших определений личности в философии Штирнера. При всех названных выше недостатках учения Штирнера о «Единственном», совсем неверно было бы понимать его как проповедь мизантропии и эгоцентризма. Отрицая «общечеловеческое», «общее», Штирнер призывает «единственных» относиться друг к другу не как к воплощениям каких-то «священных сущностей», но именно как к «единственным» и ценить друг в друге эту единственность: «Ты сам и *твое* существо мне дороги, ибо существо твое не высшее, не более высоко, не более всеобщее, чем ты, а единственно, как ты сам, потому что ты – твоя сущность» (413; 40). Для уважения к личности другого, по Штирнеру, не требуется, чтобы она была причастна к чему-то высшему, чем она, поскольку нет в мире ничего выше личности. И, более того: «только тогда, когда вы – единственные, вы можете общаться друг с другом, как то, что вы собой представляете» (413; 127). Здесь мы видим, что за всеми декларациями Штирнера об абсолютности и самодостаточности «Единственного» стоит вовсе не

желание атомизировать общество и совсем разрушить связи между людьми, но лишь изменить характер этих связей – придав им осознанный, добровольный, динамичный и творческий характер. Тогда «единственные» дополняют друг друга, соединяются один с другим – но делают это осознанно, творчески и добровольно, сохраняя свое «своеобразие».

Из того факта, что «я» – не «космос», но – «*микро* косм», следует ограниченность наших возможностей объективными условиями мироздания, а из того факта, что наших «микрокосмов» – множество, вытекает осознание глубинной взаимосвязи и солидарности личностей. И, напротив, забвение первого ведет к комическим утверждениям о всемогуществе «Единственного», забвение второго – к его изоляции, одиночеству или взаимному «поеданию». Признавая необходимость связи «Единственного» с другими личностями, взаимодополнения личностями друг друга, Штирнер верно отмечает, что в этих связях всегда присутствует потенциальная опасность отчуждения, при котором данная связь вырывается из конкретного контекста, застывает, становится над личностью и абсолютизируется (как Бог, Семья, Государство, Мораль и т.д.).

Переходя от «Единственного», «я» – к «ты» и «мы», Штирнер заявляет, что, признавая за собой право на своеобразие, личность признает его и за другими (см.413; 190-191). И напротив, отрицая за «Единственным» обязанность повиноваться чему-либо или кому-либо, Штирнер отрицает эту обязанность за другими «единственными» – за всеми, кто способен воспользоваться свободой, чья воля не лицемерна и у кого есть чувство собственного достоинства. Эти признания позволяют преодолеть порочный круг изоляции и замкнутости «Единственного» – но все же окончательных и определенных формулировок на сей счет Штирнер не дает. Основной пафос мыслей Штирнера о взаимоотношениях между «единственными» – подчеркивание различий между ними. Горячо выступая против идеи абстрактного, «среднего», универсального

человека (а заодно, и против всевозможных каст и аристократий), справедливо подчеркивая то, что личности *не равны*, Штирнер не замечает того – что личности одновременно и *равны*; для него «равенство» людей возможно лишь либо в абстракции (как пустое слово, «идея человека»), либо – в ассоциации («союз эгоистов» – см. ниже). Если большинство классиков анархизма (особенно В. Годвин и П. А. Кропоткин) не замечают трагических различий между личностями, то Штирнер явно склонен преувеличивать и абсолютизировать эти различия.

Завершая краткий обзор характеристики «Единственного», как одного из штирнеровских определений личности, солидаризируемся с мнением марксиста М. Адлера: «Его («Единственного» – П. Р.) нельзя понимать ни как уединенного, изолированного, ни как единственного в своем роде, в смысле сверхчеловека. Его единственность есть единственность центра по отношению к точкам периферии... «Единственный», следовательно, даже не является необходимым противником всеобщности – он только не хочет быть более ее жертвой. Как господин и собственник своих идей, он хочет распоряжаться ими так, чтобы они не искажали более его жизнь» (413; 489-490).

Макс Штирнер совершил, вероятно, первую и уж, несомненно, самую радикальную и последовательную в своем роде – попытку «переоценки ценностей» (хотя и совсем не в том направлении, в котором потом к ней призывал Ницше): если до этого критериями ценности были объективные, вечные, неизменные, внеличные Абсолюты: Разум, Природа, Бог, Мораль, Прогресс, то он гордо заявил, что «я», «Единственный», личность – и именно личность в ее уникальности, непохожести на других, в ее конкретности, – не только является главной реальностью мироздания (по крайней мере, для самой себя, – но с чьих еще позиций может она оценивать мир? – спросил бы Штирнер), но и задает всю шкалу ценностей, все понятия о добре, истине, любви и т. д. В этой «переоценке ценностей», при

всех ее крайностях и слабостях, – огромная заслуга Макса Штирнера. Он сделал шаг вперед по пути освобождения пробуждающейся личности, открыл новые подходы и темы в философском понимании антропологической, этической, психологической и социологической проблематики. Если примитивные и грубо-индивидуалистические идеи: «каждый сам за себя» или «каждый для себя – Бог», высказывались еще со времен софистов, то мысль о бесконечной ценности *каждого* «я» и о их возможном «союзе» как основе общежития, последовательно и целостно была впервые выражена именно Штирнером. Макс Штирнер справедливо восстал против теоретического и – что еще важнее! – практического игнорирования личности, ее нивелировки, принесения ее в жертву чему бы то ни было внешнему, рассмотрения ее как сугубо механического, пассивно-страдательного начала. Он подчеркнул, что личность – первичная, главная реальность мироздания вообще и общества в частности, творческое и действующее начало, центр – а не периферия, цель, а не средство. ⁶¹ Теперь, когда мы осветили различные стороны понятия личности в философии Штирнера, подведем краткие итоги. То новое и ценное, что привнес Штирнер в понимание личности, сводится прежде всего:

а) к идее «единственности», уникальности личности: нет ничего, что было бы выше ее или тождественно ей во внешнем мире;

б) к идее «собственности», суверенности и не тождественности личности ничему объективированному: «я» не сводим ни к одной цели, категории, мысли, ни к чему – внутри себя;

в) к идее «единства», духовно-телесной целостности личности.

Преувеличение и абсолютизация первой из этих идей грозит изоляцией личности во внешнем мире, ее отрывом от человечества и утратой ею внешних связей; преувеличение и абсолютизация второй

⁶¹ «Каков человек, таково и его отношение ко всему. «Как ты глядишь на мир, так он глядит и на тебя»» – утверждает Штирнер (413; 325).

из этих идей грозит потерей личностью внутреннего содержания; преувеличение и абсолютизация третьей из этих идей ведет к конформизму и самодовольной неизменности личности. Таким образом, впадая в полемические крайности и доводя свое учение до самопротиворечий, когда на смену конкретной и живой личности приходит мертвый, застывший, изолированный, бессодержательный призрак, Штирнер сам дал критику этих крайностей и указал на путь их преодоления. Поэтому его ошибки, двусмысленности и слабости носят, в конечном итоге, ограниченный характер, тогда как оригинальность и ценность понимания им личности – огромна и непреходяща. В книге Штирнера проступают контуры учения о цельной, телесно-духовной, заключающей союз с другими индивидами, любящей, восстающей, полнокровной личности – о личности сознательной и свободной – творце и хозяине своей жизни.

«Эгоист». Этика и вопрос о взаимоотношениях между личностями в учении Макса Штирнера

«Эгоизм» – одно из ключевых понятий философии Штирнера; «эгоист» – одно из главных наименований личности в его книге. Если «творческое Ничто», «я», «собственник» и «Единственный» по преимуществу обозначают личность саму по себе, в «статике», в ее теоретическом самосознании, то «эгоист» – это, по преимуществу, личность в ее практической жизни, в ее «динамике», в ее взаимоотношениях с миром и с другими личностями.

И именно понятие «эгоист» вызвало наибольшее количество недоразумений и обвинений в адрес немецкого мыслителя. К.Маркс и Г.Плеханов, П.Новгородцев и С.Франк, А.Камю и Н.Михайловский – все считали проповедь «эгоизма» одним из величайших пороков штирнеровской философии. ⁶² И – напрасно! Отвечая М.Гессу –

⁶² Приведем в качестве примера только одну из таких бесчисленных (поразительно неверных, неглубоких и

первому, но далеко не последнему! – упрекнувшему его в «эгоизме», Макс Штирнер подчеркивал, что проповедуемый им «сознательный эгоизм» не имеет почти ничего общего с «эгоизмом в обычном смысле» и до *этого* эгоизма (проповедуемого им) надо еще *подняться* – от философско-идеологических деклараций и социалистических фикций (см.208; 184).

По справедливому замечанию М.Адлера, штирнеровский «эгоизм абсолютно не годится в качестве основания для *этической* оценки» и «понимание эгоизма как своекорыстия, будучи вполне мещанским, ниже уровня штирнеровского рассмотрения» (413; 490-491). Так как, по Штирнеру, закон борьбы и самоутверждения личностей есть нерушимый закон жизни, то, следовательно, все – эгоисты, в том числе и те, кто обличает «эгоизм». Но, обличающие «эгоизм», одновременно и не эгоисты, ибо они есть эгоисты несвободные, лицемерные, неосознавшие себя, служащие себе неосознанно, но лицемерно: «Стряхните это с себя! Не ищите свободы, лишаящей вас себя самих в «самоотречении», ищите себя самих, станьте эгоистами, пусть каждый из вас станет всемогущим Я. Или, яснее: познайте снова себя, узнайте только, что вы действительно такое, откажитесь от ваших лицемерных стремлений, от глупого желания быть чем-либо иным, чем вы есть. Лицемерием же я это называю оттого, что вы все эти тысячелетия оставались эгоистами, обманывающими себя самих, сумасшедшими эгоистами – вы, самоистязатели, мучители самих себя» (413; 153-154).

Следовательно, проповедь «эгоизма» Штирнером есть лишь призыв к реализму и преодолению личностью отчужденных идеологических форм, лживых фраз и «идеалов» и к осознанию лежащих в основе интересов и потребностей. Штирнер противопоставляет «эгоизм в узком смысле слова» – эгоизм

тенденциозных) трактовок штирнеровского «эгоизма». С.Н.Канев в книге «Революция и анархизм» пишет по этому поводу: «Эгоизм – себялюбие, извлечение из всего личных выгод, равнодушие к окружающим – стал одним из главных идеалов штирнеровского анархизма» (139; 53).

сознательный, зрячий, честный, нелицемерный – «эгоизму в обычном (широком) смысле слова» – эгоизму лицемерному, слепому и неосознанному. Под лозунгом «борьбы с эгоизмом» реально тысячи лет поработали человека и отчуждали его от самого себя. ⁶³ «Против этих представителей идеальных, или священных интересов стоит, однако, мир бесчисленных «личных», мирских интересов. Ни одна идея, система, ни одно святое дело не столь огромно, чтобы никогда не быть побежденным и видоизмененным этими личными интересами. Замолкая на миг в эпохи фанатизма, они все же скоро опять возвращаются, благодаря «здоровому чувству народа». Те идеи только тогда побеждают, когда перестают быть враждебными личному интересу, то есть удовлетворяют эгоизм» (413; 72). Это замечательное высказывание Штирнера опровергает как преувеличенные обвинения против него в спекулятивности и «идеальности» его построений (он вполне осознавал, что «идеалы» определяются реальными интересами), так и упреки в «апологии эгоизма». Возможно, реабилитируя старое бранное слово «эгоизм» и отождествляя с ним своего «Единственного», Штирнер не был чужд желания эпатировать читателя, подобно тому, как Прудон (из сходных соображений) взял под защиту старое бранное слово «анархизм». Противопоставляя навязанным личности возвышенным «идеалам» реальные и осознанные «интересы», как нечто несравнимо более здоровое и близкое к жизни, штирнеровский «эгоизм» оказывается, в сущности, реализмом, честной констатацией существующего порядка вещей, и в этом смысле он, действительно, – вне этических оценок.

Служащий чему-то «неосознанный эгоист» удовлетворяет лишь одну или несколько своих потребностей, и лишь эгоист, осознавший

⁶³ Соглашаясь с Максом Штирнером, спустя более чем через сто лет после него, Эрих Фромм писал об этом: ««Не будь себялюбивым» – эта формула становится одним из самых мощных идеологических орудий подавления спонтанности и свободного развития личности. Под давлением этого лозунга человек идет на жертву и полное подчинение; «бескорыстны» только те действия, которые служат не индивиду, а кому-то или чему-то вне его» (413; 545).

себя, является цельным, а не половинчатым эгоистом, удовлетворяет всего себя, заботится о развитии всей своей личности. Вместо того, чтобы обманывать людей напыщенными идеологическими фразами, следует указать им на их реальные интересы – это и честнее, и действеннее, – заявляет Штирнер: «Если бы вместо того, чтобы говорить людям о «священной обязанности», «назначении человека», «призвании осуществить полную человечность» и т.п. заповедях, им бы показали, что их *свокорыстный интерес* страдает от безучастия к течению государственных дел, то этим была бы достигнута цель без возвышенных тирад» (413; 222).

При этом штирнеровский эгоист – вовсе не мелочный корыстолюбец или «эгоист в обычном смысле», ибо: «тот, кто действует из любви к презренной выгоде, тот заботится, конечно, о себе, так как вообще все делается ради себя, включая и все, что делается во славу Божью; но тогда он – раб выгоды, не стоит выше выгоды, принадлежит выгоде, денежному мешку, а не себе, своему «я» (413; 288). Штирнеровский «эгоизм», как мы увидим далее, вовсе не исключает ни любви, ни дружбы, ни даже самопожертвования, – он лишь требует от человека осознания своих интересов и не допускает принесения в жертву самого «моего я» (суверенитета, своеобразия личности) чему бы то ни было.

Однако и в учении об «эгоизме», которое в целом мы можем оценить очень высоко, Штирнер не сумел избежать некоторых крайностей и двусмысленностей. Во-первых, по справедливому замечанию Э.Фромма (см.413; 543), реабилитируя «себялюбие» и обличая «служение», в полемике с «идеологами», Штирнер лишь поменял «плюс» на «минус»: традиционная мораль считала благом служение чему-то высшему и злом – служение себе; он же, поменяв «зло» и «благо» местами, сохранил само это абсолютное противопоставление – во многом метафизическое и натянутое, ибо служение себе не исключает служения другим, и наоборот. Во-вторых, внося путаницу в употребление самого термина «эгоизм»

и создавая этим почву для всяческих упреков в своей адрес, Штирнер то отстаивает «эгоизм в обычном смысле» (Н.Г.Чернышевский бы сказал: «неразумный эгоизм»), идеалы самодовольного филистера, то высказывается в духе ницшеанского аристократизма (культ силы) или солипсизма, замкнутого в себе; наконец, проповедует любовь к людям и сочувствие к пролетариям. Все эти высказывания, будучи перемешаны в книге Штирнера, усиливают противоречивость и двусмысленность его учения о личности. И все же в целом мы можем реабилитировать штирнеровское учение об «эгоизме», если вслед за ним, (но более четко!) разграничим: 1) «эгоизм в обычном смысле слова» как мелкое своекорыстие, вид «служения» своим инстинктам; 2) реальный и неотменяемый всеобщий факт того, что нашими действиями руководят те или иные наши интересы и потребности – либо осознанные и честно заявленные нами, либо лицемерно и неосознанно завуалированные или мистически трансформированные; и 3) осознание и провозглашение личностью этого факта.

«Рабы», «слуги», «одержимые» – слепые, слабые или одураченные, не называют себя «эгоистами», а предпочитают более возвышенные наименования, – в противовес этому Штирнер отважно реабилитирует слово «эгоизм». В этом отношении Штирнера можно сравнить с К.А.Гельвецием до него и Н.Г.Чернышевским после него, реабилитировавшими «эгоизм» и пытавшимися создать реалистическую этику, опирающуюся на *интересы*, а не на «идеалы»; в особенности же здесь Штирнер близок Фридриху Ницше, который, подобно Штирнеру, атакуя существующую мораль и право, обличал их лицемерие и стремился выявить подлинные их мотивы и основы. И, если, по Ницше, эта глубинная основа заключается в инстинктивной «воле к власти» всех живых существ, то, по Штирнеру, – в «скрытом» или «явном» «эгоизме». И Штирнер, и Ницше, издеваясь над христианским мировоззрением, упрекают христиан не столько даже за их «жертвы» «святому», сколько за – лицемерие, неосознанность мотивов; так, Ницше, виртуозно находит

в самом «возвышенном» и в самом «низменном» – трансформированную волю к власти, истолковывая даже само христианское «смирение» как способ, придуманный «слабыми», чтобы связать и подчинить «сильных». Сходным образом и Штирнер задается вопросом: почему, когда человек стремится к своей личной материальной выгоде, это считается постыдным, а когда он же стремится к той же выгоде – но «идеальной» или «общепользительной», – это считается должным и почетным, почему эгоизм должен рядиться в возвышенную тогу «бескорыстия»? Любое подобное «бескорыстие», как и «одержимость святым», для Штирнера является двойным злом: во-первых, как лицемерие, попытка спрятать корысть, выгоду, эгоизм, выдать их за нечто большее, «высшее», чем они есть, обмануть других и себя, во-вторых, как слепота личности и неосознание ею себя и своих реальных интересов, их искажение: люди подавляют в себе «свое», не понимая, что в самом этом подавлении и насиловании все же также проявляется «свое» – хотя и в изуродованном виде.

Штирнер, подобно Ницше, привлекает нас честностью, трезвостью и бесстрашием, с которым он срывает все маски и ищет основы и предпосылки человеческих поступков, предлагая заменить слепой, лицемерный «возвышенный» эгоизм, не сознающий самого себя – смелым, честным и откровенным «эгоизмом»: осознанием своих интересов и их отстаиванием, отказом служить всему, чуждому личности и навязанному ей извне. Получается парадокс: в то время как подвластные чарам идеологии люди реально исходят из «эгоизма», хотя отрицают это, Штирнер провозглашает «эгоизм» своим знаменем и реально – отрицает эгоизм (в обычном смысле слова). Сходные стремления и сходные парадоксы позднее проявятся в России у апологетов «разумного эгоизма» – Д.И.Писарева и, особенно, Н.Г.Чернышевского. И в своей *теории* «эгоизма» Штирнер так же не сумел избежать противоречий, как не сумели их позже *на практике* избежать русские нигилисты 60-ых годов,

сочетавшие страстный идеализм действия с «сугубо эгоистическим» объяснением мотивов этого действия, стремившиеся к предельной честности и избавлению от всякой фразы и всяких возвышенных фетишей прошлого, прикрывавших гнусные мотивы и чудовищную по своей низости реальность. У Штирнера, как и у русских нигилистов-шестидесятников, напротив, декларативно «низменное», «эгоистическое», приземленное объяснение дается возвышенным и человеколюбивым идеям и поступкам. Штирнер говорит о своей любви к человечеству, о своих симпатиях к пролетариям – как о простой эгоистической прихоти, а не как об императиве, – и этим ставит себя в странное положение. Итак, у нашего мыслителя любовь к людям «случайно совпала» с «эгоизмом». Но как быть с ненавистью к людям – может ли она «случайно совпасть» с «эгоизмом»? Об этом Штирнер ничего не говорит. Это противоречие, вызванное драматизмом эпохи с ее антирелигиозной полемикой и болезненным изживанием «сакрального» в сознании, мы встречаем и у русских нигилистов, которые шли на смерть и страдание за мещанский, грубо материалистический «рай на земле», религиозно – исповедовали атеизм, живя аскетически и свято, говорили об эгоизме и наслаждении.

Перейдем теперь к этическим взглядам Штирнера в связи с его учением о личности. Мы уже говорили об общеметодологическом противоречии у Штирнера, одновременно и категорически объявляющего весь мир фатально заданным, а людей – «совершенными» и – столь же категорически отрицающего и критикующего и этот мир и этих людей, проповедующего одновременно самодовольство и революцию, всеобщее принятие и всеобщий бунт; это противоречие, отчасти, восходит к аналогичному противоречию между революционным и консервативным элементами в философии Гегеля. С одной стороны, Штирнер призывает разрушить, отринуть существующее, похоронить «нашу дорогую Германию», отказаться от идеологических «призраков», сокрушить

Государство, чтобы на его руинах могла воцариться самоосвободившаяся личность; с другой стороны, – заявляет, что все, что есть, таково, каково оно есть, и иным быть не может, а мы – совершенны, следовательно, нет ни должного, ни идеалов, ни развития, ни альтернатив, и уж, конечно, нет места для критики и борьбы. ⁶⁴

Это общеметодологическое противоречие философии Штирнера ведет в этике к натурализации личности и к противоречию между тотальным конформизмом (мещанством) и тотальным нонконформизмом (бунтарством), которые оба могут быть обоснованы на основании штирнеровского учения. Пафос критики, апология борьбы и самоосвобождения личности резко сталкивается с апологией самодовольства и фатализма. Отрицая «служение» навязанным нам идеалам, сакральную «иерархию» и религиозное «раздвоение» человека на «грешную» (реальную) и «святую» (недостижимую) часть, Штирнер невольно впадает в крайность отрицания всяких идеалов, должного, возможности и нужности самосовершенствования, что надо признать ошибочным с теоретической и вредным – с практической точки зрения. Отменяя «идеалы» не только в их абсолютности и вечности, но и в их относительности, в их качественной определенности, Штирнер тем самым обожествляет все «грешное», «земное» и «настоящее» – в полном противоречии со своей замечательной критикой существующего. «Овцы» и «собаки», на которых так часто ссылается Штирнер, не могут быть примером именно потому, что человек – не животное, он не самотождественен (он есть то, что он есть и,

⁶⁴ Приведем два наиболее показательных высказывания Штирнера по этому поводу: «Ни одна овца, ни одна собака не старается стать «настоящей овцой», «настоящей собакой»; ни для одного животного сущность его не является в виде задачи, то есть понятия, которое оно должно осуществлять... Оно не стремится стать чем-нибудь иным, чем оно есть на самом деле... ваша природа – раз и навсегда человеческая, вы – люди, с человеческой природой. Но именно вследствие того, что вы уже люди, вам не надо делаться иными» (413; 320). И еще: «Слишком мы совершенны, и во всем мире нет человека, который бы был грешником! Существуют сумасшедшие, которые воображают, что они – Господь Бог, Богочеловек или человек с луны, и все повсюду кишит глупцами, которые считают себя грешниками; но как те – не люди с луны, так и эти – не грешники. Их грех – воображаемый» (413; 347).

одновременно, не есть то, что он есть), и он не «свободен» от идеалов, долга, стремления быть не тем, что он сегодня собой представляет, именно потому, что потенциально его способность к самосовершенствованию безгранична. Эти соображения мы можем противопоставить штирнеровской тенденции к этическому фатализму и конформизму – но, как мы уже отметили, в его книге присутствует и прямо противоположная тенденция. Правда «философии жизни», последовательно прилагаемой Максом Штирнером к вопросам этики – в реализме, трезвости, развенчании мифов и кумиров, лицемерия и фразерства, в призыве, обращенном к индивиду, бороться за свои права. Но при этом «идеальная» этическая компонента выпадает, и появляется опасность цинизма, релятивизма, натурализации этики и признания «законов джунглей». Таковы основные противоречия штирнеровской этики в целом.

Итак, какие этические принципы Штирнер предлагает принять личности? Прежде всего, Штирнер полностью отрицает как существующую мораль – буржуазную или христианскую, так и вообще претензии морали на абсолютность и сакральность. Коль скоро нет «высшего» и «низшего», «добраго» и «злого», а все люди – «эгоисты» и таковы, какими они только и могут быть, то невозможны торжественные и незыблемые догматы этики. Подобно праву, мораль претендует на абсолютность, вечность, неизменность и, подобно праву, – покоится на лояльности, насилии, привычке, она меняется и трансформируется. Развенчание идеи «человека вообще», показ внутренней противоречивости заповедей любви, самопожертвования, бескорыстия, позволяет Штирнеру поставить под вопрос основы морали. Итак, мораль, как нечто постоянное, объективное и навязанное извне индивиду, рушится.

Но означает ли это, что Штирнер вообще отрицает мораль и проповедует аморализм? Разумеется, Штирнер является горячим противником морализаторства, филантропии, напыщенного лицемерия. Понятия «справедливого-несправедливого» Штирнер

заменяет понятиями «естественного-неестественного». И все же Штирнера правильнее было бы назвать не *аморалистом*, но – *имморалистом* (как и Ницше). Будучи имморалистом, он не стремится к полному разрушению морали и к апологии преступления; но он и не желает видеть в морали «святое», готов поставить мораль под вопрос, осознать мораль как проблему. Его этика опирается на новые – непринудительные, несакральные, неотчужденные, индивидуальные основания.

Отрицая существующую мораль: лицемерную, несвободную, застывшую, навязанную обществом личности, Штирнер, быть может, сам того не желая, провозглашает новые ценности, новую мораль. Хотя все – «эгоисты», и, значит, это ни «плохо», ни «хорошо», но – «зрячьность», честность, открытость, сознательность, понимание своего своеобразия, свобода, добровольность, а также сила, воля и сознательность «эгоизма» – новые ценности, предлагаемые мыслителем – противостоят декларируемым нынешней моралью «любви, справедливости, самопожертвованию» (под которыми Штирнер находит рабство, слабость, слепоту, самообман, бессилие, рабство воли и – лицемерный, несвободный эгоизм)¹. Всегда единичная, «своеобразная» и «сознательно-эгоистичная» мораль противопоставляется Штирнером существующей сейчас «морали заповедей» – обязательной, абсолютной, мифологизированной и всеобще-принудительной. Следовательно, выделяя основы «эгоистической этики» Штирнера, мы можем отметить, что она основана на осознании реальных интересов, потребностей и своеобразия каждой личности и на их добровольном, осознанном и творческом удовлетворении – без внешних «идеалов», «долга» и т.д., но с императивами: «честно познать себя», «наслаждаться собой», «утвердить себя».

Когда же речь заходит о взаимоотношениях между личностями, о «союзе эгоистов», об объединении и координации усилий людей (в первую очередь, пролетариев) в совместной борьбе, труде и общении,

то Штирнер говорит о выполнении личностью добровольно взятых на себя обязательств – то есть, фактически, речь идет о *договоре* (хотя, конечно, теория свободного договора не была разработана Штирнером так детально и подробно, как Прудоном). Именно договор является у Штирнера практическим принципом согласования деятельностей «единственных» в их совместном общежитии.

При всем штирнеровском этическом релятивизме мыслитель явно противопоставляет честность – лицемерию, осознанность – «одержимости», субъективность – отчужденности, силу – слабости, своеобразие и свободу – обезличенности и рабству. А затем появляются и идеи сотрудничества личностей в «союзе эгоистов», любовь к человечеству и другим людям (правда, не как «заповедь», но как «прихоть» Штирнера), сочувствие к борьбе пролетариев против буржуазии и государства. Впрочем, в книге нередко появляются и высказывания иного рода: апология бюргерского самодовольства, взаимной борьбы и «поедания» личностей, мелочного меркантилизма. В вопросах этики обнаруживается обычная для Штирнера противоречивость и двусмысленность. И все же, новое, ценное в его воззрениях «перевешивает», помогает разрешить противоречия.

Цель практического поведения личности, по Штирнеру, – наиболее полное наслаждение собой и миром: не мелочное наслаждение, не служение одной какой-то страсти или прихоти, но полное и максимально широкое наслаждение. «Пользуясь жизнью тем самым пользуются собой, живым, потребляя и уничтожая ее и себя. *Наслаждение жизнью* – вот «цель жизни»» (413; 308). Но, признает Штирнер, необходимая предпосылка «наслаждения» личности – наличие у нее некоего минимума материальных благ. Иначе, говорит Штирнер, вся жизнь превращается в поддержание жизни: «Кто должен тратить свою жизнь на то, чтобы кое-как перебиваться, тот не может наслаждаться жизнью, а кто ищет свою жизнь, тот ею не обладает, и тоже не может наслаждаться: и здесь, и

там нищета...» (413; 309-310).

Никаких обязанностей, навязанных личности обществом, Штирнер не признает. Если даже кто-то и открывает другим какую-то ценную для них истину, то все равно делает это ради себя, ради удовлетворения своей потребности (см.413; 125): «я не имею никаких обязанностей по отношению к другому, а по отношению к себе самому (например, обязанности самосохранения, а не самоубийства) только постольку, поскольку отличаю себя от себя самого (свою бессмертную душу от смертного существа и т.д.)» (413; 306). Все, что личность делает, в конечном счете, она делает для себя: «Так не должно ли все быть для эгоиста средством, конечная цель которого – он сам, и должен ли он защищать и поддерживать то, что ему совершенно не нужно, например, должен ли пролетарий поддерживать государство?» (413; 160). Вопрос этот для Штирнера, разумеется, риторический.

Все этические нормы, по Штирнеру – конкретны и относительны. «Морали вообще» – объективной, абстрактной и вечной, нет: есть мораль «моя» – ситуационная, уникальная, как сама жизнь. Сами по себе, заповеди не должны довлеть над нами, – в конкретных случаях они могут соблюдаться или нет. Например, с друзьями надо держать добровольно данное слово, а с врагами – нет: «Презренно не оправдать доверия, которое мы добровольно вызвали; но эгоисту не стыдно обмануть надежды всякого, кто захочет захватить нас в свою власть посредством клятвы...» (413; 290).

С подобных же позиций рассматривает Штирнер и вопрос о любви и дружбе между людьми. Штирнер выдвигает ряд антитез: «своя», действенная любовь противопоставляется «либеральной» абстрактно-созерцательной; любовь, направленная на конкретных, единичных личностей, противопоставляется любви, направленной на «человека вообще» и подавляющей «человека в частности»; любовь «своекорыстная» (то есть понятая как моя личная потребность) противопоставляется «бескорыстной» лицемерной любви, то есть

той, где завуалированный, неосознанный эгоизм рядится в тогу высоких фраз и обращается в любовь «одержимую», несвободную, слепую, навязанную извне, как «долг». Обращаясь к своим оппонентам, Штирнер бросает им в лицо такое обвинение: «Вы любите людей, поэтому истязаете единичную личность, эгоиста; ваша любовь к человеку – истязание человека. Если я вижу, что любимый человек страдает, то я сострадаю ему и не успокоюсь, пока не испробую всего, что может его утешить и ободрить; если я вижу, что он радостен, то и я радуюсь его радости» (413; 280). Но «любовь как заповедь» Штирнер отрицает: «Семейная любовь, например, к которой обычно относятся с «благоговением», – религиозная любовь; любовь к отечеству, которую проповедуют как «патриотизм» – тоже религиозная любовь» (413; 282). В одних случаях любовь, будучи одним из «моих» чувств, вполне оправдана – говорит Штирнер, в других – нет; ставить же ее вне критики и навязывать личности как долг – есть насилие, отчуждение и ложь!

Сам Штирнер в следующих словах признается в своей симпатии к человечеству: «И я люблю людей не только единичных, но и всякого человека. Но я люблю их с сознанием моего эгоизма; я люблю их, ибо любовь делает *меня* счастливым; люблю, ибо эта любовь – нечто вполне естественное для меня, ибо она мне нравится. Я не знаю «заповеди любви». Я *сочувствую* каждому чувствующему и страдающему существу и страдание его заставляет и меня страдать, радость его – радует и меня...» (413; 279-280). Но как только любовь переходит в слепое чувство, в забвение собственного «я» и отказ от своей суверенности, – она становится вредной и опасной.

Приведенные высказывания опровергают существующее представление о Штирнере, как мизантропе, человеконенавистнике и апологете аморализма. Впрочем, Штирнер в своих обличениях «святого», права, морали порой заходит чересчур далеко и восхваляет «преступления» (не забудем, при этом, что сам в своей реальной жизни он был тих и смирен, тогда как многие его последователи

могли понять его апологию преступлений чересчур грубо и буквально): «Эгоист всегда утверждал себя в преступлении и высмеивал святое... Слышишь ты отдаленные раскаты грома, видишь, как небо зловеще молчит и хмурится? (413; 229).

Особенно ярко как сильные, так и слабые стороны этики Штирнера проявились в его учении о силе и праве. С одной стороны, мы находим в этом учении реализм, трезвость, отрицание «святости» права; наконец, последовательно развита и проведена мысль, выраженная впоследствии в известных формулах: «Никто не даст нам избавленья!» и «В борьбе обрешь ты право свое!». Само слово «право» не очень-то по душе Штирнеру, так как ему в нем слышится что-то «дарованное», «чужое» и «сакральное». Право опирается на силу и добывается силой, в борьбе – вновь и вновь повторяет Штирнер. С другой стороны, релятивизируя в духе «философии жизни» этику, проповедуя культ силы и «законы джунглей», Штирнер даже примеры приводит из мира джунглей: «Тигр, бросающийся на меня, прав, и я, убивая тигра, тоже прав. Я охраняю против него не свое право, а самого себя» (413; 220).

Все одинаково правы, точнее, кто победил, кто сильнее – тот и прав; прав тот, кого не съели, – утверждает Штирнер. Коль скоро весь мир есть не что иное, как процесс борьбы самоутверждающихся личностей, то понятно, что сила – одна из главных добродетелей в системе ценностей Макса Штирнера. Штирнер не столько восхваляет силу, сколько констатирует, признает тот факт, который кажется ему очевидным: «то, чем ты в силах стать, на то ты имеешь *право*. Все права и все полномочия я черпаю в *самом себе*. *Я имею право* на все то, что я могу осилить» (414; 176). Дети «не имеют права» быть совершеннолетними, а бесправные народы заслуженно терпят деспотизм – ибо «не заслужили» (то есть не завоевали в борьбе) свои права – утверждает Штирнер. Ибо вне личности, вне «меня» нет никакого «права». Поэтому, чтобы «обрести в борьбе свои права», «эгоист» Штирнера должен быть не только сознающим себя,

независимым и честным, но и сильным. Он должен утвердить самого себя! Относительно же того: в гармонии со всеми другими «единственными» или же в ущерб всем остальным произойдет это самоутверждение – у Штирнера встречаются противоречивые заявления. Но мы, развивая мысль Штирнера, можем указать на то, что, если «самоутверждение» «эгоиста» произойдет за счет подавления остальных, то оно будет означать тиранию, господство одного «я» над другими «миллионами единственных» – что противоречит как исходным посылкам Штирнера, так и его идее «союза эгоистов», понимаемого как гармония самоутверждающихся «единственных». Еще раз подчеркнем то принципиальное отличие Штирнера от Ницше, что у Штирнера апология силы не перерастает в развернутое философское обоснование кастовой системы и носит, скорее, характер простой реалистической констатации. Из всеобщей борьбы личностей могут вытекать как тирания немногих «сильных», так и союз и взаимное сотрудничество «эгоистов», совместная борьба пролетариев против богачей. Штирнер и не гуманист, и не мизантроп: он останавливается посередине между учением о всеобщем взаимном «поедании» (в духе Гоббса, некоторых софистов или Ницше) и учением о всеобщем взаимном освобождении (прекрасно сформулированным М.А.Бакуниным). И все же многозначительно и ободряюще звучат его слова: «Кому удалось когда-либо разрушить хотя бы одну преграду для всех людей?... Кто отринул одну из своих преград, тот покажет этим путь и средство другим» (413; 134).

Мы полагаем, что неверному образу Штирнера как апологета человеконенавистничества и цинизма, сложившемуся в литературе, в немалой мере способствовала его намеренно грубая «реалистическая» фразеология, также как и у русских нигилистов 60-ых годов нередко прикрывающая вовсе не грубые и не циничные мысли. Стремясь к созданию реалистической этики «сознательного эгоизма», и к преодолению напыщенности и идеологической фальши, Штирнер нередко употребляет выражения: «ты – моя пища», «я тебя

использую» и т.д., но, как мы показали, они не должны вводить нас в заблуждение относительно подлинной этики, предлагаемой Штирнером личности.

Однако, реабилитируя в целом штирнеровский «эгоизм» и вытекающую из него этику, основанную на добровольности, творчестве и осознании личностью своих интересов, мы не можем не отметить в ней противоречивости, преувеличения изоляции личностей друг от друга и элементов меркантилизма, конформизма и объектного отношения личности к другим личностям. Тем не менее, на наш взгляд, преобладает все же иная тенденция – к субъект-субъектным отношениям, союзу личностей и восстановлению – на новых: свободных и «здоровых» основаниях, – многих моральных ценностей. И Штирнер недвусмысленно говорит об этом, когда заявляет относительно «эгоистов»: «Если бы они могли быть всецело эгоистами, то они вполне исключили бы друг друга и тем теснее сблизились бы» (413; 168). И в этом заявлении заключена глубокая истина: ибо безликие и похожие существа не способны любить, дружить, бороться, враждовать и соединяться; только яркие, самобытные личности, сознающие себя, сознательно и честно смотрящие на мир, способны к этому. Итак, «тесное сближение людей» и «разрушение своих преград», ведущее к разрушению «человеческих преград», – таков, при всей противоречивости мыслителя, вывод, логично следующий из его этических воззрений.

Проблема взаимоотношений личности и общества в философии Штирнера

Рассмотрение вопроса о месте личности в обществе Штирнер начинает с критики трех видов «либерализма»: «политического» (буржуазного), «социального» (социалистического) и «гуманного»

(критического). Критика эта проводится, конечно же, с позиций апологии личности, причем «либерализмам» отдается должное: Штирнер, критикуя их противоречия и непоследовательность, одновременно указывает и на их бесспорно сильные стороны.

Штирнер признает «правду» политического либерализма, выступающего за политическое освобождение личности от феодальных пут, но отрицает «ложь», заключающуюся в культе государства и защите частной собственности и государственного права. Штирнеру отвратительна половинчатость и непоследовательность политических либералов, стремящихся быть «оппозицией» деспотизму в рамках «правил игры», предписываемых самим деспотизмом. По мнению Штирнера, политические либералы пытаются сочетать несочетаемое: протест и лояльность, свободу и послушание, ждут освобождения от государства, как «милостыни». Штирнер ярко иллюстрирует эту противоречивость на примере либерального требования «свободы печати» – глубоко двусмысленного, ибо оно может быть понято и как прошение к Государству: «освободить печать», расширить внешние рамки «свободы», но может быть понято и как возмущение и призыв к печати самой освободить себя от государства.⁶⁵ Свобода берется с боя и стремится дойти до конца, до полного утверждения своеобразия личности – она не терпит над собой Власти, Авторитета и Святого.

Переходя к критике социализма, Штирнер отмечает такие ценные и справедливые мысли социалистических авторов, как критика буржуазной эксплуатации и частной собственности, необходимость обеспечения социально-экономических прав личности. Штирнер признавал многие основные положения социалистической мысли и особенно социалистической критики буржуазного общества (так, критикуя частную собственность, он отчасти солидаризируется с

⁶⁵ «Не в государстве, а единственно наперекор государству может быть проведена свобода печати, и если она будет осуществлена, то не вследствие просьб, а как акт возмущения. Всякая просьба и всякое ходатайство о свободе печати уже – сознательно или бессознательно – возмущение, и только филистерская половинчатость не хочет и не может в этом признаться себе...» (413; 271).

П.Ж.Прудон (см.413; 236) и призывает экспроприировать крупных собственников. Несомненно, Штирнер ближе к социалистическому направлению, чем к буржуазным «политическим либералам».

И все же многое в социалистических идеях его категорически не устраивает. Прежде всего, Штирнер сталкивается с социалистами именно по принципиальному вопросу о том, чему должен быть отдан приоритет: Обществу, всеблагому и всемогущему (верховному арбитру, судье и собственнику) или же – Единственной личности. Из этого противоречия вытекает и критика Штирнером социалистов по ряду конкретных вопросов. Штирнер обвиняет социалистов в стремлении, лишив всех личностей собственности, сделать их «нищими», обезличить и нивелировать людей, критикует их за культ Труда (для социалистов, по мнению Штирнера, ценен не человек, не личность, но «трудящийся»). Наконец, еще одно глубокое замечание Штирнера против современных ему социалистов заключается в том, что справедливо стремясь освободить человека от тяжелой работы и нищеты, обличая буржуазное мещанство, социализм в сущности не говорит, зачем человеку заветный досуг и материальный достаток и в какой-то мере борется за то, чтобы... все стали буржуа: «Для чего нужно человеку больше времени, чем требуется для восстановления затраченной рабочей силы? На это коммунизм ничего не отвечает. Для чего? Для того, чтобы человек, исполнив все свое как человек, мог наслаждаться собой, как единственный» (413; 257). Вопросы, заданные здесь Штирнером, вполне уместны и справедливы, равно как и его стремление, отдав дань общественным проблемам, все же в центр ставить не Общество, но Личность – пусть тесно связанную с обществом, пусть вырастающую из него, но не сводимую к Обществу. Конечно, Штирнер – в первую очередь, философ, а не экономист и не социолог, поэтому его разбор социалистических идей носит весьма общий, а порой и поверхностный характер; особенно несправедлив его упрек социализму в стремлении последнего

«сделать всех нищими».

Наконец, переходя к третьему виду «либерализма» – «гуманизму», Штирнер во многом соглашается с ним, но упрекает его в абстрактности, обезличенности, созерцательности и подмене одних богов другими.

В общем, резюмируя критику трех видов «либерализма», последовательно проведенную им с позиций защиты личности, Штирнер констатирует: «либералы политические» считали последним словом освобождения формальное равенство политических прав (в рамках закона), социалисты же – реальное обеспечение каждого необходимыми материальными благами; на самом деле это – лишь *первое*, а не последнее слово; лишь на основе наличия своего «куска хлеба» и политического суверенитета возникает и развивается «Единственный». По Штирнеру, при всей важности и социальных, и политических преобразований, – истинным центром исторического процесса, творцом всех ценностей, истин и смыслов является живая, конкретная, единичная личность.

Скажем теперь несколько слов о социально-политических взглядах Штирнера. Как только не оценивали их различные авторы! Одни, вслед за К.Марксом и Ф.Энгельсом, спешили заклеить Штирнера, как «мелкого буржуа»⁶⁶, другие – подобно Б.В.Гиммельфарбу и М.Л.Гохшиллеру, и также «помимо собственного мнения Штирнера о значении своей книги», объявляли его «идеологом революционного пролетариата», третьи видели в нем «ницшеанца» раньше Ницше. Разумеется, и в этой части своего учения Штирнер также поразительно противоречив, как и в остальных своих взглядах: горячие симпатии к рабочему классу сочетаются у него с крайне индивидуалистическими высказываниями. И все же, хотя Штирнер – явно не «идеолог» того

⁶⁶ Так, советский автор С.Н.Канев, дает следующую забавную и нелепую «классовую оценку» немецкого мыслителя: «Устами Штирнера говорил прижимистый мелкий буржуа, беспощадно эксплуатирующий в своем хозяйстве рабочих» (139; 54).

или иного класса или партии (объявлять его таковым – чудовищная натяжка), а философ, тем не менее обличение буржуазных ценностей и бюрократических учреждений, религии и идеологии, призыв к бедным восстать и «осуществить захват», мысль о том, что пролетариям нечего надеяться на филантропию со стороны богачей, призыв к людям осознать свои реальные, а не мифологизированные интересы и отстаивать их в реальной жизни, глубокая антииерархичность, антиэтатизм и антиэлитарность взглядов Штирнера – все это, выходя за узкие рамки какого-то определенного класса, страны и эпохи и имея смысл прежде всего как голос осознавший себя пробудившейся личности, заявившей о своих священных правах, – все это скорее на руку именно трудовым классам населения, а отнюдь не буржуа, чиновникам или аристократии. М.Адлер совершенно справедливо писал о Штирнере: «поразительно, как некоторые критики, введенные в заблуждение индивидуалистическими понятиями, хотели сделать из него апологета буржуазной конкуренции. В подобной классификации по чисто внешнему признаку Штирнер невыносимо опошлен. Вся его книга наполнена пламенными обращениями к современникам, в особенности к рабочим, призывами к революционизированию сознания» (413; 492-493). Даже такие правоверные марксисты, как Г.В.Плеханов и (независимо от него) Ф.Меринг вынуждены были признать, что: «Штирнер на свой лад проповедует классовую борьбу» (413; 396).

Сколь ни скромное место уделяет Макс Штирнер собственно социальным, экономическим и политическим вопросам, но все же он высказывает все основные анархические идеи: отрицание авторитетов и опеки над личностью, критика связи (и тождества) власти и собственности и мысль о том, что падение государства и падение эксплуатации возможно лишь как одновременный акт, мысль о свободной общественности («союзе эгоистов»), критика религии в любых ее формах, беспощадная критика государства, права,

государственной системы воспитания, цензуры, частной собственности, буржуазного либерализма, моногамной семьи, наконец, отрицание казарменного, государственного социализма. Все эти идеи присутствуют в книге Штирнера. Содержится в ней даже общая «программа» будущего переворота: сначала неимущие, «чернь» проводят «самооценку», осознают свои интересы и возможности, отказываются служить своим «господам» и верить в «святое», берут явочным порядком свои права, – отрицая цензуру, нарушая законы государства, объявляя забастовку, захватывая имущество богачей, а затем – на основе «взаимной платы», договариваются друг с другом и образуют «союз эгоистов»; приходят от внутреннего духовного «восстания», через «внешнюю» «революцию» и борьбу – к союзу, к ассоциации (см. например, 413; 258-260 и в других местах его труда).

Не ограничиваясь изложением общих принципов и абстрактным отрицанием, Штирнер на страницах «Единственного и его собственности» дает конкретную и беспощадную критику государства, как учреждения, враждебного личности и исключаящего ее. Приведем лишь несколько высказываний Штирнера на сей счет, отличающихся особенной глубиной, силой и выразительностью: *«Деятельность государства заключается в насилии; свое насилие оно называет «правом», насилие же каждой личности – «преступлением»* » (413; 184). «Таким образом, самостоятельное бытие государства утверждает мою несамостоятельность; его «самобытность», его организм требуют, чтобы моя натура не развивалась свободно, а перекраивалась по его мерке. Для того, чтобы оно могло самобытно развиваться, оно подрезает меня ножницами «культуры», оно дает мне воспитание и образование, соответствующее лишь его целям, а не моим, и оно поучает меня, например, уважать законы, воздерживаться от покушения на государственную (то есть частную) собственность, почитать божественную и земную верховность и т.д.» (413; 211).

«Ничего так не боится государство, как моей самооценки и ничего оно так не старается предотвратить, как всякую представляющуюся мне возможность *самооценивания* . Я – смертельный враг государства, у которого только одна альтернатива: оно или я» (413; 244).

Штирнер отлично видел как связь государства с буржуазией, связь рабства личности и рабства труда, так и то, что могильщиком государства и буржуазии может выступить рабочий класс. Государство «отрывает людей друг от друга, чтобы стать между ними как «дух». С рабочими, требующими повышения платы государство обращается, как с преступниками, как только они хотят насильно добиться повышения... Что же делать рабочим? Опирайтесь на самих себя и не спрашивать государство?» (413; 243-244). Развенчивая государственнические иллюзии «политических либералов» и социалистов-государственников, в другом месте книги Штирнер отвечает на данный вопрос. И эти его слова полностью опровергают все обвинения, предъявляемые Штирнеру, в мизантропии, созерцательности или «мелкобуржуазности»: «Но рабочий класс остается силой, враждебной государству, этому государству имущих, этому «буржуазному королевству»... Принцип рабочего класса – труд не *ценится* , его грабят, это – *военная* добыча имущих, его врагов. Рабочие имеют огромную силу в своих руках, и если бы они ее почувствовали и воспользовались ею, то ничто не могло бы устоять против них; стоило бы им только приостановить работу и все выработанное ими считать своим, пользуясь им для себя... Государство покоится на *рабстве труда* . Когда *труд* делается *свободным* , государство будет сокрушено» (413; 108-109).

Помимо блестящей и смелой критики государства – буржуазного и «социалистического», демократического и монархического, следует еще указать на критику Штирнером партийности. Партия, по его мнению, представляет собой маленькое «государство в государстве»; она вся пронизана духом авторитета и сакральности, подчинена

жесткой дисциплине, имеет свой «символ веры» и борется за власть. Естественно, личность в ней всегда отчуждена. Поэтому «Единственный», хотя и может *примыкать* к партии, пока его цель совпадает с ее целью, но он должен оставаться глубоко беспартийным и покидать партию, когда она начнет подавлять его, или их цели разойдутся (см.413; 223-225). Штирнер ищет способы и формы для того, чтобы объединить людей на иных, неотчужденных, не авторитарных принципах: «Я найду достаточно людей, которые *соединятся со мной* , не став под мои знамена» (413; 224).

Чрезвычайно высоко оценивая рассмотрение Штирнером проблемы взаимоотношений личности и общества, мы все же должны и здесь указать на некоторые глубокие противоречия во взглядах немецкого мыслителя. Главное из них – наличие в высказываниях Штирнера совершенно различных идей: то апология одной сильной личности (что позволяло трактовать его в ницшеанском духе – см., например, работы П.И.Новгородцева, Н.А.Бердяева и С.Л.Франка), то констатация гоббсовской «войны всех против всех» как естественного состояния общества (при желании это можно интерпретировать и как апологию буржуазной конкуренции (марксова трактовка), и как обоснование тирании (К.Фишер, Л.Фаббри), то симпатии Штирнера к пролетариям и изложенная выше «программа» духовно-социально-политического переворота, наконец, гармония «союза эгоистов». И это противоречие можно разрешить, если согласиться с анархистом Л.Фаббри: «единственный может быть свободен среди массы рабов только в том случае, если он – тиран» (413; 439).

Личное освобождение неизбежно связано с освобождением общественным. Штирнер же высказывается на этот счет неопределенно. Ясного осознания того факта, что рабство окружающих людей исключает свободу «Единственного» (если он не хочет и не может быть тираном), у него не было, как не было и однозначно выраженного стремления к господству и насилию над

другими личностями. Указанное противоречие в штирнеровском учении вызвано отчасти его метафизически абсолютизированным противопоставлением личности и общества, отчасти же его «философией жизни» с апологией силы и борьбы. Штирнер полемически восклицая, что «свобода народа – не моя свобода», а есть власть народа – надо «мной», заблуждался, и М.А.Бакунин убедительно показал, что, напротив, свобода личности невозможна без свободы других, без свободы народа, без свободы человечества.

Теперь попробуем разобраться: что же такое «союз эгоистов», «общение», «ассоциация», проповедуемые Штирнером и противопоставляемые им «обществу» и «государству». Макс Штирнер так определяет различия между «союзом» и «обществом»: «В союз ты вносишь всю свою мощь, свое состояние, и ты *проявляешь свою ценность*, в обществе же *утилизируют твою рабочую силу*. В союзе ты живешь эгоистично; в обществе «по-человечески», то есть религиозно, как «член тела господина твоего». Обществу ты обязан служить всем, что имеешь, ты его должник, ты одержим «социальным долгом»; союзом же ты пользуешься, и если ты, не зная ни долга, ни верности перед ним, увидишь, что не сможешь извлечь из него дальнейшей пользы, то ты выйдешь из него. Если общество – нечто большее, чем ты, то оно стоит *над тобой*; союз же только твое орудие или твой меч, которым ты обостряешь свою естественную силу и увеличиваешь ее. Союз существует для тебя и благодаря тебе, общество же, наоборот, существует и без тебя, а тобою оно пользуется для себя» (413; 301).

По мнению Штирнера, люди «сами придут к тому убеждению, что для того, чтобы лучше всего сохранить свое благо, нужно объединиться, то есть «пожертвовать частью своей свободы», но не ради блага всех, а ради собственного блага» (413; 297). Однако, подчеркивает немецкий анархист, если в «союзе» личность жертвует частью своей свободы, то «общество» и государство требуют от нее пожертвовать своей особенностью, своим своеобразием: «Глубокая

разница в том, ограничивается ли обществом моя свобода или моя собственность. В первом случае это – *ассоциация, соглашение, союз*, но если общество угрожает гибелью моей особенности, оно – *власть для себя*, *власть надо мною*, нечто недостижимое для меня ... конечно, союз представляет большую свободу – что, конечно, можно рассматривать как «новую свободу» – ибо благодаря ему исчезнет свойственное государству и обществу принуждение, но в нем будет еще достаточно несвободы и принуждения... Государство – враг и убийца *особенности*, союз же – оружие и сотрудник ее» (413; 295-296).

По Штирнеру, «союз» возникает, когда гибнет «общество», а «общество» возникает, когда «союз» отчуждается, застывает и вырождается: «Конечно, и из союза может возникнуть общество, но только так, как из мысли рождается навязчивая идея: это происходит тогда, когда мысль лишается энергии мышления, этого непрерывного уничтожения всех застывших мыслей. Если союз выкристаллизовался в общество, то он перестал быть ассоциацией, ибо ассоциация есть непрерывное соединение; он остановился в своем течении, выродился в нечто окаменелое, он мертв, как союз, труп союза или ассоциации, то есть он – общество, община» (413; 294). Наконец, принципиальную противоположность между «союзом» и «обществом» Штирнер иллюстрирует на следующем примере: «Разница только та, что тогда, действительно единичные личности будут *соединяться* одна с другой, в то время как раньше они были *связаны* друг с другом разными оковами. До совершеннолетия сына связывают с отцом семейные узы, а после него они могут сходиться друг с другом самостоятельно; до него они *принадлежали* к семейству (были «членами семьи»), а после него они соединяются как эгоисты: сыновность и отечество остаются, но ни сын, ни отец уже не связаны ими» (413; 128-129).

Приведенных высказываний достаточно, чтобы понять – что Штирнер понимал под «союзом» и что – под «обществом».

«Общество» – образование механическое, отчужденное, застывшее, мертвое, деспотическое. Оно связывает людей, угнетает их, оно – несвободное, доличностное образование: или бывшее до личности и навязанное ей извне, или выродившееся из союза в нечто самодостаточное и неизменное. «Общение», «союз эгоистов», «ассоциация» – напротив, есть образование живое, динамичное, добровольное, созданное и непрерывно обновляемое личностями, свободными в выходе из этого «союза». «Союз» противостоит «обществу», как жизнь, личность и свобода противостоят смерти, лицемерию, окостенению и несвободе. «Союз» служит личности, тогда как «общество» подчиняет личность себе и лишает ее суверенитета (не случайно Штирнер сравнивает «общество» с тюрьмой).

Для Штирнера важно: осознанно или неосознанно, добровольно или принудительно созданы данные институты, служат ли они личности или поработают ее. Штирнеровские «союзы» – не фикция, не выдумка, не конструкция мысли: они существовали всегда и существуют сегодня. Приводя примеры подобных «союзов», Штирнер указывает и на детей, объединившихся для игры, и на дружескую компанию (может быть, кружок «Свободных» был одним из прототипов «союза»?) и на союз рабочих, объединившихся для общей стачки, и на группу горожан, создающих кооперативную общественную хлебопекарню (вместо буржуазной конкуренции – см.413; 263), и на различные формы взаимодействия при выполнении «общественного труда», и на добровольный, осознанный динамичный договор, основанный на принципе взаимности (в духе Прудона). Сходные внешне институты и формы могут быть наполнены противоположным содержанием (см.вышеприведенный пример с взаимоотношениями отца и сына). Мы можем прокомментировать эту мысль еще одним примером – федерализм и централизм, как принципы общественной организации: при внешнем сходстве и единстве, в одном случае присутствует добровольное

единство суверенных и свободных личностей, общин и областей, в другом же случае – принудительное единство рабов государства.

Противопоставление «союза» и «общества» – одна из самых глубоких идей Штирнера. По его мысли, на смену централизованной и авторитарной организации общества с окостеневшими формами, должен прийти не хаос, но добровольный, живой и динамичный союз *личностей* – точно также, как каждая личность, проделав очистительно-разрушительную работу над собой, на месте навязанных мнений, пристрастий, взглядов и ценностей, должна свободно, добровольно и творчески выработать свои взгляды, ценности и цели – союз не «абсолютно свободный», но сохраняющий своеобразие личностей, свободный от опеки ⁶⁷, умножающий силы «эгоистов» и допускающий свободу выхода из него, как только он перестанет кого-либо устраивать или начнет подавлять чье-то своеобразие.

Штирнер не просто все «разрушает», но – «переворачивает» существующие отношения между личностью и обществом: на смену отчуждению, иерархии и авторитету приходит дух либертарности, царство индивидуальной свободы, своеобразия и творчества. Под «эгоизмом» обнаруживается осознание личностями своих потребностей и их удовлетворение; под «взаимной эксплуатацией» – сотрудничество «эгоистов» в общем деле; «самонаслаждение» предполагает любовь к людям, а идея всеобщей борьбы «единственных» конкретизируется Штирнером как призыв к беднякам восстать против эксплуататоров. Внешне грубая, эпатирующая, не всегда удачная фразеология порой скрывает от читателя ценные, конструктивные и созидательные идеи Штирнера.

Штирнер признает определенную относительную ценность общественных связей и институтов, но справедливо указывает на их

⁶⁷ «Конечно, нельзя ничего иметь против создания общин, но необходимо противиться восстановлению старого попечения, вообще того принципа, что нужно из нас что-либо сделать, христианина, подданного, свободного или «человека»» (413;230-231).

вторичную и служебную роль по отношению к личности: «Так как общество может принимать во внимание только общепользные или *человеческие* работы, то тот, кто исполняет *единственное*, не пользуется попечением общества и даже вмешательство общества может повредить ему. *Единственный может выработаться из общества, но не обществу выработать его* (здесь подчеркнуто нами – П.Р.). Поэтому необходимо, чтобы мы соединились для выполнения *человеческой* работы, иначе она, как при господстве конкуренции, отнимет у нас все наше время и все силы. В этом отношении может быть польза от коммунизма» (413; 256). Штирнер предлагает, отвергнув буржуазную конкуренцию, заменить ее договорными, кооперативными, ассоциационными отношениями. Здесь он вполне созвучен идеям либертарных социалистов XIX и XX веков. При этом союз опирается не на самопожертвование, не на самоотрицание личности, но, напротив, создается для ее самоутверждения.

Макс Штирнер специально останавливается на таком важном вопросе, как кардинальное изменение воспитания личности при переходе от «общества» к «союзу». Он делает это в своей статье от апреля 1842 года «Ложный принцип нашего воспитания или гуманизм и реализм», напечатанной в «Рейнской газете». Он мечтает о том времени, «когда все воспитание будет сведено к одной цели: личность» и обрушивается на современную систему образования, забивающую людям головы ненужным грузом знаний и ставящую своей целью «не силу оппозиции, а смирение, «полезных граждан», а не самостоятельных индивидуумов» (цит. по 205; 96) Штирнер высказывает здесь замечательные слова: «Когда знание будет не внушенное, а личность самостоятельно будет проявляться, когда будут культивироваться не только стремления к знанию, но и стремления к воле, когда ребенок будет учиться самому важному – самопознанию, тогда мы достигнем цели» (цит. по 205; 96).

В творчестве Штирнера ярко раскрывается одна из характерных

особенностей анархического мирозерцания: именно потому, что «союз эгоистов» – живой, подвижный, изменчивый, именно потому, что каждое «я» как личность – уникально, неповторимо, имеет свои «истины», «смыслы», «цели», «законы», – *невозможны* подробные рецепты, схемы и регламентации, как в отношении личности, так и в отношении «союза эгоистов», ибо нельзя вогнать жизнь в мертвую схему, в безличные правила. Можно лишь подвергнуть критике то, что давит и гнетет личность, и указать на возможные принципы ее свободного проявления и общения с другими – не более того. И Штирнер бесконечно далек от того, чтобы, подобно большинству социалистических авторов, «планировать» «будущий строй» и разрабатывать подробности пути, ведущего к нему: для него существует жизнь, критика и бесконечно ценные творческие личности, но не фетиши социальных моделей, схем, рецептов и, тем паче, партийных программ. Он ничего не гарантирует, не прожектирует (свобода непредсказуема!), не впадает в оптимизм, не верит в «конечный идеал», – и в этом оказывается намного глубже социалистических (в том числе, анархических) авторов XIX века, веривших в возможность «Царства Божия на земле» и во всемогущество науки и социальных реформ. Но Штирнер полагает, что за разрушением придет созидание, за рабством – освобождение, за духовной и материальной нищетой – всеобщее превращение в «собственников», за крушением гипноза «призраков» – всеобщее прозрение «единственных», а за крушением «общества» – появление «союза эгоистов». И «союз эгоистов» для Штирнера – не застывший идеал социалистов, но движение, жизнь, борьба – непредсказуемые в деталях (и Штирнер сознательно отказывается предсказывать: «что будет делать ребенок, достигший совершеннолетия») и – несовершенные – ибо останутся, в новых формах, и несвобода, и соперничество личностей.

Рассмотрев взгляды Штирнера на место личности в существующем «обществе» и в желаемом «союзе эгоистов», вернемся

к его учению о путях освобождения личности. Прекрасный знаток Великой Французской Революции, сочувствующий ее борьбе с феодализмом, но осуждающий якобинский деспотизм, террор, культ Государства и Гражданина, Штирнер подробно рассматривает вопрос о революциях. Симпатизируя революциям, но указывая на то, что до сих пор они сокрушали одни формы господства, чтобы создать новые, Штирнер упрекает их в недостаточной... революционности и противопоставляет политической и социальной «революции» – индивидуальное «восстание»: «До наших дней еще принцип революции остался при той же борьбе против *того* или *иного* существующего, то есть при *реформаторстве*. Но как бы много ни *исправляли*, как бы далеко ни шел «трезвый прогресс», всякий раз на место *старого* господина становился *новый господин*, и ниспровержение – только перестройка» (413; 103). В другом месте он поясняет свою мысль: «Нельзя рассматривать революцию и восстание как однозначущие понятия. Революция заключается в разрушении порядков существующей организации ... государства или общества, а поэтому она – *политическое и социальное деяние*; восстание же, хотя и ведет неизбежно к разрушению современного строя, но исходит не из него, а из недовольства людей собою ⁶⁸; оно – ...восстание единичных личностей, возвышение, не считающееся с учреждениями, которые возникнут, как результат. Революция имела целью новые *учреждения*, восстание приводит нас к тому, чтобы мы больше не позволяли *«устраивать»* нас, а сами себя устраивали, и не возлагает блестящих надежд на «институты». Восстание – не борьба против настоящего, ибо если оно произойдет, настоящий строй сам погибнет; оно – высвобождение моего «я» из подавляющего меня настоящего. Если я высвобождаюсь из настоящего, то оно мертво и начинает гнить...» (413; 304).

Несмотря на известную недооценку Штирнером роли

⁶⁸ Между прочим, в этом месте, проповедуемое им «восстание» Штирнер основывает на «недовольстве людей собою», тогда как в иных местах своей книги призывает людей принять и понять свое «совершенство».

«учреждений» в историческом процессе, мы полагаем, что его учение о восстании личности явилось таким же шагом вперед в разработке революционной теории, каким была разработка учения о социальной революции, в отличие от политического переворота, социалистами XIX века. Задолго до М.Ганди, Л.Толстого, А.Солженицына и многих иных мыслителей XX века, высказывавших мысли о важной роли личного принятия или неприятия существующего режима, об осуществлении явочным порядком своих прав, о примате духовного освобождения над социальным и политическим – Штирнер высказал эти мысли на страницах своей книги. При всех ее крайностях мысль об опоре революционера и бунтаря в *первую очередь* не на социальные институты и учреждения, а на самого себя – верная мысль. Сами по себе социальные и политические перевороты имеют, разумеется, огромное значение, но они не возникают и не приносят результатов, если им не предшествует то «недовольство людей самими собой», то осознание личностями самих себя, те индивидуальные «восстания», о которых писал Штирнер. Эти «бунты» в конечном счете – основа и причина, а социальные и политические революции – следствие. Революция так же ценна для Штирнера, как и свобода, но выше их он ставит «восстание» и «своеобразие» личности. Итак, «революцию» Штирнер понимает как движение реформаторское, в плоскости настоящего, за замену одних форм отчуждения и кумиров – другими, как движение социальное и политическое, делающее ставку на смену учреждений, как «внешний» процесс, каких много было и будет. Напротив, «восстание» Штирнер понимает как бунт против Системы в целом, против всех кумиров и всякого отчуждения, как движение личностное, «внутреннее», как некий прорыв и утверждение новых ценностей, которые неизбежно приведут к смерти старых ценностей (удачный пример: христианство, похоронившее языческий мир). Штирнер не против революции, но он против культа революции; для него она недостаточна, тогда как «восстание» повлечет за собой, как одно из следствий, социальную и политическую революцию и

крушение старого мира: лишенное плоти и крови, поддержки личностей, их веры и служения, одряхлевшее здание современности рухнет, ибо оно основано все же на личностях, и без них не может существовать.

Однако, признавая первостепенное значение «восстания личности», Штирнер реалистично понимал необходимость социальной борьбы, подобно тому, как, отдавая приоритет «внутренней свободе» «Единственного», не забывал и о «внешней свободе». Это признавал даже такой предвзятый критик Штирнера, как Г.В.Плеханов: «неоспоримая заслуга Штирнера заключается в том, что он открыто и энергично вступил в борьбу с той кисло-сладкой сентиментальностью *буржуазных реформистов* и многих *социалистов-утопистов*, которая учит, что *освобождение* пролетариата будет результатом «добродетельного образа действий» «отдающихся» делу людей различных классов и, главным образом, класса имущих» (413; 381).

Штирнер понимает: сила насильника проистекает из слабости раба, богатство буржуа – из робости пролетария, святость кумиров – из слепоты и покорности верующего. «Словом, вопрос о собственности не может быть мирно разрешен, как мечтают социалисты и даже коммунисты. Он разрешится только войной всех против всех. Бедняки только тогда сделаются свободными и собственниками, когда они восстанут, поднимутся. Сколько бы им ни дарили, они захотят большего, ибо они хотят, чтобы наконец им ничего *не дарили*. Спросите вы, что же будет, когда неимущие воспрянут? Какое произойдет тогда соглашение? Это то же самое, что потребовать от меня составления гороскопа ребенку. Что сделает раб, когда он разобьет наконец оковы? Это мы – увидим!» (413; 248). «Если люди дойдут до того, что потеряют уважение к собственности, то всякий будет ее иметь: рабы сделаются свободными, когда они перестанут уважать в господине господина. Средства же единичных личностей будут умножаться посредством *союзов*, и эти союзы будут

охранять собственность... Все попытки осчастливить чернь, все братские лобзанья, вызванные любовью, ни к чему не приводят. Только эгоизм может помочь черни, и эту помощь она должна сама себе оказать, и она ее окажет. Нужно только, чтобы она не поддавалась страху, – тогда сила за нею» (413; 246-247). Можно ли яснее и выразительнее, чем в приведенных высказываниях Макса Штирнера, высказать мысль о необходимости борьбы, стачек, экспроприаций, как единственного пути освобождения «черни»?

Вновь и вновь повторяет немецкий анархист: свободу и право не получить как милостыню свыше, не обосновать их «святостью» перед лицом врагов свободы – их можно лишь завоевать в борьбе, противопоставляя врагу – волю и силу. Приводя ряд исторических примеров, Штирнер выражает свое горячее сочувствие не к тиранам и богачам, но к революционерам и бунтарям: не к Нерону, Коцебу и Людовику XVI, но к восставшим против Нерона римлянам, Карлу Занду – убийце Коцебу и к французским революционерам.

Мы можем добавить: чтобы «правда» и «свобода» утвердились, они нуждаются в личностях, в их *воле, силе, жизни* (и личности не должны служить «правде» и «свободе» как мертвым, застывшим абстракциям). Но и воля, жизнь, сила личности – без «смысла, свободы, правды», без содержания и идеалов – бесцельны и пусты. «Политические либералы», с которыми полемизирует Штирнер, – лицемерные моралисты (лицемерие и бессильный морализм обычно взаимосвязаны) – выпячивают одну сторону дела: они думают, что (безжизненный) Смысл, (абстрактная) идея Права, (бессильная) Правда – без борьбы, без крови, без усилий и жертв (с их стороны), «победят», – а они могут лишь указывать на их «святость», бессильно и униженно просить, причитать и ворчать. Сам же Штирнер, споря с ними, утверждает, что *только* воля, сила, борьба решают, кто прав, тогда как понятия о «злом и добром», о «правом и неправом» бессмысленны. И в этом вопросе мы отмечаем у Штирнера полемическую односторонность и противоречивость.

И все же последовательное проведение реалистической мысли о неразрывной связи силы и права – одна из заслуг Штирнера. Мыслители, бывшие до него и не уделявшие личности должного внимания и места, верили в надличностные силы, творящие историю (Общество, Бог, Право, Мировая Идея), могли верить во внешнее, извне приходящее освобождение человека, в возможность получения личностью прав «сверху», в филантропию буржуа, в защиту прав граждан государством, в благоую миссию социальных институтов и коллективов. И только на штирнеровской вере в личность как в главного творца истории, основана идея самоосвобождения, самодобывания прав: за меня меня никто не освободит. То, что дается личности извне, легко может быть и отобрано назад. Пожалованное право – не право; всякое право основывается на балансе сил и на борьбе сил, – таково открытие, сделанное Максом Штирнером, горячо восставшим против всех патерналистских иллюзий.

Идея обретения личностью своих прав в борьбе, самоосвобождения и самообретения – пожалуй, центральная идея книги Штирнера. Но эта мысль не всегда доводится им до логического завершения. Так, он заявляет: «Право всех (например, право есть) – право каждого в отдельности. Пусть каждый охраняет это право для себя, и тогда все будут им пользоваться, но нечего каждому заботиться о всех и яростно отстаивать это право всех» (413; 175). Здесь явное противоречие: Штирнер не хочет ни провозглашать «законов джунглей», по которым все пожирают всех, ни – гуманистической идеи всеобщности освобождения и равноправия (эта идея кажется ему абстрактным морализаторством) и оказывается посередине между этими двумя позициями. Но, если нет иных критериев «правоты», кроме силы, почему сам Штирнер всегда оказывается на стороне народа, «черни», бедняков, пролетариев и – против силы государства и буржуазии? На этот вопрос Штирнер не отвечает.

«Но кто поручится, что это свободное творчество жизни не

повторит известных нам опытов прошлого? Безусловная свобода личности включает в себя всякие возможности, в том числе и отрицание свободы. Полный рост жизненных сил может принести расцвет одним и рабство другим. Если все освобождено, то почему окажется связанным зло?» – спрашивает П.И.Новгородцев, возражая анархистам (413; 533). Если другие социалисты и анархисты однозначно оптимистически отвечали на поставленные Новгородцевым вопросы (если вообще задавались ими), то Штирнер далек от безоглядного оптимизма, равно как и от веры в Прогресс или в «конечный идеал» (хотя и он не чужд, как гегельянец, определенного прогрессизма – вспомним его схему: древние-новые-эгоист; ребенок-юноша-зрелый муж). Не веря в спасительность одних только *социальных* перемен и не разделяя веры социалистов в социумы и «учреждения», как в творческое и всегда благотворное начало, Штирнер лишен иллюзий своего века, проникнутого верой в прогресс науки, общества и человека.

Подводя итоги рассмотрению взаимоотношений личности и общества в учении Штирнера, повторим, что он последовательно проводит мысль о том, что – личность – часть общества, личность причастна социуму, но она не сводится к обществу и никогда не может раствориться в нем полностью, она имеет свое собственное значение и достоинство: «единичная личность не переносит того, чтобы ее принимали *за часть*, за простую часть общества, ибо она *больше*, чем только «часть», единичность Я отбрасывает это ограниченное понимание» (413; 253).

Штирнер выступает за общественные преобразования, но подчеркивает, что «всякое общество до тех пор не может обновиться, пока остаются прежними, совершенно не изменившимися те, из которых оно составляется» (413; 157). И, указывая на реальные социально-экономические интересы, связывающие буржуазию и государство и превращающие рабочих в противников существующего порядка вещей, Штирнер не останавливается на этом

и дополняет идею социальной и политической революции идеей личностного «восстания». Он справедливо (хотя и несколько утрировано) указывает на то, что только личность является первичным и вполне реальным субъектом и творцом общественной жизни, что любая социальная организация – лишь форма, нечто вторичное и, как таковое, не может автоматически гарантировать свободу и своеобразие личности, тогда как свободная личность, напротив, неизбежно будет стремиться (в числе прочего) к свободным формам общения. Метафизически разрывая связь между личностью и «учреждениями», Штирнер, однако, справедливо выступает против преувеличения роли социальных институтов. До Штирнера же мыслители, напротив, полагали, что личность – нечто случайное и несущественное, что «свобода народа», «свобода человечества» автоматически гарантируют и свободу личности. Штирнер убедительно показал, что это не так. Да, личность связана с обществом, но все же не это делает ее личностью – единственной и самобытной – повторяет немецкий мыслитель: «Комичен тот, кто «похваляется» заслугами членов своего рода, семьи, нации и т.д., которые, действительно, много сделали, но ослеплен и тот, кто хочет быть только «человеком». Никто из них не видит своей ценности в *исключительности*, видит ее только в связи или в «узах», связывающих его с другими, в кровных узах, национальных, человеческих и т.д.» (413; 231). Штирнер, впрочем, признает, что личность «вырабатывается из общества», и достоинство социализма заключается в том, что он обеспечивает личности необходимый материальный минимум (тогда как в буржуазном обществе борьба за этот минимум отнимает у личности все силы). Получив необходимое материальное обеспечение, личность уже начинает утверждать саму себя. Честная, оригинальная и глубокая постановка вопросов о соотношении «силы» и «права», «свободы внутренней» и «свободы внешней», «восстания» и «революции», «свободы» и «своеобразия», «общества» и «союза» – как мы показали, также относится к числу достижений философии Штирнера, позволивших ему открыть новые

пути в рассмотрении проблем взаимоотношений личности и общества.

Итак, личность – центр, основа, творец общественной жизни, тогда как Общество, Нация, Государство – созданы творчеством личностей: они вторичны, не обладают творческим началом и самоценным значением. В нынешнем своем деспотическом, окаменевшем виде они должны быть разрушены и заменены «ассоциациями», «союзами эгоистов» – таков общий вывод Штирнера о проблеме взаимоотношений личности и общества.

Учение Макса Штирнера о личности и анархическая традиция

Прежде, чем рассмотреть, какое место философия Макса Штирнера занимает в истории анархической мысли, мы не можем обойти вниманием вопрос о соотношении учений Штирнера и Ф.Ницше. Дело в том, что многие авторы (в том числе, Н.К.Михайловский и П.И.Новгородцев, Э.Фромм и А.Камю) были склонны видеть в Штирнере – предшественника Ницше и сближать их учения. Вульгарные ницшеанцы и вульгарные штирнерианцы начала XX века зачастую смешивали учения Ницше и Штирнера, выхолащивая их содержание. (Подробный разбор этого вопроса см. в 92; 399-421, а также в интересной работе А.Леви (413; 475-478)). Этой точки зрения придерживаются и многие современные авторы.

Как убедительно доказали Б.В.Гиммельфарб и М.Л.Гохшиллер (см.92; 399-409), Ф.Ницше, несомненно, читал книгу Штирнера и кое-что позаимствовал из нее. И все же мы полагаем в высшей степени неверным сближение учений Штирнера и Ницше. Зачастую их толкуют превратно, объединяя под общим названием: «индивидуализм» или «анархизм» и полагая, что то, что Штирнер выразил как философ и критик, то Ницше выразил как художник и поэт. По нашему мнению, то главное, что сближает Штирнера и

Ницше – это даже не общая для них критика морали, государства, религии и идеологических фетишей, но – «философия жизни», попытка дойти до оснований человеческой жизни, коренящихся не в мысли, а в жизненной стихии, указание на решающую роль иррационального, биологического, природного фактора и, соответственно, на роль воли и силы, развенчание и десакрализация фантомов мысли и идеологии. В этом заключается их глубинное сходство. Но различие, пожалуй, еще глубже и серьезнее. Если учение Штирнера глубоко антропоцентрично и критично по своему пафосу, в центре его находится личность и проповедуется освобождение всех личностей, наслаждение жизнью, принятие личностью себя как «совершенной», то философия Ницше стремится к «переоценке ценностей», к подчинению личности неким надличностным целям («родовым», природным), к преодолению человека в сверхчеловеке, культивирует «волю к власти» и, будучи глубоко иерархичной, приходит к проповеди аристократии и кастовой системы. Таким образом, хотя взгляды Штирнера и Ницше имеют много общего, но их ни в коей мере нельзя считать выразителями одного мировоззрения, а Штирнера – «предшественником» Ницше на ниве индивидуализма.

Для Ницше субъект истории – биологичен: человечество, как животный вид, раса и т.д., тогда как для Штирнера субъект истории – личность. Штирнер стремится избавить общество от послушания и повиновения, а Ницше хочет их узаконить и упорядочить. Штирнер не стремится заменить «иерархию Духа» иной иерархией – но «союзом эгоистов», он сочувствует борьбе рабочих за свои права, тогда как Ницше конструирует новую иерархию – с рабами и господами, а о социальной и политической борьбе своего века отзывается с презрением и ненавистью. Если, как мы показали выше, Штирнер и не всегда последователен в своей проповеди освобождения людей, то зато Ницше – весьма последовательный противник идей всякого «освобождения»! Поэтому следует

отвергнуть распространенное мнение о Штирнере, как «ницшеанце».

Здесь следует упомянуть о том недоразумении, по которому некоторые авторы (особенно из числа консервативных или христианских мыслителей) зачастую относят Ницше к числу «анархистов», ссылаясь на его беспощадную критику существующего общества и государства. Однако это мнение представляет собой еще большее недоразумение, чем даже объединение учений Ницше и Штирнера в «одно мировоззрение». Ибо по своим глубинным мировоззренческим основаниям Фридрих Ницше – совершенно противоположен анархизму. Во-первых, он – антиперсоналист: не личность, не человек, а сверхчеловек и совершенствование «рода», как биологического целого, является его целью. Во-вторых, Ницше – принципиальный антисоциалист, выступающий против равенства людей, убежденный элитарный, кастовый мыслитель, философствующий в иерархических категориях и обосновывающий необходимость рабства для одних и всевластия – для других. Наконец, ко всем современным ему анархистам Ницше (совершенно логично, если исходить из основ его мировоззрения) относился с горячей враждебностью, видя в них апофеоз процесса разложения основ современного общества и крайнее торжество ненавистных ему идей «черни» – идей свободы и равенства. Таким образом, внешнее сходство ницшеанской критики государства, религии, общества и морали с анархической критикой, а также определенное родство «философии жизни» у Ницше и у некоторых теоретиков анархизма (Штирнер, Бакунин, Боровой) не должно нас обманывать: Ницше, отрицающий обе глубокие мировоззренческие основы анархизма: индивидуализм и социализм и стремящийся к «аристократии духа» (а не к освобождению личности и общества) совершенно не может быть признан анархистом (см., например, его пассажи, направленные против анархизма, в работах Ницше «Антихристианин» и «По ту сторону добра и зла» – 262; 83-85 и 264; 189-190, 233-234).

Разобрав вопрос о соотношении взглядов Ницше и Штирнера,

мы, наконец, можем перейти к рассмотрению места учения Штирнера в анархической традиции. При рассмотрении взглядов Штирнера на личность мы указали на такое огромное количество двусмысленностей, неясностей и противоречий в философии Штирнера, что нас не должно удивлять обилие и разнообразие трактовок и оценок этой философии. Ярким примером этому является то, как различные авторы рассматривали вопрос о соотношении философии Штирнера и анархизма. «Отцом анархизма» в 1880-ые годы Штирнера провозгласили социал-демократы марксисты: сначала Ф.Энгельс, а вслед за ним Э.Бернштейн, Ф.Меринг и Г.В.Плеханов. По их мнению, Штирнер, несомненно, был наиболее последовательным и типичным анархистом (при этом Бернштейн и Энгельс целиком отвергают взгляды Штирнера, тогда как Плеханов, Меринг и Адлер признают за ним большие заслуги). К этой точке зрения тотчас присоединились как буржуазно-либеральные авторы (например, Р.Штаммлер или Г.Цоколи, который, безо всяких на то оснований утверждал, что: «в преступном индивидуализме Штирнера все агитаторы анархизма находили золотосный рудник для своих аргументаций» (92; 361)), так и русские христианские писатели: Н.А.Бердяев, П.И.Новгородцев, С.Л.Франк, Б.П.Вышеславцев. Все они считали Штирнера наиболее последовательным и радикальным анархистом (хотя Н.А.Бердяев, например, признавал, что «почему-то» Штирнер «не пользовался» у анархистов «достаточной популярностью» – 34; 58). В общем, для врагов анархизма – будь то марксистские или буржуазно-либеральные, или христианские авторы – несомненна «анархичность» Штирнера, который является для них наиболее «типичной» и «одиозной» фигурой в анархизме.

Штирнерианцы-анархисты начала XX века истолковывали Штирнера в ницшеанском, буржуазно-индивидуалистическом духе.
69 Отношение подавляющего большинства анархистов – социалистов

⁶⁹ Такие эпигоны Штирнера – «анархо-индивидуалисты», как Дж.Маккай в Германии, О.Виконт в России, итальянские и французские штирнерианцы, преимущественно из числа литературно-художественной богемы, позаимствовали у Штирнера в основном идеи, близкие к «ницшеанству»: культ силы и «эгоизм в обыкновенном

к Штирнеру было либо весьма прохладным, либо негативным. Некоторые из них, как М.Неттлау или Ф.Домела-Ньювенгаус, относились к Штирнеру сдержанно-одобрительно, или же, как П.А.Кропоткин, сдержанно-негативно: не «отлучая» Штирнера от анархизма, но предпочитая упомянуть о нем «скороговоркой», очень кратко (есть-де, и такие анархисты, нам они не очень близки, но мы должны о них упомянуть, справедливости ради).⁷⁰ Наконец, другие анархо-коммунисты вообще не считали Штирнера анархистом и чрезвычайно негативно оценивали его философию. Наиболее подробно, последовательно и аргументированно эту точку зрения выразил в своей статье «Индивидуализм Штирнера и течение анархизма» итальянский анархист Луиджи Фаббри (см.413; 438-441). Однако, надо отметить, что в этой статье он, на самом деле, критикует преимущественно эпигонов и вульгаризаторов Штирнера, а не его самого.

Таковы различные мнения о соотношении философии Штирнера и анархического мировоззрения. Итак: является ли Штирнер наиболее последовательным, ярким и типичным анархистом, как утверждали марксистские и христианские авторы, или же не имеет вообще никакого отношения к анархизму, как полагали сами многие анархисты? На наш взгляд – ни то и ни другое!

Вопрос о том, правомерно ли относить Штирнера к анархической традиции, принципиален потому, что за ним стоит другой, более общий вопрос – о соотношении анархизма и индивидуализма, о философских основах того и другого. Разделяя мнение Л.С.Мамута о том, что «индивидуализм... входит в коренные мировоззренческие

смысле». В свою очередь, социалистические авторы, критикуя их, несправедливо обрушивали свою критику и на самого Штирнера. (Примеры буржуазно-ницшеанского карикатурного истолкования Штирнера см. – 92; 315-331, 508-511).

⁷⁰ Подробную сводку высказываний анархических авторов о Штирнере – см.92; 502-515. Что касается М.А.Бакунина, то, хотя он и был знаком с книгой Штирнера, но почти не упоминает о нем. П.А.Кропоткин, посвятивший Штирнеру несколько страниц в «Современной науке и анархии» (см.413; 502-503), не увидел и не понял того ценного, что содержится в учении Штирнера и объявил его философию «пережитком прошедших времен».

устой анархизма» (209; 192), мы полагаем, что, хотя Штирнера и можно (и нужно!) отнести к анархизму, вопреки мнению некоторых ортодоксов анархического коммунизма, но, тем не менее, он не является «наиболее последовательным, типичным и ярким представителем анархизма».

На наш взгляд, анархизм не тождественен индивидуализму (скорее, это «пересекающиеся», но не совпадающие «множества»), однако индивидуализм является одним из глубинных оснований, «китов» анархизма. Мы полагаем, что Макс Штирнер является анархистом, потому что:

– он в глубоком смысле слова *не* является антигуманистом и *не* является антисоциалистом; – он, как и другие анархисты, выполняет огромную негативную, критическую, освобождающую работу, высказывает многие чисто-анархические мысли (отрицание идеи опеки, отрицание государства, права, мысль о связи власти и эксплуатации и т.д.), выступает против всего, что подавляет личность, за свободное общежитие («союз эгоистов»), основанное на договоре;

– ценности, вдохновлявшие Штирнера: личность и свобода – ценности анархические;

– стиль и метод мышления Штирнера (адогматизм, не-системность) – анархические.

Но Штирнер остается в стороне от главного течения анархизма, на его крайнем крыле, олицетворяя собой его индивидуалистическое начало, ибо он:

– не оставил своей «школы», движения; многие анархисты не считали его «своим», но относились к нему прохладно или даже враждебно, – и не случайно, так как

– Штирнер по существу своего учения балансирует на грани отрицания общества, социального, морали, на грани отрицания гуманизма – он двусмысленен и противоречив и стоит здесь на самой

«границе» анархического мировоззрения – поскольку идеи гуманизма и свободного общества – второй «кит», второе глубинное основание анархизма. На противоположном крайнем крыле анархической мысли находятся П.А.Кропоткин и В.Годвин, которые, напротив, почти забывают об индивиде, говорят о личности декларативно и бегло (как Штирнер бегло и декларативно говорит об обществе и о «союзе эгоистов»), но за этими классиками анархизма стоит массовое движение; у них имеются разработанные теоретические системы.

В общем, Штирнер, будучи очень противоречивым и неоднозначным мыслителем, ни в коей мере не является «самым последовательным анархистом», – в нем действительно наиболее последовательно выразилось *одно* из *двух* стремлений, воодушевляющих анархическое мировоззрение, а именно – индивидуализм, самоутверждение личности, радикальный протест против любых оков, ее гнетущих, против любой опеки над ней. Но второе – социалистически-общественное – стремление, второй «кит» анархизма, напротив, выражен у Штирнера очень ущербно, слабо, противоречиво, эпизодически – то в виде идеи «союза эгоистов», то в призыве к рабочим добывать в борьбе свои права. Индивидуалистическое начало в анархизме, ярче всего выраженное Максом Штирнером, и социалистическое начало в анархизме, ярче всего выраженное Петром Кропоткиным – два полюса, два крыла, две половины одного целого: как свобода и равенство, личность и общество, рационализм и иррационализм. Недостатки учения Штирнера есть продолжение его достоинств и, наоборот, глубина и оригинальность его индивидуалистических идей непосредственно связаны с их односторонностью и ущербностью. Но, на наш взгляд, односторонности и слабости Штирнера в его учении о личности, преодолимы – и уже сам мыслитель указывает на путь их преодоления – тогда как его вдохновенные и оригинальные мысли имеют непреходящее значение.

Итак, Штирнер – анархист, но отнюдь не самый «типичный» или

«последовательный». Поскольку анархическая мысль и анархическое мироощущение не имеет своего Святого Писания, жесткой системы, догматики, – но лишь: общие ориентиры и ценности, общую ценностно-психологическую и идейно-критическую устремленность, то в океане анархической мысли Макс Штирнер представляет собой хотя и выдающееся явление, но не единственное; хотя и занимает важное место, но не «главенствующее»; он – один из нескольких крупнейших представителей и выразителей анархического мирозерцания – не больше и не меньше.

Оценивая в целом учение Штирнера о личности, мы должны, отметив все противоречия и полемические крайности ⁷¹, содержащиеся в этом учении (и сами себя опровергающие), указать еще раз на его главную заслугу. На наш взгляд, эта заслуга заключается в том, что, в эпоху господства в философии рационализма, прогрессизма, объективизма, культа «общих понятий» и надличностных образований, Макс Штирнер был первым и наиболее последовательным мыслителем, поставившим в центр своего учения личность – личность живую, единственную, единую (материально-телесную), уникальную, – указавшим на ее принципиальную несводимость ко всем ее «ролям» и проявлениям, на глубокое качественное различие между личностью и обществом, личностью и ее содержанием, личностью и объективированно-отчужденными продуктами ее деятельности, призвавшим эту личность отвергнуть все надличностные фетиши, идеологические фантомы и деспотические учреждения, осознать свои истинные интересы и, не веря в добрую волю власти, буржуазии,

⁷¹ Основные из этих недостатков Штирнера: элементы спекулятивности и метафизичности у него, недооценка социально-экономических и духовных факторов, метафизическое абсолютизирование противоположности между личностью и человечеством, содержанием личности и самой личностью; культ силы и элементы конформизма в этике. Очевидна внутренняя самопротиворечивость гиперсубъективизма, сверхиндивидуализма:

- Если есть *только* моя воля, – нет морали, добра, зла, торжествуют аморализм и релятивизм.
- Если есть *только* мое познание – солипсизм, нет других людей, нет мышления, общения, языка.
- Если есть *только* моя свобода – свобода исключается, наступает тирания.
- Если личность – *абсолютный* хозяин своего содержания, то она – пуста и бессодержательна.

социальных институтов и т.п., полагаясь на свои силы и соединяясь с другими «единственными» личностями, начать борьбу за свое освобождение. В этом призыве к «восстанию личности», которое должно произойти одновременно с социальной и политической революцией, на наш взгляд – заключается основное значение штирнеровского учения о личности.

Максу Штирнеру было дано первым выразить великую и святую истину – истину осознавшей себя личности, заявившей о своих правах, и в своей книге он вновь и вновь вдохновенно повторяет эту истину. Но в те же 40-ые годы XIX века, когда появилась на свет книга Штирнера, П.Ж.Прудон заявляет в своих работах о другой истине: истине общества, стремящегося освободиться от деспотических оков, об истине безгосударственного, анархического социализма.

Глава II

Личность в учениях крупнейших анархистских мыслителей второй половины XIX – начала XX века.

§ 1. Философия равновесия и взаимности (проблема личности в учении П.Ж.Прудона)

*... Великий иконоборец испугался
освобожденной личности*

*человека, потому что, освободив ее
отвлеченно,*

*он впал снова в метафизику, придал ей
небывалую волю,*

*не сладил с нею и повел на заклатие богу
бесчеловечному,*

*холодному богу справедливости, богу
равновесия, тишины,*

*покою, богу браминов, ищущих потерять все
личное и распуститься,*

опочить в бесконечном мире ничтожества.

На пустом алтаре поставлены весы. (...)

*«Свободная» личность у него часовой и
рабочий без выслуги,*

*она несет службу и должна стоять на
карауле до смены смертью,*

*она должна морить в себе все
лично–страстное, все внешнее долгу,*

*потому что она – не она, ее смысл, ее
сущность вне ее, она –*

*орган справедливости, она предназначена,
как дева Мария,*

*носить в мучениях идею и водворять ее на
свет...*

**А.И.Герцен о П.Ж.Прудоне «Былое и
думы»**

Пьер Жозеф Прудон, его личность и место в истории анархизма

Пьер Жозеф Прудон (1809-1865) – фигура сложная, неоднозначная, но, несомненно, выдающаяся и замечательная. Такой авторитетный и знающий свидетель, как А.И.Герцен, с восхищением пишет в своих воспоминаниях о «неукротимом гладиаторе, упрямом

безансонском мужике» – крупном мыслителе, отважном полемисте, негибавом и пронизательном критике, подлинно свободном и честном аналитике, ставящем горький диагноз современной эпохе. Герцен признает, что «я был многим обязан Прудону в моем развитии» (85, Т.6, 179), называет его «действительным главой революционного принципа во Франции» (цит.по 420; 303) и «одним из величайших мыслителей нашего века» (85; Т.6; 189).

Сын крестьянина из Безансона, ставшего рабочим, самоучка и «самородок», сам всю жизнь прошедший в тяжелом и неустанном физическом труде и крайней бедности, работавший прислугой в гостинице, наборщиком в типографии, приказчиком, секретарем, редактором, Пьер Жозеф Прудон был одним из немногих вождей социализма XIX века, которые, говоря о благе народных масс, сами принадлежали не к господствующим классам, но были непосредственными представителями и выразителями интересов трудового народа.

Прудон прожил бурную жизнь, наполненную надеждами и разочарованиями, лишениями и борьбой. Самостоятельно изучив ряд языков (древнегреческий, древнееврейский, латынь), ознакомившись с новейшими достижениями философии, социальных и экономических наук, Прудон становится известным после выхода в 1840 году его книги «Что такое собственность?», до 1848 года занимается наукой и публицистикой, с 1848 года активно участвует в общественном движении, издает газеты «Народ», «Голос народа» и «Представитель народа», избирается депутатом в Национальное собрание, организует Народный Банк, проводит три года в тюрьме за отважную критику властей, затем вновь подвергается гонениям, оказывается в эмиграции (в Бельгии) и непрерывно публикует новые и новые работы.

Только книг (не говоря о статьях) Прудон написал почти четыре десятка, и наиболее значительные среди них: «Что такое собственность?» (1840), «Система экономических противоречий или

философия нищеты» (в двух томах – 1846), «Решение социального вопроса» (1848), «Исповедь революционера» (1849), «Общая идея революции в XIX веке» (1851), «О справедливости в революции и церкви» (в трех томах – 1858), «Война и мир» (в двух томах – 1861), «О федеративном принципе» (1863), «О политических способностях рабочих классов» (1865).⁷² Таковы основные вехи биографии французского мыслителя и революционера.

Скажем несколько слов о его личности. Как человек, Прудон был весьма противоречив, сочетая, казалось бы, несочетаемые качества. Личная скромность, аскетизм и непритязательность совмещаются у него с некоторым тщеславием и наивно-мессианской самоуверенностью; безупречная честность в частной жизни, смелость и принципиальность в отстаивании самых главных для него идей совмещаются с реформизмом средств; наконец, верный и сердечный друг и заботливый отец уживаются в нем с патриархальным мужем-деспотом, человеком, не знающим чувства любви и презирающим его. «Передовой консерватор», «реформистский революционер», «оптимистический пессимист» – таким предстает перед нами Прудон в своей жизни и в своих сочинениях.

Будучи лично непрактичным человеком, он, однако, разработал много конкретных и вполне приложимых к жизни социальных и экономических проектов (как, впрочем, немало и утопических). Рассудочный, ригористичный, честный, склонный к морализму и – обладающий *«очень широкой совестью»*, по определению его товарища, известного французского социалиста Пьера Леру (89; 154), – Прудон сам так определил характер своей деятельности: «непоколебимость принципов, постоянные сделки с людьми и обстоятельствами» (цит. по 366; 21). Порой «непоколебимость

⁷² Последняя работа издана на русском языке в переводе Н.К.Михайловского под названием «Французская демократия». Вообще, подавляющая часть книг П.Ж.Прудона на русском языке не публиковалась. К сожалению, на русском языке по сей день не изданы ни главное экономическое произведение Прудона – «Система экономических противоречий» (хотя его критика Марксом в «Нищете философии» издавалась в СССР несчетное число раз), ни главное философское произведение – «О справедливости в революции и церкви».

принципов» доводила его до мессианства и догматизма, а «сделки с людьми и обстоятельствами» были довольно сомнительными и ошибочными. Так, в июне 1848 года, во время восстания в Париже, он, будучи депутатом, проявил бездействие, о чем впоследствии горько сожалел: «Память июньских событий будет тяготеть вечным угрызением на моей совести... Парламентская чепуха, в которой мне пришлось жить, лишила меня всякого понимания» – признавался он в «Исповеди революционера» (цит. по 89; 172-173). (Впрочем, он искупил свою невольную вину очень скоро – выступив 31 июля в Национальном Собрании с гневным разоблачением буржуазии, устроившей июньскую бойню). Позднее он занимал ошибочную позицию в отношении президентских выборов, питал первоначально иллюзии в отношении «социалистичности» режима Луи Бонапарта, порой проявлял чрезмерную лояльность и законопослушность в отношении властей (например, сидя в тюрьме, писал «покаянные» письма префекту полиции), в некоторых произведениях пытался представить свои взгляды более или менее «благонамеренными» и приемлемыми для власти, допускал иные существенные промахи и ошибки в общественной деятельности – многие из которых впоследствии были им осознаны и исправлены.

Не всегда, оказываясь в гуще реальной политики, Прудон был достаточно стоек и принципиален: порой его подводила политическая наивность, порой – рационалистический фатализм – долгое время он был склонен искать «поступь прогресса» в любых действиях народа, а народ: то единодушно поддерживал на плебисците империю Наполеона III, то давал обмануть себя буржуазно-либеральной оппозиции ... В конце жизни Прудон понял, что свободолюбивая личность должна следовать себе, должна быть верна своим убеждениям, независимо от фатализма истории и колебаний настроения массы. И поистине возвышенно-трагически звучат слова, написанные мыслителем незадолго до смерти: «Мы умрем при нашей

задаче, прежде чем взойдет заря, о которой мы мечтали. Пусть так. Мы пойдем вперед без надежды и даже против надежды. Мы останемся верны нашему прошедшему, нашей политической религии, нам самим. Мы будем помышлять о наших братьях, умерших в изгнании, в тюрьмах и на баррикадах...» 314; 157). Это – не пустые слова в устах человека, который предпочел жизни карьериста или «академического» ученого жизнь борца и представителя народа, жизнь, полную материальных лишений, судов, заключений в тюрьме и эмиграций, жизнь человека, всегда плывущего против течения, говорящего горькую правду, а потому ненавистного как буржуазным республиканцам – якобинцам и социалистам-государственникам, видевшим в нем «агента властей», так и буржуазии и чиновникам, для которых он был революционером и бунтарем.

При всех ошибках и заблуждениях, компромиссах и уступках, Прудон лишь изменял детали и обоснование своих взглядов (ведь менялась сама действительность), но его основные убеждения были неизменны и лишь закалялись в борьбе. Русский биограф Прудона, «легальный марксист» и видный теоретик кооперации, М.И.Туган-Барановский пишет о нем: «Он мог противоречить себе в частностях и в вопросах, не имевших для него важного значения, но всегда стремился к одной и той же цели и всегда оставался горячим защитником интересов трудовой массы, из которой сам вышел» (366; 30).

В книгах и статьях Прудона – искренность и горечь, человеческие и страстные слова в защиту трудового народа, представителем и выразителем которого он был всю свою жизнь.

Первоначально, в 40-ые годы XIX века, Прудон стремился (благородно, но наивно, исходя из гуманных и нравственных соображений) к примирению соперничающих классов, к мирному разрешению конфликтов; но когда эти конфликты обострялись, когда происходили революционные потрясения, для него не было вопроса – на чьей стороне быть: конечно, вместе с трудящимися, с рабочими и

крестьянами, с революционерами – против буржуазии и чиновничества, против деспотизма и государственничества в любых одеяниях: конституционной монархии Луи Филиппа, бонапартистской диктатуры, якобинской республики или государственного социализма.

Как справедливо указывают современные зарубежные исследователи (см.120; 394), в революции 1848 года, при всех своих тактических ошибках, Прудон представлял народную тенденцию, выражал интересы рабочих (не случайно именно он был избран депутатом от революционного Парижа), тогда как Луи Блан и другие государственники представляли доктринерскую, авторитарную тенденцию.⁷³ Позднее, в своих работах, написанных в 1848-1851 гг. в тюрьме – в «Исповеди революционера» и в «Основной идее революции XIX века», Прудон сумел глубоко проанализировать опыт революции 1848 года и сделал главный вывод: революция несовместима с правительством, утопии революционеров – и якобинцев, и социалистов-государственников – по овладению властью и использованию ее как средства преобразований, не могли закончиться иначе, чем они и закончились, не могли привести ни к чему иному, как к победе реакции и поражению революции. Прудон убедительно показал на подробном разборе фактов – как «правительственный предрассудок» вождей рабочих: Луи Блана, Огюста Бланки и других – привел революцию к плачевному финалу.

Попытка самого Прудона, не ограничиваясь публицистикой и теоретическим обоснованием своих идей, воплотить их на деле – через Народный Банк (весной 1849 года) хотя и была обречена на неудачу (в силу как ошибок самого мыслителя: претенциозности, умеренности, реформизма, экономических ошибок, допущенных в данном проекте, так и в силу общего наступления реакции,

⁷³ Сам П.Ж.Прудон вполне сознавал это и писал: «Луи Блан представляет правительственный социализм, революцию через посредство власти, тогда как я представляю демократический социализм, революцию через посредство народа. Нас разделяет целая пропасть» (цит. по 358; 15).

приведшей к аресту Прудона и гибели банка), но имеет определенную ценность, как попытка перейти к делу и воплотить модель взаимности на практике.

Преодолев собственные иллюзии в отношении компромисса с буржуазией и надежды на «добрую волю» императора, Прудон в своих поздних работах (прежде всего, в сочинении «О политической способности рабочих классов»), оставаясь мирным анархистом и отрицая как парламентский, так и вооруженный путь борьбы, оказывается одним из зачинателей метода гражданского неповиновения: призывая на выборах 1863 года к голосованию пустыми бюллетенями и к отказу от присяги на верность Империи – как к проявлению неприятия всей существующей буржуазно-государственной системы.

Таким образом, Прудон шел «против течения» не только в теории, но и на практике, отказываясь играть по правилам игры, навязанной системой, призывая рабочих к разрыву с буржуазией и парламентскими иллюзиями, а крестьян – с бонапартистскими пристрастиями. Только осознав свои интересы, соединив усилия рабочих с усилиями крестьян, размежевавшись со своими врагами и организовавшись в самостоятельную силу, не участвуя в избирательных фарсах, могут трудящиеся добиться победы.

Обрисовав беглыми штрихами личность Пьера Жозефа Прудона и его общественную деятельность, мы попытаемся обозначить его место в истории анархизма, перечислим мыслителей, повлиявших на становление его мировоззрения и тех, на кого повлиял сам Прудон, а затем, указав на основные особенности его философских взглядов, попытаемся уяснить, какое место занимала в его учении проблема личности и как она решалась.

Именно П.Ж.Прудон впервые использовал термин «анархия» не в качестве бранного слова, а в качестве самоназвания определенного движения, хотя у него еще нет полной терминологической определенности, и он часто употребляет это слово в негативном

контексте («буржуазная анархия», «анархия производства» и т.д.). Именно Прудон превратил анархизм из малоизвестной мировоззренческой концепции в разработанное учение, ставшее знаменем массового движения по всей Европе. Еще в 1840 году в книге «Что такое собственность?» Прудон назвал себя анархистом и высказал ряд важных положений анархизма; позднее, в 1849-51 гг. он подробно развил философию анархизма; наконец, в начале 1860-ых годов, несколько смягчив радикализм анархических требований, перенес акцент с общетеоретического отрицания государства на детальную критику государственной централизации во всех ее проявлениях и на подробную разработку федералистских и мютюэлистских (от слова «мютюэл» – взаимность) проектов. Если у Штирнера и Годвина, мало известных широкой публике и большую часть жизни стоящих на обочине общественного движения, анархический идеал носит по преимуществу абстрактно-философский характер, критика государства явно преобладает над конструктивными идеями, то Прудон – развил, обосновал, популяризировал, применительно к конкретике жизни, анархическое мировоззрение, разработал позитивные идеи в области экономики и, особенно, – идеи федерализма, свободного договора и взаимности, которые встречаются у Годвина и Штирнера лишь в самом зачаточном виде, а после Прудона легли в основу анархического мировоззрения (тогда как экономические идеи Прудона М.А.Бакунин и П.А.Кропоткин, в основном, не приняли и подвергли критике). При этом в тактике и конкретике у Прудона еще весьма много наивности, реформизма и прожектерства – революционизировать анархизм и придать ему более боевой и социалистический характер, было уже делом М.А.Бакунина. И все же мы согласны с П.А.Кропоткиным, справедливо назвавшим именно Прудона – «отцом анархизма» (тогда как Г.В.Плеханов считал «отцом анархизма» Макса Штирнера, по его мнению, раньше и последовательнее Прудона обосновавшего анархический идеал). На идеях П.Ж.Прудона выросло целое поколение новых, более

последовательных и радикальных анархистов.

Правительство Луи Наполеона позволило Прудону напечатать ряд его анархических работ только потому, что считало их абсурдными и безвредными, и было по-своему право, – как и саксонское правительство, по сходным причинам позволившее издать штирнеровского «Единственного». Работы Прудона, не призывая к немедленному восстанию, однако, оказались «миной замедленного действия» и, оказав огромное идейное, воспитательное влияние на европейских рабочих, подготовили новое поколение – поколение парижских коммунаров, ниспровергнувших государственность с ее чиновничеством и армией, провозгласивших федералистскую коммунальную революцию и социальные преобразования. Такова роль Прудона в истории анархической мысли и анархического движения.

Если же взглянуть шире, то мы увидим, что Прудон в полной мере осознал задачу социализма XIX века: воплотить в жизнь идеалы французской Революции, провозглашенные, но во многом остающиеся лишь декларацией в условиях современного общества – реальное равенство (социально-экономическое) и реальную свободу (преодоление государственной власти над человеком). До Прудона либерализм – с его идеей свободы и государственный социализм с его идеей равенства противостояли друг другу на уровне массового общественного сознания (идеи отдельных теоретиков, например, Годвина, – оставались вне широкой общественности), и Прудон сумел не только их соединить на уровне теоретической абстракции, но и разработать конкретные механизмы их воплощения (пусть многие из них оказались несовершенными), не только поставил задачу сочетания личности и общества, свободы и равенства, социальных и политических гарантий суверенитета личности, – но и далеко продвинулся в их разрешении. А его подвижническая деятельность публициста и проповедника посеяла в массах трудящихся семена либертарного социализма, идущего на смену

буржуазному либерализму и социализму авторитарному.

Остановимся теперь на тех идейных влияниях, которые воздействовали на формирование прудоновского мировоззрения. Как мы уже указали, воздействие Великой Французской Революции на Прудона было огромно: во всех его произведениях присутствуют упоминания о Революции. Революция, по Прудону, была величайшим событием в мировой истории, исходной точкой для современной борьбы и примером для подражания (хотя и не лишенным темных сторон). На наш взгляд, будучи эклектиком, Прудон сочетал идеализм Платона с позитивизмом О.Конта, диалектику Гегеля с кантовскими антиномиями, идеи английских экономистов (А.Смита, Ж.Ш.Сисмонди, Т.Мальтуса) с идеями французских социалистов, а также испытал огромное идейное влияние Евангелия и просветителей XVIII века.

То, что Прудон начал свои занятия наукой с теологии и языкознания, к тому же пережил в детстве период глубокой религиозности, наложило отпечаток как на идейную устремленность Прудона, так и на общую манеру его философствования: ему присущ определенный элемент схоластичности, метафизичности и софистики и пристрастие к этимологической аргументации. (В отношении к религии Прудон сочетал мотивы богоборчества, резкого антиклерикализма и ненависть к католической церкви, с проповедью идеалов раннего христианства и трактовкой религии как символического выражения нравственности).

У Платона Прудон позаимствовал (в смягченном виде) учение об идеях, как первосущностях, о Справедливости, как Высшей Идее и ряд социальных и эстетических положений. У Гегеля, с философией которого Прудона познакомили М.А.Бакунин, К.Маркс, К.Грюн и А.И.Герцен, французский анархист почерпнул диалектику (особенно он, подобно Бакунину, делал акцент на «негативной диалектике» и законе противоречий), учение о прогрессе и присущий этому учению фатализм, а также убеждение в важности самосознания в истории

(самосознания у народа, у рабочего класса и т.д.). Если «Что такое собственность?» строится в методологическом отношении на кантовских антиномиях, то «Система экономических противоречий» основана на гегелевской диалектике (несколько вульгаризированной, как показал Карл Маркс, обрушившийся в «Нищете философии» на прудоновский метод). У О.Конта и просветителей Прудон позаимствовал веру в Разум и Науку и, кроме того, подобно О.Конту, стремился к созданию «социальной науки». Что касается социалистов – предшественников Прудона, то, по-видимому, на него повлияла критика буржуазной цивилизации, монополий, политической борьбы, высказанная Ш.Фурье, сен-симонистское учение о «промышленном порядке», идущем на смену государственнической эпохе и экономические идеи Р.Оуэна, во многом перекликающиеся с прудоновским проектом Народного банка, а также экономические идеи английских социалистов – последователей В.Томпсона. Таковы основные философские и идейные источники, повлиявшие на мировоззрение Прудона, сочетающее эклектичность и пестроту аргументации с непоколебимостью и оригинальностью некоторых основных идей и тем.

Что касается главных оппонентов Прудона, то среди них и буржуазные политические экономисты (их он обличал за апологию существующей несправедливости и исключение нравственных оценок из экономической науки), и Ж.Ж.Руссо с его последователями – якобинцами, сторонниками государственной централизации и политического деспотизма, а также буржуазные либералы, апологеты «золотой середины» (стремящиеся по меткому замечанию Прудона, подстричь когти Власти, но так, чтобы и свободе при этом подрезать крылья – (см.314; 85)) и государственные социалисты: Луи Блан, Этьен Кабе и другие.

Что касается идейного влияния самого Прудона на своих современников и потомков, то это влияние столь же неоднозначно и разнообразно, как и сама личность и мировоззрение великого

французского мыслителя. Даже советский автор Н.Е.Застенкер, пишущий об «идейном крахе современного неопрудонизма», признает: «ни одно течение домарксовского социализма не оказалось таким живучим, как прудонизм» (119; 76). Помимо европейских анархистов – продолжателей (и доброжелательных критиков) прудоновских идей: К.Писакане в Италии, Пи-и-Маргалья в Испании, деятелей Первого Интернационала и Парижской Коммуны, М.А.Бакунина, Прудон оказал огромное воздействие на анархическое движение в США: Б.Тэккер и другие теоретики и практики американского анархизма не только использовали прудоновские идеи, но и сумели довольно успешно внедрить их в жизнь; тысячи американцев на практике следовали идеям мютюэлизма, подтверждая их жизненность и реалистичность. Новый ренессанс прудонизма в Европе в начале XX века связан с революционным синдикализмом, небезуспешно синтезировавшим идеи Прудона и Маркса (Ж.Сорель, Лягардель и др.), позаимствовавшим у Прудона его критику государства и идею замены насильственной политической централизации системой экономического федерализма.

Некоторые идеи из противоречивого наследия Прудона использовали в своем арсенале и крайне правые мыслители: теоретики неороялизма начала XX века, а также итальянские фашисты (см. об этом подробнее в статьях Н.Е.Застенкера – 119 и 120). Некоторые социал-реформисты (К.Каутский и Э.Бернштейн) и буржуазно-либеральные мыслители (Р.Арон, Ж.Гурвич) испытали сильное влияние прудоновских идей.

Огромным было и воздействие прудонизма на общественную мысль России. Не говоря уж о М.А.Бакунине, упомянем лишь А.И.Герцена, не раз заявлявшего об «анархии» и самоуправлении как идеале будущего общества и признающего роль Прудона в формировании своего мировоззрения, упомянем Л.И.Мечникова, петрашевцев, ишутинцев, долгушинцев, чайковцев, народовольцев – на всех них учение Прудона, авторитетнейшего европейского

социалиста, оказало огромное влияние. Особое явление в русской общественной жизни 60-ых годов XIX века – группа ортодоксальных прудонистов, популяризовавших в статьях, книгах (особенно, через получивший огромную известность роман «Отщепенцы») идеи Прудона. К этой группе принадлежат В.Г.Зайцев, Н.Д.Ножин и, в первую очередь, Н.В.Соколов ⁷⁴, который был лично знаком с Прудоном, переводил его работы, сделал очень много для распространения идей французского анархиста в России и произнес от имени русских социалистов речь на похоронах Прудона 20 января 1865 г. Н.Д.Ножин, в свою очередь, повлиял на становление взглядов Н.К.Михайловского, который через него позаимствовал у Прудона многие важнейшие идеи, в частности, о социальных последствиях разделения труда и о значении личности. В общем, П.Ж.Прудон, пожалуй, как никто из европейских социалистов XIX века был популярен в русских революционных кругах; исповедуемые им ценности, идеи и устремления были близки русским революционным народникам, радикализировавшим прудонизм и соединившим этический и свободолюбивый характер его социалистического учения, федерализм и антигосударственность с идеей крестьянской революции.

Как отмечает М.И.Туган-Барановский, «Система экономических противоречий» Прудона «содержит в себе такую удачную критику капиталистического строя, что большинство последующих писателей, относившихся враждебно к капитализму, пользовались его аргументами и развивали его мысли. Влияние «Экономических противоречий» Прудона заметно в сочинениях Родбертуса и Маркса, несмотря на то, что последний, вскоре после выхода в свет этой книги, написал на нее очень резкую и не совсем справедливую критику» (366; 39). От Бакунина до Маркса, от неороялистов до синдикалистов – таков круг мыслителей, оказавшихся в орбите

⁷⁴ О русских прудонистах 1860-ых годов см.книги В.А.Малинина и, особенно, Ф.Кузнецова (207 и 187).

прудоновских идей.

Основные черты мировоззрения П.Ж.Прудона

Идейное наследие Прудона – мыслителя, политика, издателя, публициста, депутата, создателя Народного банка – чрезвычайно обширно. Прудон писал о вопросах текущей политики, об экономических вопросах (в том числе о налогах, собственности, кредите, банковской системе, биржах, жилищном вопросе, железных дорогах, разделении труда и машинах), о женском вопросе, о национальном вопросе, о государственном устройстве, о церковных и теологических проблемах, о вопросах языкознания и внешней политики, о вопросах международного и конституционного права, о художественной литературе и истории, о военном деле, о вопросах педагогики, о роли искусства в жизни общества, о проблемах войны и мира... И это только главные темы его произведений, темы, которым он посвятил отдельные работы! И по всем этим вопросам он высказывал смелые, нетрадиционные, порой наивные и нелепые, порой пророческие и глубокие мысли – всегда пробуждающие мысль и совесть читателей.

Несмотря на всю эволюцию Прудона, несмотря на смену философских ориентаций и предпочтений (они никогда не были для Прудона чем-то принципиальным и главным: для него не так важно, – опираться в своих работах на антиномии Канта, диалектику Гегеля или позитивизм Конта), основная его тема – тема *равновесия* и *справедливости* – проходит через все его работы от первых до последних и придает своеобразие его творчеству. В этой главной, стержневой для мыслителя теме коренятся как сильные стороны прудоновской мысли: важность этического обоснования социальной науки, теория федерализма, взаимности, согласования интересов, так и слабые стороны: фатализм, метафизичность и элементы

доктринерства. Поэтому нам для нашей темы нет ни возможности, ни необходимости рассматривать все аспекты огромного наследия Прудона, но достаточно указать на философское «ядро» его мировоззрения и тогда нам станет ясна логика и связь его конкретных высказываний о личности.

Посвящая многие работы социальным вопросам, о личности Прудон говорит меньше, чем об обществе, не останавливается на ней подробно, и его взгляды на проблему личности приходится реконструировать по отдельным пассажам и отрывкам из различных произведений.

Если К.Маркс и полемически преувеличивал, говоря о «нищете философии» у Прудона, тем не менее, следует признать, что собственно философское «ядро» взглядов Прудона не отличается большим богатством, глубиной и оригинальностью, довольно эклектично и зависимо от разнообразных влияний. Для работ Прудона характерна широта исследования. Так, в книгах, посвященных критике «литературной (интеллектуальной) собственности», и вопросам искусства, он подробно разбирает французские конституции XIX века и рассуждает о Великой Французской Революции, а в специальных экономических исследованиях посвящает целые страницы рассмотрению моральных или сугубо метафизических вопросов, углубляется в этимологические проблемы.

Книги Прудона написаны вдохновенным, ясным языком, проникнуты сарказмом и светлым идеализмом, всегда остро полемичны. Прудон то вдаётся в подробную статистику, то приводит собственные притчи на античные сюжеты и особенно тяготеет к ярким парадоксам, каламбурам и запоминающимся афоризмам (самые известные из них: «Собственность – это кража» и «Анархия – мать порядка»). Прудон пользуется моральной, исторической, правовой, экономической аргументацией, по много раз повторяет одни и те же излюбленные мысли, приучая к ним читателей, чередует

сухой логический анализ с патетическими и морализаторскими репликами.

Прудон в своих произведениях никогда не отличается излишней скромностью: он нередко цитирует сам себя; веря в существование и познаваемость вечной Истины и Справедливости, он осознает себя их глашатаем; не сомневается в том, что убедит читателя (см., например, 320; 16 и 314; 62); наконец, иногда берется за разбор вопросов и тем, в которых, по собственному признанию, не является знатоком (например, искусство). Оценки и характеристики, даваемые в его сочинениях, отличаются резкостью полемических крайностей, а некоторые формулировки мыслей приносят чрезмерную дань риторике в ущерб ясности содержания. Поверхностность, софистичность и неосновательность некоторых суждений Прудона вызваны во многом отсутствием у него систематического и основательного образования. Одаренный смелой и сильной мыслью, увлекающийся парадоксами, Прудон порой чересчур легковесно подходил к рассматриваемым им вопросам.

Прудон в своих работах, как правило, подробно анализирует происходящее, ищет смысл, «идею» в явлениях и процессах, уже имеющих место – будь то рабочие союзы, революции, смены правительств и конституций или направления в живописи. Он не выдумывает глобальных утопий, но стремится вдуматься в смысл происходящего, уловить тенденции и указать направление движения. Герцен приводит слова Прудона о том, что у него, Прудона, нет никакой «системы» (в догматическо-прожектерском смысле). Еще в своей ранней работе «Что такое собственность?» Прудон определенно высказался на сей счет: «Впрочем, я не предлагаю никакой системы; я требую уничтожения привилегий и рабства, я хочу равноправия, хочу, чтобы царил закон. Справедливость и только справедливость, есть суть моей статьи. Предоставляю другим дисциплинировать мир» (320; 15). Для Прудона характерно общее для большинства анархистов отсутствие попыток разработать

«конечный идеал», регламентировать общественное устройство, – достаточно указания на направление анархического идеала, в сочетании с детальной критикой существующего порядка вещей и конкретными предложениями о возможных путях и механизмах движения общества в желательном направлении.

Прудон был, в первую очередь, не философом, не экономистом, не искусствоведем, даже не социологом – вообще не «жрецом науки» – но публицистом, проповедником – страстным и пристрастным (ибо смотрящим на все вопросы с точки зрения трудящегося народа, с точки зрения «вечной Истины и Справедливости»). При всей ценности позитивных идей Прудона, способствовавших превращению анархического идеала из утопического пожелания в нечто конкретное и достижимое, – все же более ценна у него, как и у других анархистов, его критика, разрушающая предрассудки и стереотипы, ставящая новые вопросы и открывающая новые пути.

Прудон – истинный вольнодумец, ненавидящий продажность и беспринципность современных авторов и общественных деятелей, всегда ищущий «вечное»: истинное, неизменное, моральное, научное и рациональное. А.И.Герцен в своих воспоминаниях дает следующую замечательную характеристику прудоновской мысли: «...Сила его не в создании, а в критике существующего (...) В этом отрицании, в этом улетучивании старого общественного быта – страшная сила Прудона. Он такой же поэт диалектики, как Гегель, – с той разницей, что один держится на покойной выси научного движения, а другой вытолкнут в сумятицу народных волнений, в рукопашный бой партий. (...) Прудон часто ломится целиком, не боясь помять чего-нибудь на пути, не жалея ни раздавить, что попадетсся, ни зайти слишком далеко (...) Оттого он и остается одиноким между своими, более пугая, чем убеждая своей силой. (...) Такие люди слишком твердо стоят на своих ногах, чтобы чему-нибудь покориться, чтоб дать себя заарканить. (...) Прудон сидит у кровати больного и говорит, что он очень плох потому и потому. (...) Если он после

каждого наблюдения провозглашает новую победу смерти, разве это его вина?» (85; Т.6; 179-181).

И в самом деле, словами, поистине написанными кровью, Прудон на страницах своих книг представляет современную ему Францию и «наше жалкое время»: всевластие чиновников, продажность газетчиков, материалистическо-торгашеский дух буржуазии, деспотизм власти и покорность, апатию, идейный индифферентизм и слепоту населения, страдания трудящихся классов, доктринерство социалистов-государственников и постыдную половинчатость либералов из «легальной оппозиции», торгующихся с правительством за места, должности и денежные подачки. Сам Прудон имеет горячую веру, твердые принципы, обдуманые убеждения и того же требует от других, ностальгически идеализируя «старое доброе время» и сожалея о «нашем пошлом и развращенном времени» (313; 148).

Горячо симпатизируя крестьянству, Прудон славит естественность, умеренность, простоту и антиурбанизм крестьянской жизни, обличает – зачастую метко и точно, порой же нелепо и реакционно – несвободу, искусственность и разврат современной цивилизации, ведущей одних к погоне за роскошью и зрелищами, других – к голоду и нищете. Характеризуя современное общество, Прудон называет его «новым буржуазным феодализмом», при котором существует круговая порука буржуазии и власти: сочетание государственной централизации, чудовищных налогов и государственных долгов, крупных монополий – с ничем неограниченной конкуренцией, «экономической анархией», пронизанной «духом несолидарности и корысти».

Не ограничиваясь описанием пороков современного общества, Прудон задается законным вопросом: чем и как можно заменить существующий порядок вещей? Так как, по Прудону, прогресс все равно идет вперед, то желательно, чтобы формы его движения были мирными, гармоничными и ненасильственными – поэтому он пытается убедить правящие круги в необходимости перемен,

стремится предотвратить кровавые потрясения и катаклизмы. Однако, так или иначе, современные порядки обречены, – убежден Прудон, и потому, если чиновники и буржуа не уйдут сами, то они будут сметены гневом народных масс.

Большой любитель парадоксов и весьма противоречивый, как личность, Прудон еще более парадоксален, как мыслитель. Прудон *верует* в Прогресс и наблюдает, констатирует в существующем обществе регресс и реакцию. Прудон требует революционных преобразований и ищет для этого реформистских путей. Он приветствует новое и тоскует по старому. Все будет прекрасно!... Когда-нибудь... Но не скоро – таковы мотивы его поздних работ. Прогресс – абсолютный закон, регресс – досадное и относительное исключение, эпизод, но именно на такой эпизод, по мнению Прудона, выпала... вся его жизнь.

Оценивать эти противоречия во взглядах Прудона однозначно, вычлняя что-то одно как «позитивное» и клеймя другое, как «негативное», нам представляется ошибочным. Так, прогрессизм Прудона можно оценить как стремление вперед, поддержку и углубление традиций Просвещения и Великой Революции, как борьбу с деспотизмом и капитализмом, – но этим же прогрессизмом обусловлен и фатализм, механицизм, телеологизм прудоновского понимания истории. И наоборот, в консерватизме Прудона – наряду с его слепотой, реакционностью и патриархальностью проглядывает прозорливое предчувствие бедствий и пороков индустриально-буржуазного общества, тех бедствий и опасностей, которых не видели многие социалисты, безоглядно приветствовавшие новую эпоху (например, К.Маркс).

Не имея возможности останавливаться подробнее на конкретных идеях Прудона, ограничимся лишь перечислением наиболее важных из них и указанием на их основные достижения и недостатки. Главным теоретическим достижением П.Ж.Прудона было раскрытие им неразрывной связи власти и собственности и, соответственно, их

антиподов – свободы и равенства. Во имя свободы он нападает на государство, во имя равенства – на собственность. Прудон имел мужество заявить, что «собственность – это кража», и что «управление человека человеком – это рабство», что государство несовместимо со свободой личности и что управление человека человеком и эксплуатация человека человеком всегда неразрывно связаны друг с другом и основаны на насилии. Многие из идей, высказанных Прудоном (в особенности, его критические суждения и обоснование идей взаимности, трудовой собственности, федерализма и свободного договора) актуальны и сегодня, другие же его идеи ушли в прошлое или оказались несостоятельными (в первую очередь, это относится к его экономическим воззрениям). Интересны и педагогические идеи Прудона, обосновавшего идеал «интегрального образования», и его эстетические взгляды: реализм, критика теорий «чистого искусства», подчеркивание общественного значения искусства и неразрывности искусства с жизнью, нравственностью и наукой (хотя и в этом вопросе Прудон, подобно своим русским единомышленникам – Чернышевскому, Писареву и др., – не сумел избежать грубых и резких крайностей, утилитарно-социологизаторского и рационалистического подхода к вопросам искусства). 75

Но все-таки главная заслуга прудоновского учения: детальная критика государственной системы, в том числе таких ее атрибутов, как партии, конституции, чиновничество, избирательная и тюремная системы, суды, армия, шовинистическая и патриотическая идеология, система государственных налогов, церковь, тесно связанная с властью, колониальная система (так, Прудон выступал за освобождение Алжира от французского владычества) – и обоснование, в противовес государственному централизму, идей

⁷⁵ Если совсем кратко сформулировать эстетическую концепцию Прудона, то она сводится к тому, что искусство должно иметь «идею», выражать современные идеалы трудящихся масс, служить Истине и Справедливости, быть рациональным и критическим и черпать примеры, формы и средства выражения из современной жизни.

федерализма и взаимности. У Прудона впервые антиэтатизм соединился с принципами федерализма и свободного, коллективного и индивидуального труда, социализм – со свободой. Прудон понял и доказал, что политическая свобода личности невозможно без экономического обеспечения и без децентрализации управления, ликвидации центральной власти, навязывающей свою волю людям. И он сумел в своих работах наметить контуры такого общества, в котором социально-экономическое равенство существовало бы не в ущерб свободе личностей, но опиралось бы на свободу, автономию личностей, общин и местностей. П.Ж.Прудон писал: «в силу логики и на основании фактов, я утверждаю зависимость политики от экономики» (319; 169) и делал вывод: «То, что называют в политике *властью*, аналогично и равноценно тому, что в политической экономии называют *собственностью*; эти две идеи равны друг другу и тождественны; нападать на одну – значит нападать на другую; одна непонятна без другой; если вы уничтожите одну, то нужно уничтожить и другую и обратно» (цит. по 182; 391). Исходя из этого Прудон так формулировал собственное кредо: «итак, то самое, что на экономическом языке называется нами «взаимностью или взаимным обеспечением», в политическом смысле выражается словом – *федерация*. Этими двумя словами определяется вся реформа наша в политике и в общественной экономии» (319; 169).

До Прудона свобода противопоставлялась порядку и единству, которые отождествлялись с централизацией. В противовес господствующему мнению, Прудон приходит к неожиданному выводу о том, что свобода – не противоположность и даже не следствие, но причина порядка и единства (понимаемого как живое единство в многообразии). Не на основании государственной регламентации и централизации, но лишь на основании широчайшей и полной свободы личностей, осознания ими своих интересов и их взаимного согласования – возможны истинная анархия, истинный порядок и единство. (Сколь многие потом пытались представить

анархию в виде хаоса и общественной дезорганизации и воспринимали прудоновский тезис: «анархия – мать порядка», как насмешку и иронию, тогда как он – парадоксальная истина!). Лишь свобода – здоровая и твердая основа единства общества, тогда как государство, декларируя стремление к «порядку» и общественному единству, на деле убивает и жизнь, и общество, и личность, и приводит к внутренним расколам и конфликтам. Приносить свободу в жертву «порядку», по Прудону – значит, не укреплять, но подтачивать изнутри этот принудительный порядок и готовить его крушение: «свобода значит порядок» (319; 183). Прудон стремится к такому обществу, в котором «свобода освобождена от всех оков, суеверий, предрассудков, ложного умозаключения, барышничества и насилия; свобода взаимна и неограниченна, свобода не дочь, но мать порядка» (цит. по 51; 57).

Уже сама по себе эта идея была смела и оригинальна, но Прудон, не ограничиваясь одним ее провозглашением, подробно разбирает способы, при помощи которых можно достичь подобного общественного состояния. Для этого прежде всего необходимо уничтожение государств, поскольку – «внутри их единственным занятием было создавать рабство, а во внешних отношениях – поддерживать войну в перспективе или на деле» (цит. по 89; 100). Поэтому «по мере постепенного роста общественной сознательности и развития цивилизации все ярче проявляется антагонизм между обществом и правительством» (цит. по 358; 13). Но «правительственный предрассудок» еще очень силен: различные партии, сменяя друг друга у власти, сулят народу облегчение его доли, однако, меняется лишь Господин, но не существо дела. В «Исповеди революционера» Прудон так прекрасно выразил эту мысль:

«Некогда церковь, как нежная мать, говорила, что все для народа, но все через священнослужителей.

Монархия, восторжествовавшая после церкви, провозгласила: все

для народа, но все через государей.

Доктринеры заявляют: все для народа, но все через буржуазию.

Якобинцы изменили не принцип, но лишь его форму: все для народа, однако все через государство.

Кто же наконец, отважится сказать: все для народа и все через народ, даже управление?» (цит. по 209; 234).

На это отважился сам Прудон: «...все партии, без исключения, поскольку они добиваются власти, суть разновидности самодержавия...

Долой партии!

Долой власть!

Полная свобода человеку и гражданину!

Такова, в трех словах, вся наша политическая и социальная вера» (цит. по 89; 106)

Отрицая как вооруженную, так и парламентскую борьбу, Прудон, вместе с тем, ошибочно осуждал забастовки рабочих (он полагал, что повышение заработной платы, которого рабочие добиваются, автоматически приведет к росту цен, и трудящиеся ничего не выиграют), поэтому арсенал средств борьбы, предлагаемых им, довольно скромнен: организация в существующем обществе учреждений, основанных на принципе взаимности и вытесняющих структуры старого общества, пропаганда анархических идей и гражданское неповиновение властям. Впоследствии М.А.Бакунин и революционные синдикалисты пополняют этот арсенал как идеей вооруженного восстания, так и идеей всеобщей захватной стачки.

Экономическая программа Прудона имеет меньшую ценность и актуальность, чем его политические идеи. Стремясь к ликвидации крупной буржуазии и пролетариата, Прудон неоднократно менял свое отношение к частной собственности: от полного ее отрицания до желания сделать всех собственниками. При этом некоторые виды

собственности он отрицал безусловно (например, интеллектуальную собственность). Эквивалентный обмен, уничтожение ростовщичества, снижение квартплаты, индивидуальная трудовая собственность, ликвидация монополий и государственного бюджета, – таковы некоторые меры, предлагаемые Прудонем. Многие из них реалистичны, другие – утопичны, но все они идеализировались мыслителем, явно преувеличивавшим их способность привести к такому порядку вещей, «когда все пользуются плодами своего труда, когда богатства и состояния возможно более уравнины и когда каждый работает» (319; 378).

Отметив теоретические заслуги П.Ж.Прудона, мы должны упомянуть также и о его ошибках и промахах. Эти ошибки вызваны пробелами в образовании мыслителя, элементами патриархализма, политической наивности и реформизма, а также метафизичностью, мессианством, гиперрационализмом, чрезмерным морализаторством и элементами софистики в его воззрениях. К числу недостатков Прудона – мыслителя можно отнести и его негативное отношение к национально-освободительным движениям в Польше, Венгрии и Италии и к «северянам» во время гражданской войны в США и целый ряд серьезных экономических ошибок (в частности, недооценку роли крупной промышленности и производства вообще, и переоценку роли сферы обмена и кредита), и некоторые вульгарные суждения по эстетическим вопросам, и сомнительные идеи о прогрессивной (в прошлом) роли войны, и осуждение рабочих союзов и забастовок, и телеологизм, фатализм, внеисторичность в сочетании с культом идей, и крайне патриархалистские взгляды на семью (апология домашнего рабства женщин и детей), и культ Труда в сочетании с «честной бедностью» как единственного и извечного призвания человека.

Прудон, подобно русским народникам, принадлежит к тому направлению в социализме (общинному, крестьянскому, «мелкобуржуазному» – в терминологии марксистов), которое не принимало индустриальную эпоху (с ее структурами, ценностями,

моралью) но, опираясь на элементы прошлого общества: общину, традиционную мораль и пр., – пыталось трансформировать их в направлении либертарно-социалистических ценностей. Для этого направления характерен особый акцент на моральном моменте, глубокие пророчества в отношении грядущего общества-фабрики (с которым марксисты всецело связывали свои оптимистические надежды на переход к социализму), но, вместе с тем, и определенная слепота и наивность. П.Ж.Прудон – при всех своих явных симпатиях к мелкому производителю, видел неизбежность роста крупного производства и задавался вопросом: как избежать на крупных предприятиях, сохранив их высокую производительность, их отрицательных последствий (одностороннее развитие работников, стирание личности, казарменный деспотизм фабрики и пр.).⁷⁶ Выходом Прудону виделась ассоциация, взаимность, кооперация, сохраняющие свободу при соединении усилий трудящихся.

Интересно, что, признавая умственное и научное превосходство Маркса над Прудоном, Бакунин многозначительно прибавляет: «с другой стороны, Прудон гораздо лучше его (Маркса – П.Р.) понимал и чувствовал свободу» (цит. по 358; 6). И это, несомненно, верное замечание.

Что же касается соотношения взглядов П.Ж.Прудона и М.А.Бакунина, то несомненно, что, если Прудон со слов Бакунина «позаимствовал» гегелевскую диалектику, то сам Бакунин явился прямым продолжателем Прудона в критике государства, государственного социализма и в обосновании идей федерализма. При активном участии М.А.Бакунина его близким другом и соратником Джемсом Гильомом была написана книга «Анархия по Прудону», в которой реконструировались взгляды Прудона и давалась критика содержащихся в них противоречий. Признавая

⁷⁶ Прудон был одним из первых авторов, обративших внимание на двойственные последствия применения машин и разделения труда в современном обществе, не разделяя в этом вопросе как однозначно-негативных консервативных оценок, так и восторгов апологетов индустриализма.

правоту Маркса в критике метафизичности и идеалистичности метода Прудона и его экономических воззрений, М.А.Бакунин радикализировал учение Прудона, систематизировал многие его идеи, отверг прудоновские взгляды на семью и его недооценку роли крупного производства, заменил прудоновский «выкуп» – экспроприацией, заменил прудоновские мирные реформы, допускающие участие государства (через «декреты») – народной революцией, подвел под анархическое мировоззрение более серьезный философский фундамент и придал анархическому движению новый могучий импульс своей энергичной проповеднической и организаторской деятельностью.

Возвращаясь к характеристике философских взглядов Прудона, особо подчеркнем его уверенность в том, что «Решений Провидения нельзя оспаривать, против Бога нельзя рассуждать» (цит. по 89; 196). Д.Гильом и М.А.Бакунин так отзываются об «этой мании Прудона требовать, чтобы все в истории было непременно рационально»: «...всякое событие, которое *объяснено* , делается в его глазах вследствие этого *рациональным оборотом дела* , актом *высокой мудрости масс* , вдохновением *общей мысли* ; и пошлая интрига ловких бездельников превращается в необходимый фазис истории человечества, оправдывается, узаконяется, освящается...» (89; 198-199).

Для Прудона в высшей степени характерна вера в способность человеческого разума постичь «идею» данного явления или состояния. Сам П.Ж.Прудон так сформулировал это свое убеждение в книге «Война и мир»: «Принципы составляют душу истории. Всякий предмет имеет свою идею; следовательно, свой принцип и свой закон; всякое явление соответствует какой-нибудь идее; ничто не происходит в мире, не выражая какой-либо идеи, – все это составляет аксиому новейшей философии... На принципах основана вся жизнь народов и все нравственное значение их быта; во имя принципов совершаются все государственные перевороты; во имя их умирают и

возрождаются общества» (312; Т.2, 5-6).

Стремясь найти во всем вечную и твердую, рациональную почву принципов и норм, Прудон обращается к платоновским «идеям»: психология, этика, право выступают у него в качестве основы и объяснения всей человеческой реальности.

Интересна иерархия уровней детерминирования социальной жизни, выстраиваемая Прудоном. Политика детерминирована экономикой – политические учреждения, «несмотря на свое кажущееся величие, играют гораздо менее важную роль, чем учреждения экономические» (319; 200). Прудон утверждает, что «всякая философия и всякая религия – это метафизическое и символическое выражение народного хозяйства» (цит. по 421; 72), но, тем не менее, и экономика, и политика, и конкретные правовые, философские и религиозные системы, по Прудону, находятся в зависимости от вечных Идей, служат воплощением вечной Справедливости. Вечное и неизменное воплощается в жизнь через конкретное и преходящее; поэтому, при всем реализме конкретных оценок, даваемых французским мыслителем социальным явлениям, для него характерны фундаментальный антиисторизм и идеалистическая метафизичность.

Бакунин и Гильом подчеркивают: «Для Прудона, который на свою беду был, как известно, столько же метафизиком, сколько экономистом, история есть метафизика в действии» (89; 127). Понятно, что историю Прудон трактует в духе Гегеля – как смену идей и идеалов: «Всякое общество образуется, преобразуется и изменяется с помощью идеи. Так было в древности и так происходит в наше время» (319; 86). Прудон верит в постижимость Истины и Справедливости в их полноте, идеализирует постоянство, вечность и устойчивость в ущерб изменчивости и относительности. Абсолютизируя платоновско-гегелевски-просветительский рационализм, Прудон самого Бога растворяет в нем: «Кто-то сказал, что действиями человека руководит Бог. Но Бог есть всеобъемлющий

разум» (314; 39-40).

Рационализм и идеализм Прудона логично приводят его к провиденциализму и фатализму в понимании истории. Уже в работе «Что такое собственность?» Прудон уверенно заявляет: «Я предваряю на несколько дней историю; провозглашаю истину, обнаружению которой мы напрасно стараемся помешать... Философия, увы, не в состоянии изменить хода событий: то, чему суждено, свершится независимо от предсказаний» (320; 14). Говоря об «истинной системе», «идее» происходящего, «социальном гении», Прудон фактически подразумевает то, что христиане называют Божественным Провидением, а Гегель – диалектикой самопознания Абсолютного Духа. Но – «телеология – это тоже теология» – справедливо возражает ему Герцен (85; Т.6, 194).

Прудон уверен в том, что, открыв миру вечную Истину и Справедливость, он тем самым уничтожит существующую ложь и несправедливость (так как идеи движут миром, человек разумен, и справедливость всегда торжествует). Так, в «Что такое собственность?» он пишет, что, сокрушив аргументы юристов в защиту собственности, он сокрушил саму собственность, разрушил ее «принцип», и нет нужды в конкретно-историческом анализе конкретной собственности. Экономические аргументы он зачастую подменяет правовыми, экономические вопросы разбирает в правовых категориях: «Разум вечен и всегда тождествен самому себе. Институт собственности – творение разума невежественного, может быть упразднен разумом более развитым» (320; 71).

Будучи убежденным рационалистом, Прудон выступает за создание всемогущей «социальной науки», способной постичь смысл происходящего и предвидеть грядущее: «наука едина – как едина истина и едина справедливость, естественно поэтому стремление новейших народов обоих полушарий устроиться по возможности по одному и тому же типу» (314; 15). В своих работах Прудон выражает уверенность в том, что скоро наука позволит на много веков вперед

просчитывать и предсказывать общественное развитие: «Человечество начинает сознавать себя и уже владеет собой настолько, что в состоянии надолго вперед рассчитать свою жизнь...» (391; 91). В отличие от О.Конта, Прудон не стремится к созданию «правительства ученых», ибо наука, по его мнению, неразрывна со Справедливостью, а Справедливость исключает всякое правительство; кроме того, государство – это произвол, а наука – это необходимость и разумность. Тем не менее, наука может и должна управлять обществом, открывая людям «истинные законы». (В этом отношении П.Ж.Прудон противоположен М.А.Бакунину, который провозгласил «бунт жизни против науки»).

Но, если Прудон говорит о телеологии, значит, есть цель движения, если он говорит об идеях, то должна быть и высшая Идея Идей? И действительно, Прудон указывает на эту цель общественного движения, на высший закон, управляющий мирозданием, на Идею Идей, меру и Абсолют – на Справедливость (здесь очевидно следование Платону). Многие страницы различных сочинений Прудона посвящены дифирамбам в честь Справедливости (и этой же теме посвящено специальное трехтомное сочинение: «О Справедливости в революции и в церкви»). Вся наша жизнь полна противоречий и односторонностей, считает Прудон: монополия и конкуренция, нищета и роскошь, частная собственность и коммунизм, государственная централизация и эгоистическая изоляция личности противостоят друг другу, крайности борются между собой, образуя некое равновесие ⁷⁷, и единственным абсолютом остаются – *весы*, мера, пропорция, гармония, примирение всех крайностей – Справедливость. Этот единственный Абсолют, признаваемый Прудоном, – есть Абсолют безличный, вечный,

⁷⁷ Вообще, по Прудону, все экономические и политические системы – внутренне противоречивы, и эти противоречия, будучи источником развития системы, приводят к высшему равновесию, разрешаются в «синтезе»; система же, взятая в целом, несмотря на противоречия между составляющими ее частями, – неизменна, неподвижна, она является некоей устойчивой и вечной пропорциональностью. «Закон равновесия – наиважнейший, можно сказать, единственный закон политической экономии, потому что все другие – только различные его выражения» (311; 10).

абстрактный, холодный, неизменный (хотя и воплощающийся в прогрессирующих идеях и праве) и он ведет к фатализму и к принижению личности. Это новый «кумир» и деспот, из числа тех, с которыми сражался Штирнер, и которых едко высмеивал Герцен. С другой стороны, вера в Справедливость, будучи основным мотивом прудоновского учения, придает яркий этический характер всем социалистическим построениям Прудона.

Принцип равновесия – главный методологический принцип прудоновской философии, идея Справедливости – центральная идея прудоновского мировоззрения. Справедливость понимается Прудоном многозначно – это одновременно и Идея, и чувство (чувство уважения в других людях человеческого достоинства) и принцип «весов». Абсолютизируя Справедливость, Прудон склонен везде находить ее проявления: при разборе политических, экономических вопросов, проблем искусства или войны и мира – он находит, обосновывает и утверждает эту свою центральную идею. Подобно Платону, Прудон утверждает: *ничто само по себе* ни плохо, ни хорошо, имеет свою дурную и свою хорошую сторону: но лишь Справедливость – как мера и пропорциональность – является абсолютным благом, через причастность к которому все прочее обретает ценность: «Справедливость абсолютна, неизменна, она не знает понятий «больше» или «меньше»» (цит. по 185, 213). «Справедливость есть неприкосновенный масштаб всех человеческих поступков. Благодаря ей определяются и регулируются неопределенные и противоречивые факты социальной жизни. (...) Свойство справедливости такое, что она внушает непоколебимую веру, и что теория не может ее ни отрицать, ни отклонять... Все то, что наша мудрость знает о справедливости, содержит в себе знаменитое изречение: «Делай ближнему своему то, что себе желаешь; не делай другому того, чего себе не желаешь»» (цит. по 421; 49-50).

Только справедливость должна, по Прудону, господствовать и

быть единственным законом в обществе. Самый Бог есть лишь слуга Справедливости – ее воплощение и олицетворение. Вся история человечества есть попытка осуществить Справедливость в жизни; вся нравственность сводится к служению Справедливости; искусство должно лишь воспевать Справедливость, а наука открывать ее вечные законы! Вольнодумец Прудон, склоняясь перед божеством Справедливости, не раз говорит о «религии будущности, религии Справедливости».

Будучи реальной силой, двигателем и целью общественного развития, Справедливость, по Прудону, реализуется через Право – не государственное право, разумеется, но через истинное, вечное, рациональное Право: «Идея, которую кладут в основание общественного устройства, не может обойтись без права; отрешившись от него, она даже теряет всякий смысл, тогда как право существует само по себе и в строгом смысле слова не нуждается ни в чьей посторонней помощи» (319; 88-89). Прудон утверждает, «что право едино и тождественно, что оно везде и всегда предписывает одно и то же, что все положения его взаимно дополняют друг друга, что все законы его лишь видоизменения одного, единого закона» (319; 207). «В законодательстве и в морали, также, как в геометрии, аксиомы абсолютны, определения точны и самые крайние выводы, раз только они делались со всею строгостью, являются законами» (320; 52).

Излагая свои взгляды, Прудон делает следующее характерное замечание: «Таковы принципы безусловной справедливости, они указывают на точку, в которой политическая экономия сходится и совпадает с нравственностью, они применимы ко всем временам и ко всем нациям» (315; 109). После всего сказанного, неудивительно, что Прудон в своих сочинениях чередует аргументы «от науки» с аргументами «от морали», и крайний рационализм у него соседствует с крайним морализмом.

Однако, в рационалистических построениях Прудона

диссонансом звучит одна иррациональная нота. В его книге «Война и мир» неожиданно выясняется, что рационально-правовое здание Прудона основано на иррациональной борьбе воли и сил; «право силы» оказывается основой права. Впрочем, по Прудону, Справедливость и Разум действуют и через иррациональное – через войну и силу, создавая и воплощая право в жестких и стихийных столкновениях людей и народов. Кроме того, суровая эпоха насилия и войн, когда Разум и Справедливость были вынуждены «воплощаться» в жизнь неразумными и несправедливыми средствами, по Прудону, осталась позади – на смену эпохе войн и государств наступает мирная и цивилизованная эпоха «взаимности» и «экономического права».

Таким образом, строго закономерная, телеологическая и рационалистическая философия Прудона своеобразно вбирает в себя даже стихийно-волевые и иррационально-произвольные элементы. А обожествленная Прудона Справедливость, благодаря его парадоксальной формуле: сила – основа права, – из теоретической абстракции «материализуется» в качестве реального и важнейшего фактора социальной жизни. Однако, отметим, что в работе «Война и мир» (как и в некоторых других случаях), стремление «обосновать» (оправдать) любое явление и найти в нем «идею», приводит Прудона к довольно софистическим и спорным утверждениям в духе социал-дарвинизма и мальтузианства – об оправданности и даже «благости» (пусть в прошлом) войн, о «праве сильного» и т.д. Стремясь найти местечко для иррационального в рациональной схеме, найти «нравственную» и «хорошую» сторону у явления, находящегося вне нравственности ⁷⁸, невольно пародируя гегелевское: «все действительное – разумно», Прудон, подобно Максиму Штирнеру, утверждает тождество силы и права; война

⁷⁸ Если задаться такой целью, можно «найти» что угодно в чем угодно – например, «добро» зла, «истину» лжи и пр.; не случайно, издеваясь над Прудонам в «Нищете философии», Маркс «ищет хорошую сторону» у... рабства.

предстает у него – двигателем прогресса, носителем правосудия, орудием нравственности, материализацией Справедливости. На наш взгляд, так сочетая рациональное с иррациональным, Прудон не разрешает противоречия между ними, а лишь обостряет его. Либо миром правят мудрые Идеи, Прогресс идет семимильными шагами и т.д. – либо же, истины, Провидения и идей нет, прав сильнейший, победителя не судят и т.д.; смешение этих двух взаимоисключающих концепций – одно из вопиющих противоречий прудоновской философии. А практические выводы, делаемые Прудоном из этого смешения, не менее спорны: оправдание (с оговорками) войн, фатализм, признание народов, влачащих рабское существование, достойными такой участи и т.п. 79

Итак, завершая общий обзор философских взглядов П.Ж.Прудона, подведем итог. Для философии Прудона – не очень глубокой и оригинальной, весьма эклектичной и противоречивой, характерны метафизичность, идеализм, недооценка исторических, материальных и переоценка морально-правовых и идейно-психологических факторов, ярко выраженный рационализм и морализм, провиденциалистский фатализм, объективизм, вера в наличие и познаваемость вечных законов, вечных идей, вечной морали, вечной Справедливости, вера в Прогресс и в «конечный идеал». В центре учения Прудона стоит принцип Равновесия и идея Справедливости, – как своеобразный мировоззренческий «стержень», несущий на себе всю конструкцию его пестрых, противоречивых и меняющихся взглядов. Человечество представляется Прудону единым организмом, ведомым Провидением, истолкователем Справедливости, слугой Права. Сочетая рационалистически-позитивистскую традицию с идеализмом Платона и Гегеля, прудоновская философия представляет собой своеобразную

⁷⁹ «... было бы несправедливо поддерживать то, что право силы осудило», – Пишет Прудон в «Войне и мире» (312; Т.2; 280). Здесь Прудон сходит с вершин Разумности и Справедливости, чтобы, подобно Штирнеру, снять шляпу перед «правдой жизнью». Этот теоретический фатализм был причиной ряда его практических ошибок.

религию Прогресса, Природы, Науки, Морали и Разума.

Личность в сочинениях Прудона

Уяснив себе сущностное своеобразие прудоновской философии и ее внутреннюю архитектонику, мы легко можем реконструировать, по отдельным замечаниям мыслителя, рассеянным в различных работах, его отношение к проблеме личности.

1. Личность и Природа. Психологическая структура личности.

Продолжая просветительские традиции натурализма, Прудон не противопоставляет человека и личность Природе, но непосредственно выводит их из нее. Человек – продолжатель творческого дела природы, ее неотъемлемая часть. Удел человечества: создавая общество – «вторую природу» – воспроизводить Справедливость и самому созидать себя, воспитывать себя – через религиозные, нравственные, политические и пр. реформы. Вся история есть, по Прудону – история «восхождения Природы к Духу», история развития вечного и абсолютного Права (сочетание Платона /идея Справедливости/ с Гегелем /саморазвитие идеи в истории/). «Что такое самый наш разум, как не Природа, сама себя сознающая?» – вопрошает Прудон (313; 27).

Для Прудона несомненна необходимость материального обеспечения всех людей – существ природных и телесных. Прудон реалистически констатирует, «что, в конце концов, человечество не может долго оставаться добродетельным наперекор своим собственным интересам. Хотите, чтобы граждане были всегда усердны и верны? Сделайте так, чтобы им от этого предстояло более

пользы, чем вреда» (314; 124), однако мыслитель мечтает о человеке, «мысль которого не заключена в тесном круге материальных интересов» и говорит о «высших идеях», «которые составляют достоинство человека, освобождая его от рабства пред потребностями тела и требованиями домашнего хозяйства» (315; 178).

По Прудону, человек есть существо прежде всего духовное (хотя и материальное); совершенствование личности – духовное совершенствование, вплоть до «высшей духовности», когда тело может отмереть; Дух же, Истина, Справедливость в человеке не умрут никогда (см. например, 313; 205).

Говоря о структуре личности, Прудон представляют следующую иерархию: выше всего стоят Разум и Совесть, причем «ваша совесть должна быть руководителем вашего разума, с ее повелениями должны вы сверять ваши идеи...» (312; Т.2; 286), им подчинено и служит эстетическое чувство; еще ниже Прудон ставит волю, иррациональные страсти и «материалистические» устремления. Рационализм, этицизм и антиволюнтаризм характеризуют прудоновское понятие о личности. Погоня за одной красотой, лишенной истины и Справедливости – опасна: «ничто истинно прекрасное не может быть иррационально» (313; 423).

Вообще, если разум как человеческая способность, отождествляется у Прудона с «добром», то, напротив, воля, инстинкт, страсть представляются ему чем-то негативным. Прудон мечтает о таком общественном порядке, в котором «гегемония воли сменяется гегемонией разума» (цит. по 209; 200). По мнению Прудона, анархия, основанная на науке, порвет с «режимом воли» и всяческим субъективизмом и будет опираться на необходимость и закономерность.

Очевидно, что такие взгляды приводят Прудона к недооценке в человеке собственно личностного, индивидуального: его эмоций, страстей, воли. Возражая Прудону, А.И.Герцен доказывает: «Страсть

сама по себе не справедлива. Справедливость отвлекается от личности, она междуличностна – страсть только индивидуальна» (85; Т.6, 199). Отрицая страсти, прудоновская справедливость тем самым принижает личность. Недооценка мира чувств, эстетического начала в человеке, ведущая к одностороннему пониманию личности, проявляется у Прудона и в негативных отзывах о чувстве любви (которое Прудон оценивает подозрительно – как ветреность и легкомыслие; семья, по мнению Прудона, должна строиться не на любви, но – на Справедливости), и в его ненависти к романтизму, как направлению в искусстве и литературе, поставившему в центр именно человеческие чувства и страсти.

Прудон же во всем склонен искать «общее», «идеи». Очень показательным в этом смысле следующее его высказывание: «О моей частной жизни мне нечего сказать; она до других не касается. Никогда не был охотником до автобиографий, и чужие дела меня не интересуют. Даже история и роман увлекают меня лишь настолько, насколько я нахожу в них, как в нашей бессмертной революции, происхождения идей» (цит. по 89; 176-177).⁸⁰ Эти слова характеризуют как личность самого Прудона – рассудочную, лишенную богатой фантазии и воображения, так и его взгляды на личность, в которой он, подобно Годвину, выделяет прежде всего ипостаси этическую и рациональную.

II. Личность и другие личности: личность и этика.

Прудон, подобно Вильяму Годвину, полагает, что каждой личности имманентно присуще стремление к самоутверждению, к самовыражению, к росту и развитию. Не раз в своих рассуждениях о человеке Прудон останавливается на «постоянном его стремлении

⁸⁰ Это слова-из «Исповеди революционера». По мнению Прудона, даже исповедь не должна говорить о «частной жизни» – но лишь об «общем», об «идеях».

возвысить свою личность»: «человек стремится к усовершенствованию своей личности, он хочет сделаться красивым, благородным, славным и совершенствоваться в таких качествах без конца» (313; 23-24). Цель человека – «всегда его я, его личность» (313; 37). Но это фундаментальное стремление личности, в условиях порочного и несовершенного общества, принимает патологические формы и трансформируется в эгоизм, стяжательство, карьеризм, тщеславие, порождает войны: «Этот принцип тот же, что побуждает нас искать богатства и роскоши и развивает в нас славолубие (...), это – чувство нашего личного достоинства и значения – чувство, в благородном своем применении производящее уважение к ближнему и к целому человечеству и порождающее справедливость» (311; 21). Само стремление личности к самоутверждению – неискоренимо и, в зависимости от окружающего общества, его ценностей, нравов, может принимать как здоровые и возвышенные формы, так и порочные и низкие.

Как для любого анархиста, для Прудона огромной ценностью является свобода личности и общества. Свобода – это фундаментальный принцип, противопоставляемый мыслителем принципу авторитета, принципу власти. Прудон подчеркивает, что свобода невозможна без равенства: «сделать человека свободным – значит уравновесить, уравнивать его с другими». Она – в соблюдении «равенства в средствах производства и эквивалентности в обмене» (цит. по 209; 201).

Подобно Штирнеру и Бакунину, Прудон подчеркивает, что неделимость, неограниченность является качественной характеристикой свободы и, обращаясь к буржуазным либералам, восклицает: «Пусть эти либералы, которые так сильны, что говорят о границах государства, сохраняя его верховность, скажут уж нам заодно, где будет граница свободы индивидуальной, корпоративной, местной, общественной, граница всяческой свободы? Пусть они, считающие себя философами, объяснят нам, что такое свобода

ограниченная, стесненная, подчиненная, находящаяся под надзором; свобода, которой говорят, надевая ей на шею цепь и привязывая к столбу: «иди до этого места, но не дальше»» (314; 87). Но, при всей своей ценности, свобода не является для Прудона Абсолютом – будучи предоставлена исключительно самой себе (например, безусловная «свобода торговли» или «свобода искусства») приводит к пагубным последствиям, если она не связана с идеей Справедливости, с солидарностью людей.⁸¹ Для Прудона свобода и личность – все же вторичны и несамодостаточны, подчинены высшему, необходимому, внеличному Абсолюту, через причастность к которому обретают смысл (здесь опять имеет место сходство с аналогичным убеждением Годвина): «отсутствие принципов есть рабство, исполнение истинных правил – свобода» (313; 228). Законы, Истина, Справедливость воплощаются и проявляются через свободу, как общество действует через личность.

Итак, перед кумиром Справедливости личность принижается, сводится к служебной роли; нормы и законы во многом подменяют собой творчество и свободу. И все же не следует однозначно негативно оценивать прудоновский культ Справедливости – хотя бы потому, что основа этой Справедливости – уважение к человеческой личности, к человеческому достоинству в себе и в других, восприятие других личностей, как равных себе. Критерием совершенства общественного устройства для Прудона является степень взаимоуважения людей в данном обществе. Прудон, подобно Годвину, доверяет человеку, верит, что человек изначально способен познавать добро и зло, способен к Справедливости. И именно следствием и выражением Справедливости является знаменитый прудоновский принцип *взаимности*. Прудон считает основой

⁸¹ Приведем характерное высказывание Прудона на сей счет: «Нет, говорю я, Свобода не может сама по себе заменить законов Совести и Науки; другими словами: Истина, Разум, Обязанность и Право не разрешаются в Свободе, как в основном принципе. Разумность совсем не то, что Свобода; любовь и искусство тоже не то, что Свобода, общество и справедливость тем более не то, что Свобода. Ни один из этих принципов, необходимых для социального порядка, не заключается в Свободе, хотя и все в ней нуждаются. (...) Как член общества, я желаю и требую свободы; но она меня не вполне удовлетворяет» (319; 368).

справедливости уважение в другом (любом!) человеке – его «человеческого достоинства» (потом эту мысль блестяще разовьет М.А.Бакунин). Прудон заявлял: «Я уважаю в человеке не то, чем наделила его природа или счастье, я уважаю его человеческое достоинство» (цит. по 370; 167). П.Ж.Прудон говорит о человеческом достоинстве, как о «способности, проистекающей из умственного развития человечества; способности, которую, несмотря на неравенство таланта и сознания, обладают в одинаковой степени все индивидуумы и которая не может сделаться ничьей привилегией...» (319; 52).

Таким образом, Справедливость основана на изначальном равенстве всех людей. По Прудону, «Справедливость – это непосредственно прочувствованное и взаимно охраняемое уважение человеческого достоинства, где бы и у кого бы оно ни подвергалось опасности, и чего бы нам ни стоила его защита» (цит. по 421; 47).

Из этого представления о равенстве личностей и о справедливости, как взаимном уважении человеческого достоинства, вытекают конкретные положения прудоновской этики. Излагая этические взгляды Прудона, П.А.Кропоткин пишет: «*Право* есть принадлежащая каждому способность требовать от всех других уважения *человеческого достоинства* к своей личности; *долг* же есть требование от каждого, чтобы он признавал это достоинство в других» (185; 210). 82

В своих сочинениях Прудон бичует эгоистическую мораль и проповедь атомизации личностей, указывает на изначальную солидарность и взаимообусловленность членов общества: «Покрытый ложным именем свободы, эгоизм вьелся в нас и развратил все наше существо» (319; 157). Критикуя изоляционизм и индивидуализм, наравне с коммунизмом, игнорирующим своеобразие личностей,

⁸² П.А.Кропоткин чрезвычайно высоко ценил этическое учение П.Ж.Прудона, его учение о справедливости как основе нравственности, и подробно изложил его в своей «Этике».

Прудон подчеркивает: «Люди ассоциированы раньше, чем они дали на то согласие... Поэтому равенство во внешних условиях жизни является требованием справедливости, вытекающим из прав самого общества, из права принудительного; только дружба, уважение, признательность относятся к области моральной справедливости или взаимности» (цит. по 370; 179).

Прудон, таким образом, выделяет два уровня во взаимоотношениях между людьми: уровень, обязательный для всех – взаимное уважение друг в друге человеческого достоинства, обмен услугами на принципах взаимности, и уровень высший – бескорыстный, идеальный, уровень любви и дружбы. П.Ж.Прудон выступил против торгашеской морали утилитаризма и меркантилизма, ограничивающей отношения между людьми принципом: «ты мне – я тебе» и призывал личности к поступкам бескорыстным и идеально детерминированным. Он писал: «Я очень хорошо понимаю, что мы должны получать какое-нибудь вознаграждение за свой труд, но с другой стороны думаю, что мы обязаны также оказывать друг другу уважение и сочувствие, соблюдать справедливость во взаимных отношениях и давать друг другу хорошие примеры, не ожидая за то никакой награды...» (315; 167).

Завершая анализ этических взглядов П.Ж.Прудона и указывая на неоднозначность его учения о Справедливости, которое одновременно вело к утверждению равенства между личностями, признанию за всеми человеческого достоинства и – к принижению личности пред алтарем холодной и вечной Справедливости, мы не можем обойти стороной такие грубо-патриархальные моменты в его взглядах, как апология труда и бедности и культ деспотической семьи, фактически низводящей женщин и детей до рабского положения. Прудон выступал за нерушимость брака, за полную власть мужа над детьми и женой, против эмансипации женщин, за «труд и бедность», как вечное призвание и предназначение человека.

В этих вопросах всегдашняя либертарность и анархичность изменяют французскому мыслителю, и он позволяет себе в высшей степени ретроградные, реакционные и деспотические высказывания. Так, он пишет: «Условия существования человека на земле – это труд и бедность..., первая его добродетель – умеренность. Жить немногим, работая много и непрерывно учась – вот истинное правило жизни. (...) Бедность не есть *довольство* : это было бы уже для работника порчею. Не годится человеку наслаждаться довольством; напротив, нужно, чтобы он всегда чувствовал жало нужды...» (311; 16). Впоследствии П.А.Кропоткин, напротив, выдвинет лозунг «довольства для всех» как программу анархической революции.

Относительно семьи Прудон высказывается недвусмысленно: «Мужчина и женщина не товарищи. Различие пола ставит между ними такую же преграду, какую различие видов ставит между животными. Будучи далек от увлечения тем, что теперь принято называть эмансипацией женщин, я, пожалуй, если б уж дело дошло до этого, склонен запереть женщин в тюрьму» (цит. по 137; 232). И такие чудовищные заявления о «низшей природе» женщины, об ее «извечном предназначении» быть лишь работницей и служанкой мужчины, делает «отец анархии», который сам же проницательно заметил некогда, что «правительственная идея зарождается в нравах семьи и домашнем быте; в семье исключаются всякие возражения; правительство так же естественно возникает в обществе, как подчинение отцу его детей» (цит. по 209; 197)! Излагая взгляды Прудона на «женский вопрос», высказанные в его печально знаменитой книге «Порнократия или женщины в настоящее время», русский демократ М.Л.Михайлов пишет: «Но чувство справедливости составляет исключительную принадлежность мужчины; женщина, по мнению Прудона, совершенно лишена его. Стало быть, авторитет мужчины решает все дело» (цит. по 380; 305).

На наш взгляд, подобная позиция даже не нуждается в комментариях. И все же мы хотим привести здесь герценовскую

оценку прудоновских взглядов на женщину, семью, труд и патриотизм, поскольку, во-первых, эта оценка представляется нам замечательно глубокой и верной, а во-вторых, она непосредственно указывает на самые уязвимые места прудоновского отношения к проблеме личности. Комментируя и излагая высказывания П.Ж.Прудона, А.И.Герцен писал: «чувство изгнано, все замерло, цвета исчезли, остался утомительный, тупой, безвыходный труд современного пролетария... нет больше ни поэзии церкви, ни бреда веры, ни упования рая, даже и стихов к тем порам «не будут больше писать», по уверению Прудона, зато работа будет «увеличиваться». За свободу личности, за самобытность действия, за независимость можно пожертвовать религиозным убаюкиванием, но пожертвовать всем для воплощения идеи справедливости, – что за вздор! Человек осужден на работу, он должен работать до тех пор, пока опустится рука, сын вынет из холодных пальцев отца струг или молот и будет продолжать вечную работу (...) В растворенные двери реставрированного атриума без лар и пенат видится уже не *анархия*, не уничтожение власти, государства, а строгий чин, с централизацией, с вмешательством в семейные дела, с наследством и с лишением его за наказание. (...) Античная семья ведет естественно за собой античное отечество со своим ревнивым *патриотизмом*, этой свирепой добродетелью, которая пролила вдесятеро больше крови, чем все пороки вместе. (...) Безответно спаянная, заклепанная наглухо семья Прудона, неразрывный брак, нераздельность отцовской власти, – семья, в которой для *общественной* цели люди гибнут, *кроме одного*, свирепый брак, в котором признана неизменность чувств, кабала обету» (85; Т.6, 193-195). Возражая Прудону, Герцен заявляет: «Справедливость не есть мое призвание, работа – не долг, а необходимость, для меня семья совсем не пожизненные колодки, а среда для моей жизни, для моего развития» (85; Т.6, 194).

Каковы причины такого неожиданного проявления деспотизма и

такого чудовищного подавления личности – в анархическом мировоззрении П.Ж.Прудона? Во-первых, догматическая и слепая вера Прудона в фетиш Справедливости. Во-вторых, общая патриархальность и крестьянские корни самого Прудона, повлиявшие на его этические и эстетические взгляды. Третья причина – общий пессимизм Прудона, наблюдающего «упадок нравов» и духовное рабство своих современников. Об этом А.И.Герцен отозвался так: «Прудон, через край освободивши личность, испугался, взглянув на своих современников, и, чтобы эти каторжные, ticket of leave (досрочно освобожденные – англ. П.Р.) не наделали бед, он ловит их в капкан римской семьи» (85; Т.6, 194).

III. Личность и общество. Личность в истории, в науке и в искусстве.

Говоря о роли личности в истории, П.Ж.Прудон прежде всего отрицает тезис, распространенный в его время (см., например, работы Т.Карлейля, «наполеоновскую легенду» и пр.) о том, что историю двигают «великие личности», «герои». Напротив, по Прудону, «великих личностей» не существует, а прогресс ведет к дальнейшему уравниванию личностей. «Я проповедую равенство мысли и смеюсь над великими людьми» – утверждает французский анархист (313; 217). «Что такое великий человек? Есть ли великие люди? (...) ...одним из результатов прогресса в обществе, организованном на демократических началах, есть то, что различие между людьми постепенно пропадает и это происходит по мере того, как масса развивается под влиянием науки, искусства и права. Поэтому, с точки зрения революции 1789 года и прогресса, идея великих людей не имеет никакого смысла, и исчезновение их служит одним из залогов нашего будущего освобождения от гнета всякого рода» (313; 161). На наш взгляд, Прудон подходит к вопросу о «великих людях» чересчур упрощенно и полемически.

Фатализм, провиденциализм и недооценка личностного фактора ярко проявляются в прудоновских историософских воззрениях. Общество, Провидение, «социальный гений» – двигатель и субъект исторического процесса, тогда как личность – лишь средство, инструмент, орган и воплощение его воли: «Социальный гений не действует, подобно идеологам, путем бесплодных абстракций, он не заботится ни о династических интересах, ни о государственных соображениях, ни об избирательных правах, ни о теориях народного представительства, ни о гуманитарных или патриотических чувствах. Он всегда персонифицирует или реализует свои идеи; его система развивается путем ряда воплощений и фактов. Чтобы конституировать общество, он обращается всегда к индивидууму» (цит. по 232; 265). «Социальный гений» идеализируется Прудоном: «общее сознание» – «в противоположность нашим отсталым и переходным законодательствам, всегда бывает непреложно и непогрешимо в своих суждениях» (319; 122). При этом Прудон подчеркивает, что, в то время как личности присуща свобода, обществу, учреждению, идее – присуща фатальность и необходимость. Безличные институты подчиняются вечным законам, неизменной логике, тогда как личность может допускать произвол, имеет определенную автономию в своих действиях.⁸³ По Прудону, «творческое проявление общественной коллективности», несомненно, преобладает над индивидуальностью во всех отношениях (по мощи, силе, истине, непогрешимости).

В этой связи интересно рассмотреть прудоновское учение о революциях, сочетающее «органическую теорию», видящую в революции проявление народной стихии, и рационалистическое

⁸³ Прудон так высказывается об этом: «Человек, в силу своей свободной воли, может говорить и отказываться от своих слов; он может видоизменять свои слова, мысли, волю и действия до бесконечности; жизнь его есть цепь постоянных столкновений и соглашений с себе подобными и природой. Напротив того, идея, теория, система, учреждение, договор и все, что из сферы идеи или логики перешло в состояние формы и выражения, становится всецело определенной, законченной, вещью ненарушимой, не обладающей податливостью и гибкостью, вещью, которую нельзя ни в чем заменить другой, которая, оставаясь сама собой, никогда не делается чем-либо другим» (314; 7).

учение о большой роли науки и ученых в общественной жизни. «Народ только до тех пор держится своих учреждений и законов, пока они соответствуют идеалу, им самим выработанному; как скоро этот идеал будет потрясен, общество тотчас преобразовывается» (315; 137) – здесь Прудон предвосхищает бакунинские размышления об «идеале», спонтанно вырабатываемом в недрах народной жизни. Прудон подчеркивает: революция «не приводится в исполнение волей учителя, располагающего готовой теорией, не осуществляется под диктовку вдохновенного проповедника. Настоящая органическая революция – продукт всеобщей жизни; она имеет, конечно, своих исполнителей и избранников, но ее нельзя назвать чьим-нибудь исключительным делом» (319; 67). И: «Народ без всяких теорий, при посредстве своего стихийного творчества, изменяет, улучшает, усваивает проекты политиков и доктрины философов, и, без конца создавая новую ситуацию, непрестанно меняет базу политики и философии» (цит. по 207; 19). Но вместе с тем, Прудон полагает: «Без сомнения, идеи, волновавшие во все времена массы, рождались прежде всего в голове мыслителей. В деле идей, мыслей, верований, заблуждений, массы никогда не были первыми по времени и, разумеется, не будут первыми и в настоящее время. Во всяком умственном деле первенство принадлежит личности» (319; 76). Таким образом, по Прудону, «социальный гений» сперва вдохновляет новой идеей нескольких ученых, мыслителей, которые увлекают массы, в свою очередь, вырабатывающие свой идеал. Так в учении о революции Прудона сочетаются «органическая выработка идеала» в народе, подвижническая работа мыслителей-одиночек и, стоящий за всем и надо всем этим замысел «социального гения» (в духе Гегеля).

Если, говоря о ранних работах Прудона, советский автор Ю.Стеклов отмечает: «Мы встречаем у него на каждом шагу преклонение перед «народной логикой», «народным разумом», перед стихийностью и т.п.» (358; 9), то в конце жизни Прудон уже не склонен обвинять во всех грехах одно государство (как В.Годвин до

него, и П.А.Кропоткин – после), но исследует рабскую психологию народа, самый «демократизм» которого проникнут монархизмом, самая «революционность» которого насквозь централистична. Тема внутреннего рабства масс – и в эпоху Великой Революции, и в современной ему Франции – очень волнует Прудона, который в своих сочинениях то увлекаясь, идеализирует народ ⁸⁴, его правоту, идеал, творчество, то, вновь увлекаясь, горько проклинает и клеймит его за непотворение деспотизму и упадок нравов. Прудон страстно желает, чтобы трудящиеся из объекта манипуляций, эксплуатации и управления, стали субъектами, осознавшими свои интересы и берущими свою жизнь в свои руки. В письме к А.И.Герцену (от 23 июля 1855 г.) Прудон писал: «Не следует ли прежде, чем нападать на деспотизм притеснителей, напасть на деспотизм освободителей?» (316; Т.7, 506), подразумевая всех «революционеров»: либералов, якобинцев, социалистов-государственников, идущих на компромиссы с властью, жаждущих господства, верящих в благодетельность «социалистической» казармы и государственного централизма. Прудон наконец приходит к пониманию того, что «в определенных случаях может случиться так, что народ как целое может быть осужден большинством народа» (цит. по 120; 398).

Говоря о субъектах исторического процесса в учении Прудона, необходимо отметить, что мыслитель, следуя «органической теории», рассматривает в качестве таковых субъектов, помимо собственно личности, также общину, нацию, класс и все человечество в целом, причем говорит о них, как о *«коллективных личностях»*, *«коллективных индивидуальностях»* – живых и действующих организмах, обладающих своим самосознанием и волей. Вот что, например, П.Ж.Прудон пишет о человечестве: «Человечество подобно обширному мозгу, в котором могут рождаться всякого рода

⁸⁴ Прудон, например, восторженно восклицает: «Вопросить народ! В этом секрет будущего. Вопросить народ! В этом вся общественная наука... Насколько в своей стихийной смелости он превосходит рабскую мудрость философов! Философы, следуйте за народом!» (цит. по 358; 9).

мысли, но в конце концов истина торжествует над заблуждением (...)
Люди ничтожны: они могут только до некоторой степени потревожить ход вещей и этим сделать вред только самим себе. Только одно человечество – велико, оно – непогрешимо» (312; Т.2, 304). Прудон представляет себе человечество «единой, бессмертной личностью», «великаном с тысячью рук», который «одушевлен одним сознанием, одной мыслью и волей, и в тесной связи его трудов проявляется единство и тождество его личности... Во всех обстоятельствах своей жизни это чудное существо остается неизменным, и можно сказать, что всякое его действие, всякое движение уравнивается другим» (319; 113-114).

Точно также, как и человечество, Прудон гипостазирует, мистифицирует и олицетворяет в качестве реального *существа*, – и нацию, и общину, и класс. Так, он говорит, что рабочий класс, – «лицо юридическое, нравственное и свободное», лицо, достигающее самосознания, принимающее решения, устанавливающее контроль над обществом (см. 319; 51), а «Община, в сущности, подобно человеку, всякой разумной и моральной индивидуальности или коллективности, есть существо самодержавное» (314; 85). Наконец, народ, нация тоже рассматривается Прудоном как единый организм, со своей идеей, эволюцией, самосознанием. При этом народ, будучи самодостаточным и «самодержавным», однако, точно также требует дополнения себя в других народах, в целом человечестве, как единичная личность требует дополнения себя другими личностями: «Один народ не в силах сделать то, что требует усилий всего человечества. Мы не можем спастись без помощи, точно также, как и другие не спасутся без нас» (314; 14).

Разумеется, при такой расширенной трактовке «личности», понимание специфически личностного, индивидуально-человеческого у Прудона затушевывается и затемняется. Прудон фактически ставит человеческую личность, общество в целом, общину, нацию и класс, – на один уровень, как

субъектов истории, самоценных, обладающих сознанием и волей, равновеликих, находящихся в равновесии между собой. При этом, конечно, община, нация и, тем паче, человечество в целом, как «организмы» и «коллективные личности», превосходят индивидуальную личность по своим возможностям, силе и значению, подчиняются фатальным законам и отличаются непогрешимостью, тогда как индивидуальная человеческая личность, напротив, пользуется определенной свободой (произволом) и имеет ничтожные силы и возможности.

Впрочем, к чести Прудона надо сказать, что он, явно отдавая предпочтение общему над индивидуальным, сохраняет в данном вопросе такт и не выстраивает иерархии ценностей, но, строя свое социальное учение подобно монадологии Лейбница, заявляет о самоценности каждого составляющего общество элемента: от индивида до человечества в целом, и о равновесии и балансе сил между этими субъектами общества. Собственно, отсюда непосредственно и вытекает прудоновский федерализм, как согласование всех интересов, без подавления кого бы то ни было: будь то единичная личность, община, город или нация. Последовательно проводя свой принцип равновесия, Прудон признает как права каждого субъекта общества, каждой «личности» – «индивидуальной» и «коллективной», так и их взаимосвязь, взаимодействие, выступает против гипертрофии какого-то одного начала или субъекта. Он стремится к такому устройству, при котором «эгоизм в социальной экономике примиряется с общественной пользой. Индивидуум имеет свои права, общество – свои» (315; 108). И демократию Прудон критикует именно исходя из двух аксиом: о неотчуждаемости суверенитета личности (а демократия есть власть над личностью, подавление личности от имени большинства, манипулирование личностями) и о неотчуждаемости суверенитета народа.

Народ является, по мнению Прудона, единой личностью, и

борющиеся за власть партии разрывают эту личность на части, чтобы установить над ней свой диктат; поэтому федерализм предполагает представительство не от партий, а от организованных групп населения (местностей, общин, предприятий и пр.). Демократия – это раскол, насилие над личностью и над народом, преобладание, принудительное и формальное единство, – утверждает Прудон, тогда как сам он стремится к единству народа через многообразие структурированных и оформленных мнений, интересов, субъектов. Желательна «организация, в которой при сохранении свободы всех мнений и действий, народ именно посредством расхождений мнений и воля думает и действует как один человек» (цит. по 120; 418). «Имейте в виду – я говорю: единый и нераздельный народ; под этим я разумею не толпу, которая представляет лишь множественность без единства... Везде, где есть разделение, там нет народа» (цит. по 358; 7-8). Порядок через свободу, единство через многообразие, сохранение суверенности всех субъектов при балансе их интересов – такова центральная идея прудоновского социального идеала, которая практически воплощается в принципе федерализма, а теоретически основывается на учении о равноценных «индивидуальных» и «коллективных» «личностях».

Выступая за представительство групп, областей и т.п. в федерации, Прудон, вместе с тем осуждает дух «партийности» и «групповой эгоизм», направленный против справедливости и за преобладание какого-то одного субъекта или начала. Группа не должна обособляться, изолироваться и, впадая в эгоизм, ставить себя выше как отдельной личности, подавляя ее, так и (все)общего – отрицая его: «Общество составляет группу; оно живет двоякою, реальною жизнью; как нечто собирательное и как множество индивидуумов. Деятельность его в одно и то же время и коллективная, и индивидуальная деятельность. Все, что происходит в этой группе, носит характер двойственности. Конечно, факт существования коллективности еще не может служить достаточною

причиною для того, чтобы обратиться к теории коммунизма, наоборот, факт индивидуальности не дает нам права не признавать общих прав и интересов. В этом-то распределении и равновесии коллективных и индивидуальных сил, т.е. в справедливости, и заключается сущность науки управления» (315; 149).

Мы можем в целом положительно оценить это прудоновское учение о равновесии социальных сил, субъектов и интересов, никому не отдающее предпочтения, признающее ценность всех составляющих. Ни общество не может преобладать над личностью, ни личность – над обществом, ни община над обществом, ни общество над общиной; все объединяются без насилия, но в силу общей заинтересованности и взаимности, равноправия и баланса интересов. И все же в этом учении мы можем выделить и негативные моменты. Прежде всего, вызывает возражения – гипостазирование, олицетворение общества на всех уровнях и приравнивание его к личности, как реально существующего субъекта. Хотя Прудон, в силу свойственного ему такта, и не доходит до идеи о подчинении личности обществу, но создает в зародыше те фиктивные кумиры Человечества, Нации, Класса и пр., которые были подвергнуты столь блестящей критике Максом Штирнером. Кроме того, не абсолютизируя ни одного из субъектов социальной жизни, Прудон обожеествляет и абсолютизирует сами «весы», равновесие, пропорцию, закон, Справедливость, в качестве высшего безличного и надличного Кумира и Принципа, что, на наш взгляд, таит в себе угрозу догматического подавления личности.

Помимо вопроса о роли личности в истории, Прудон в своих работах останавливается на роли личного начала в науке и в искусстве. Для Прудона, «само собой разумеется, искусство не может рассматриваться иначе, чем вспомогательная функция» (313; 258), которая призвана служить Истине (науке) и Справедливости (морали), подобно тому, как «идеал» подчинен «идее», а человеческий мир эмоций, страстей, произвола, свободы, – мир для

Прудона вспомогательный и второстепенный, по сравнению с мыслью и с нравственностью. Более того, «искусство не мыслит», оно само, по Прудону «не способно» понять смысл своей деятельности – и разъяснить его, руководить работой художника – дело ученого и философа. Художник служит идее и обществу, но использует индивидуальные и эмоциональные средства, у него идеал, фантазия преобладает над идеей и логикой – именно поэтому, по Прудону, он и не может вполне осознать, то, что он делает (ибо фантазия, эмоции и пр. – несомненно «ниже» логики и разума).

Вместе с тем, подчеркивая подчиненность и несамостоятельность эмоционально-художественного начала в личности, Прудон не отказывает этому началу (и художнику, как члену общества) в определенном своеобразии и автономии. Именно в этом – эстетическом начале, по Прудону проявляется «качественное» различие между личностями, тогда как в интеллектуальном отношении люди различаются лишь «количественно» (эта позиция сходна с взглядами Годвина, но несколько «смягчает» их и расширяет сферу личного своеобразия). Художник не просто механически копирует и воспроизводит (как ремесленник) некие «идеи», но вносит в них нечто *свое*, своеобразное, произвольное – пусть это лишь своеобразие в форме и средствах выражения. «Эти-то произвольные отступления и дают искусству жизнь и разнообразие» (313; 44) – несколько отступает Прудон от строгого и однообразного рационализма в своем отношении к личности. Художник – в обществе, и эстетически-эмоциональная способность – в человеке, воплощают у Прудона творческое, своеобразное, свободное, неповторимое, иррациональное, качественно-личностное начало и всему этому Прудон отводит определенное место, однако, несомненно, подчиняя общим, рациональным и сверхличным целям и задачам. Художник не изгоняется, но ставится под контроль ученого и философа с их разумом, логикой и необходимыми законами. Хотя, по мнению Прудона, искусство – это длинная, окольная, и

допускающая варианты дорога к Справедливости, к которой ведет более короткая и прямая дорога – дорога Науки и Права, но, тем не менее, эта дорога оставляет для личности и ее творчества какое-то место, хотя, как и в учении Годвина, ставит личность в узкие и тесные рамки познания Необходимости и служения Справедливости. Свобода, творчество, варианты самовыражения допускаются⁸⁵, но заранее известно содержание, цель и смысл всей деятельности. Идея, содержание, по Прудону, всегда должно явно доминировать в художественном творчестве над формами и способами выражения.

Говоря о соотношении личности гения – художника или ученого – с обществом, Прудон склонен абсолютизировать значение общества и сводить роль гения к функции простого глашатая и выразителя общественных идей и настроений, почти полностью исключая (и считая такое исключение желательным!) его личное творчество. Приведем высказывания Прудона по этому поводу: «Человек не творит своих идей, но получает их; он не образует истины, но открывает ее; он не изобретает ни красоты, ни справедливости, – они сами открываются ему при наблюдении явлений и взаимодействия предметов» (315; 21). «Что касается до литературы и искусства, то в этих сферах все усилия гения должны быть направлены на то, чтобы выразить идеал массы» (315; 148). По мнению Прудона, чем мысль художника «безличнее, чем большему числу людей она нравится, тем выполнение ее ему лучше удастся» (313; 323).

Таким образом, позиция Прудона вполне ясна: в вопросах содержания ученые, художники, литераторы должны стремиться к «безличности», выражая «идеал массы» и «идеи эпохи», но в средствах воплощения они могут проявить свою личность: «оригинальность художника проявляется обыкновенно в выборе сюжетов, в манере их обсуждения и выполнения» (313; 323-324).

⁸⁵ «На сколько передача мысли обыкновенным языком может назваться безличною, на столько же средства, употребляемые артистом, носят отпечаток его личности» (313; 57).

В этих суждениях Прудона ясно проявляется фатализм, объективизм, рационализм его взглядов и представление о личности, как о феномене хотя и существенном, но явно детерминированном, служебном и служащем, подчиненном вечной Истине и Справедливости. Вновь и вновь французский мыслитель подчеркивает эту мысль: «поэты и художники в человечестве – то же, что певчие в церкви или барабанщики в полку. Мы требуем от них не их личных впечатлений, а своих, они не для себя рисуют, поют и играют, а для нас. Вследствие этого не в них лежит причина нашего восторга, сочувствия к ним и их славы; они только верные и громкие отголоски всего этого; причины чудес поэзии и искусства лежат не в индивидуальной способности того или другого лица, но в идеалистической способности всего общества» (313; 146). Все, что должно быть сказано, открыто, выражено – произойдет неизбежно, – следуя за Гегелем, убежден Прудон. И гений, заимствуя «идеи» из Природы и выражая «идеи», имеющиеся в обществе, может лишь служить и повиноваться. Перед лицом вне и над-личностного Абсолюта, все своеобразие личности, вся ее динамика, все ее творчество, носят, по большому счету, несущественный и второстепенный характер; объект господствует над субъектом, Справедливость и Истина безраздельно царят над личностью.

Субъектом как исторического, так и художественного и научного творчества, в конечном счете, по Прудону выступают человечество, нация, эпоха, дух – но не личность, которая довольствуется ролью «агента» этого творчества.

Не удивительно поэтому, что П.Ж.Прудон был убежденным противником введения интеллектуальной собственности, и написал по этому поводу обширное сочинение. Коль скоро творец и «собственник» всех идей, ценностей и идеалов, всей культуры – человечество в целом, то и нелепо, и невозможно размежевать и разделить этот единый духовный фонд, из которого черпают отдельные индивиды, как нелепо и невозможно делить на части и

передавать в частную собственность, например, воздух, которым все дышат.

IV. Личность и Государство. Взаимность, свободный договор и федерализм.

Не углубляясь в разрушительную критику Прудонем государства, остановимся лишь на одном ее аспекте: государство как поработоритель и тиран личности. Выступая защитником свободы как общества, так и личности, Прудон показывает несовместимость личности и государства, необходимость уничтожения существующей государственной централизации, фикции «выборов», паразитической касты чиновников и военных, обличает навязанные личностям законы, на принятие которых эти личности не давали никакого согласия: «Как согласить местную инициативу с преобладанием центральной власти? Общую подачу голосов с чиновничьей иерархией? Принцип, что никто не обязан повиноваться закону, если сам не давал согласия на него, с правом большинства?» (цит. по 89; 83), – вопрошает французский анархист и, указывая на неразрывную связь власти и эксплуатации, государства и буржуазии, делает вывод: «Управление человека человеком мы отвергаем точно так же, как эксплуатацию человека человеком» (цит. по 113; 13). Свобода личности и общества – в децентрализации, самоуправлении, федерализме, в разрушении государства и буржуазных отношений, доказывает Прудон.

Приведем обширное, но замечательное по своей выразительности высказывание Прудона, характеризующее его взгляды на проблему соотношения государства и личности: «Личность человеческая! Как могла ты шестьдесят веков терпеть такое унижение? Ты величаешься святой и священной, тогда как на деле ты – неустанная, даровая блудница твоих холопов, твоих солдат и твоих попов. Ты знаешь это

и терпишь это! Тобой *управляют* , то есть тебя караулят, инспектируют, шпионят, направляют, регламентируют, подводят под законы, классифицируют, учат, набивают чужими мнениями, контролируют, ценят, оценивают, урезают, заставляют повиноваться себе люди, не имеющие на то ни права, ни знания, ни достоинства. Тобой *управляют* , то есть при каждом твоём действии, при каждом сношении, при каждом движении твоём тебя отмечают, записывают, сосчитывают, назначают тебе продажную цену, отмечают тебя клеймом, привешивают на тебя ярлык, патентуют, разрешают, дозволяют тебя, расписываются на тебе, сдерживают, взнуздывают, переделывают, направляют и исправляют тебя. Под предлогом общественной пользы и общего интереса тебя грабят, дрессируют, эксплуатируют, монополизируют, обкрадывают, давят, мистифицируют; а при малейшем сопротивлении, при малейшей жалобе начинаются усмирения, взыскания, унижения, поругания, травля, торможение (...); тебя обезоруживают, вяжут, сажают в тюрьму, расстреливают, жарят в тебя картечью, судят, приговаривают, ссылают, приносят тебя в жертву, предают и в довершение надувают, дурачат, оскорбляют, бесчестят! Вот что такое правительство, вот что такое правосудие, его мораль! И после этого есть еще демократы, находящие в правительстве добрые стороны, есть социалисты, отстаивающие эту гнусность во имя Свободы, Равенства и Братства; есть пролетарии, являющиеся кандидатами в должность президента Республики – лицемеры!» (цит. по 89; 166-167).

Выступая в защиту личности, Прудон отрицает не только государство, но и существующее буржуазное общество, в котором самая личность человека стала предметом купли-продажи ⁸⁶ , а успехи техники ведут к возрастающему страданию и порабощению

⁸⁶ «Если в настоящее время мы уже ничему более не верим, то значит, все мы продажны, значит, мы торгуем своею душою, своим рассудком, своею свободою, своею личностью, точно так же, как продуктами наших полей и наших мануфактур» (315; 105).

личности. ⁸⁷ Частная собственность разрывает общество на части, ведет к нищете и страданиям личности – констатирует Прудон, тогда как государственная собственность исключала бы личность. Отсюда и появились прудоновские идеи: трудовой собственности, – сохраняющей свободу личности и обеспечивающей социальное равенство, и федерации, преодолевающей как деспотизм централизации, так и опасность изоляции индивидов. Будучи противником буржуазного общества и неограниченной конкуренции, Прудон не стремится заменить их государственно-социалистической казармой и тотальной регламентацией.

Очень важно отметить, что в своей критике государства и государственного социализма, Прудон наиболее последовательно отстаивает суверенитет личности, выдвигает идею самоценности личности (тогда как в своих общеполитических и исторических суждениях отводит личности весьма скромное место), стремится освободить как общество, так и личность из-под опеки государства. Характерно, что, обращаясь к прудоновскому идейному наследию, П.А.Кропоткин в первую очередь указывал именно на «возражения, выставленные Прудоном против коммунизма во имя свободы личности» и подчеркивал, что они, «хотя им уже больше пятидесяти лет, не потеряли ничего из своей ценности. Прудон действительно говорил *во имя личности*, ревностно оберегающей свою свободу» (182; 365).

Если существующую буржуазную политическую экономию Прудон обвиняет во лжи и безнравственности, то теоретиков государственного социализма – в антиличности и деспотизме, в попытках уложить личность на «прокрустово ложе» (интересно, что образ «прокрустова ложа» присутствует и у Годвина, и у Штирнера, и у Бакунина): «Для людей этой школы права человека и гражданина

⁸⁷ В работах Прудона звучит горькая «ирония по поводу нашей промышленной цивилизации, которая ежедневно изобретает удивительные машины... но которая, вместе с тем, бессильна освободить человека от самых грубых, тяжелых, отталкивающих трудов – вечных спутников бедности. (...) Но кто же этот раб машины? – Человек! Человек – раб, вот последнее слово современного индустриализма» (313; 274).

вытекают из народного самодержавия; самая свобода лица есть отражение этого самодержавия. (...) По их принципу, личность владеет своим имуществом, способностями, почестями, должностями, даже талантами, по полномочию государства» (319; 70-71). Говоря об «основном принципе верховности общего и подчиненности личного элемента» для социалистов-государственников: от Платона до Т.Мора и Луи Блана, Прудон разъясняет: «Эта система коммунистическая, правительственная, диктаториальная, авторитарная, доктринерная, она исходит из того принципа, что личность существенно подчинена обществу; что только от общества зависят жизнь и права отдельного лица; что гражданин принадлежит государству, как дитя – семейству; что он находится вполне в его власти... и обязан ему подчиняться и повиноваться во всем» (319; 69). Задолго до воплощения в жизнь государственно-социалистических утопий, Прудон прозорливо отмечает, что коммунистическое государство будет существовать «забирая в свои руки все работы и предприятия... давя, поглощая всякую личную деятельность, всякое частное владение, частную жизнь, свободу, богатство...» (319; 71), установит диктатуру, основанную на рабстве уничтожения всякой личной мысли и творчества. Таким образом, Прудон фактически предвосхищает бакунинскую критику государственного социализма ⁸⁸ и, основываясь на принципе равновесия, отстаивает права общества и личности, выступая против эгоистических и деспотических крайностей.

В противовес государственной централизации и иерархии, Прудон развил в своих сочинениях учение о свободном договоре, взаимности и федерализме, как механизмах политической и экономической защиты личности и общества. Прежде всего, Прудон

⁸⁸ «Социализм, уже по тому одному, что он является протестом против капитала, является вместе с тем и протестом против власти» (цит. по 358; 14) – провозглашает Прудон.

отрицает государственное право и противопоставляет закону – договор, «правовому государству» – правовое общество. Только лица, заинтересованные в данном вопросе, имеют право заключать между собой договор, брать на себя определенные обязанности и выполнять их. Вот что пишет Прудон о различиях между государственным законом и свободным договором: «Что могут представлять собой законы для того, кто самостоятельно мыслит и ответственен за самого себя? Для того, кто хочет быть свободным и чувствует себя способным к этому? Я готов входить в переговоры, но не хочу иметь законов; никаких не признаю... Я ограждаю себя от всякого принуждения, изданного насчет меня мнимо нужным начальником. (...) Для того, чтобы я был свободным, исполнял только свой собственный закон и лишь себе самому повелевал, здание общества должно быть построено на идее договора. (...) Если я с одним или с несколькими своими согражданами веду переговоры насчет какого-нибудь предмета, то ясно, что для меня моя воля закон; когда я исполняю условленную обязанность, я сам для себя правительство» (цит. по 421; 51, 52,56).

Свое учение о свободном договоре как основе гармоничного общества, Прудон сознательно противопоставляет учению о договоре Ж.Ж.Руссо. Во многом Прудон и Руссо сходны между собой: оба представляют философскую парадигму Просвещения, оба – крайние рационалисты; много сходного и в их патриархальной ностальгии по прошлому, и в попытках создать «социальную науку», и в поисках ее универсальных «идей» и принципов, и в эстетических и педагогических воззрениях. И все же общая направленность их социальных взглядов противоположна, что особенно заметно в их учениях о договоре. Сам Прудон вполне отчетливо сознавал это. По его мнению, Руссо лишь преобразовал тиранию «и сделал почтенной, выведя ее из народа» (цит. по 89; 24). «Руссо был оракулом якобинских революционеров 1793, и Робеспьер, государственный, друг попов, восстановитель верховного существа, палач анархистов,

был его прямой потомок» (цит. по 89; 25). Договор по Руссо означает всеобщий отказ личностей от свободы и суверенитета в пользу единого всемогущего Суверена – Государства, которое становится единственным Субъектом политики; у Прудона, напротив, договор расширяет свободу граждан и, согласуя их интересы, полностью сохраняет их суверенитет, интегрирует социальные силы, сочетает личное и общее, интересы и справедливость, индивидуализм и альтруизм. Руссо – государственник и централист, Прудон же – анархист и федералист.

Подобно Герцену и русским народникам, Прудон в своих построениях опирается на общину, на общинное самоуправление, противопоставляя союз вольных общин и ассоциаций деспотизму государства. Его кредо: децентрализация, федерация, самоуправление. Суверенные субъекты: личности, общины, местности ⁸⁹ – взаимно заключают договор, согласовывают свои действия, исходя из своих интересов и сохраняя во всей полноте самоуправление и независимость, так что объем полномочий, передаваемых ими через своих делегатов «наверх» незначителен и убывает, а не возрастает, как у Руссо, с каждой более высокой ступенью.

Можно сказать, что Франция буквально выстрадала прудоновские идеи федерализма и свободного договора – ибо на протяжении почти столетия: от Руссо и Робеспьера до Парижской Коммуны, борьба государственного централизма против местного самоуправления была одним из важнейших (если не важнейшим) фактором революционного процесса. Чиновничество, бюрократия – республиканская, императорская, королевская тяжелым бременем давила местные вольности, диктовала из центра свою волю и навязывала свою власть бунтующим провинциям. До Прудона

⁸⁹ «Если политическое право прирождено человеку и гражданину, следовательно, если подача голоса должна быть непосредственной, то право это тем более присуще каждой группе граждан, каждой корпорации, общине, городу, все они также должны обладать непосредственным правом избрания» (319; 263).

революционное движение во Франции было пронизано духом централизма, подобно тому, как социалистическое движение было пронизано духом государственничества, а после Прудона возникло новое, либертарное, анархически-федералистское революционное и социалистическое движение: на смену революционному деспотизму Робеспьера и Бабефа пришел революционный анархизм парижских коммунаров. И, если во времена Великой Революции, якобинские комиссары огнем и мечом навязывали провинциям «благодетельные» декреты Конвента, то в 1871 году Парижская Коммуна, воодушевленная идеями Прудона (трудовая индивидуальная и коллективная собственность, ликвидация постоянной армии и чиновничества, коммунальное самоуправление и федерализм), а не государственным «революционным» централизмом якобинцев, бланкистов и луйблановцев, – провозгласила децентрализацию страны и автономию коммун; революционный Париж добровольно отказывался от своих былых «столичных», централистских притязаний.

Итак, федерализм и свободный договор понимается Прудоном как непосредственное воплощение закона взаимности, принципа равновесия и идеи Справедливости в политической сфере. Но взаимность между личностями и коллективами предлагается Прудоном не только, как политическая, но и как экономическая идея: «В самом деле, что такое взаимность? – формула справедливости, ...по которой все члены общества, какого бы ни были они звания и состояния, будь то сословия или личности, общины или семейства... – все они обещают и обеспечивают друг другу услугу за услугу, кредит за кредит, залог за залог, доверие за доверие, ценность за ценность, истину за истину, свободу за свободу» (319; 185-186).

По мнению мыслителя, интересы личности и общества не должны подавлять друг друга или осуществляться одни в ущерб другим, ибо: «общество должно рассматривать не как иерархию должностей и способностей, а как систему равновесия свободных

сил, где всем гарантированы одинаковые права, с условием нести одинаковые обязанности, равные выгоды за равные услуги. Следовательно, эта система существенно основана на равенстве и свободе, она исключает всякое пристрастие к богатству, рангам и классам» (319; 82). Развивая свое учение о «мютюэлизме» (взаимности), Прудон, подобно Годвину, исходил из того, «что человек, во-первых, свободен, во-вторых, что он способен к познанию добра и зла; другими словами, что он по самой сущности своей способен к справедливости» (319; 77).

Итак, прудоновская идея взаимности сочетает свободу с порядком, сотрудничество с индивидуальностью личностей, провозглашает справедливость без полного уравнивания, прорывает эгоистическую замкнутость личности – но не с тем, чтобы раздавить ее жерновами всеобщего, должного, обязательного и унифицированного, а с тем, чтобы из союза личностей создать многообразное, свободное и гармоничное общество, основанное не на насилии, но на сотрудничестве и солидарности. Как подчеркивает Прудон, принцип взаимности и федерализма: основан на интересах личностей, справедлив, объединяет, исключая иерархию и насилие, и обеспечивает свободу и согласование усилий, приводит к реальному самоуправлению народа, а не к представительной фикции «народного самодержавия». ⁹⁰ Такова в общих чертах критика Прудоном государственного порабощения личности и предлагаемая им либертарная альтернатива, ведущая к освобождению личности и общества.

Завершая обзор высказываний Прудона о проблеме личности, надо упомянуть еще о его взглядах на воспитание личности. Рассматривая существующую систему образования и демагогические

⁹⁰ Прудон, выступая за федерализм, однако высказывается против федеративных государств, критикует Швейцарию и США за то, что там федерализм носит половинчатый и чисто политический, поверхностный характер, без экономической организации взаимности, и вмонтирован в государственническую систему; впоследствии эту критику федерализма в рамках государства разовьет М.А.Бакунин; особенно в своей работе «Бернские медведи и петербургский медведь».

призывы буржуазных либералов – ввести «всеобщее и обязательное» образование, Прудон замечает, что «пока воспитание остается порученным государству, называть его *даровым* – надувательство, а делать *обязательным* – несправедливое насилие» (цит. по 89; 94). Прудон убедительно показывает, что существующие школы, основанные на иерархическом принципе, отрывают науку от производства, воспитывающие покорных рабов буржуазного общества и государства, не выдерживают никакой критики. Пока учащиеся не обеспечены экономически, не уравнены в реальных правах, – говорить об «образовании» бессмысленно. В своих произведениях Прудон развивает (вслед за Ш.Фурье) учение об «*интегральном воспитании*», преодолевшем схоластику, сочетающем науку и производство, гуманитарное и техническое, общее и специальное образование, ведущее к появлению гармоничных и всесторонне развитых личностей, овладевших несколькими специальностями, равных в социальных возможностях.

Подводя итоги рассмотрению проблемы личности в сочинениях П.Ж.Прудона, мы можем сделать следующие выводы.

Проблема личности отнюдь не занимает в учении Прудона центрального места. В своих исходных аксиологических посылах, логике рассуждения и выводах по этой проблеме Прудон во многом напоминает В.Годвина (у обоих мыслителей ключевым понятием философии является Справедливость, оба мыслят в традициях просветительского рационализма, оба подходят к социальной реальности с моральных позиций), но отличается от него большей конкретностью, приближенностью к жизни и придает личности несколько большее значение, чем английский анархист. Для Прудона в целом характерна переоценка рационального начала в личности, преувеличение социальной детерминированности личности и недооценка ее уникальности и неповторимости.

Личность занимает в мировоззрении Прудона не главное место (как у Штирнера), но и не совсем подчиненное. Она трактуется

Прудон, как по преимуществу интеллектуальный и нравственный феномен, тогда как иррациональное и особенное в личности (воля, эстетическая способность, эмоции) явно недооцениваются. Над свободой, над личностью, над обществом в учении Прудона царит абсолют Справедливости. Личность у Прудона не суверенна, но автономна, она имеет свою ценность, она выше государства, равна другим личностям и (теоретически) равна различным общностям и обществу в целом (хотя уступает им по силе и мощи), имеет свою сферу и свое значение; но она – ниже безличного и вечного абсолюта Справедливости, она – слуга, воплощение, проводник воли этого абсолюта. По отношению к Справедливости личности отводится лишь роль служения и познания этой Справедливости.

Субъектом исторического процесса, понимаемого фаталистически, по Прудону, выступает человечество, общество; тогда как личности отводится функция агента этого процесса: вторичного, пассивно-механического и нетворческого. Мы можем отрицательно оценить как учение Прудона о соотношении личности и Справедливости, так и место, уделяемое Прудонем личности в его историософских построениях.

Наряду с этим, в разработке проблемы личности, на наш взгляд, Прудон достиг и значительных успехов. К числу достоинств его учения можно, безусловно, отнести:

а) мысль о равенстве личного достоинства всех людей (и вытекающую из этого положения этику) ⁹¹,

б) идею равновесия между личным и общим интересами, признание суверенных прав как личности, так и общества ⁹² и вытекающие отсюда идеи взаимности, свободного договора и

⁹¹ Разумеется, мы не можем положительно оценить отдельные реакционные и деспотические положения прудоновской этики: о патриотизме, труде, бедности, положении женщин и детей в семье.

⁹² При этом, на наш взгляд, Прудон неправомерно гипостазирует общество, переоценивает его и трактует его как такую же первичную реальность, как и человеческая личность.

федерализма, а также

в) показ Прудонем несовместимости власти и личности, критику концепции государственного социализма с позиций последовательной защиты личности и его концепцию либертарного общества, основанного на согласовании интересов свободных личностей. В обосновании идеи свободной общественности и защите личности от государственного ига, на наш взгляд – то самое новое и ценное, что внес Прудон в рассмотрение проблемы личности.

Ценность и уникальность личности оберегается, защищается в учении Прудона, но, подобно Годвину, он скорее декларирует эту ценность, нежели реально осознает ее. Как и в философии Годвина, в прудоновском учении мы видим противоречие между либертарными и персоналистическими выводами и – неглубокой философией (фаталистической, метафизической и рационалистической), из которой эти выводы вовсе не следуют. Коль скоро личность – лишь слуга Провидения и орган Общества, – как она может иметь такие же права и такую же ценность, как и само общество? Коль скоро Справедливость является неизменной, вечной и познаваемой, то зачем признавать самоценность отдельных индивидов, а не унифицировать их и не предписать им всем одинаковые правила, исходящие из этой справедливости? На эти вопросы Прудон не дает ответа.

Говоря о Прудоне, Макс Неттлау пишет: «к несчастью, он умирал как раз в то время, когда возник Интернационал. Но в то же самое время огромная фигура Бакунина уже появилась и на каких-нибудь 10 лет анархизм получил мощный толчок от этой замечательной личности» (257; 70).

§ 2. Человек бунтующий (проблема личности в философии М.А.Бакунина)

*Искать своего счастья в чужом счастье,
своего собственного достоинства в
достоинстве всех меня окружающих,
быть свободным в свободе других, – вот вся
моя вера,
стремление всей моей жизни.*

М.А.Бакунин «Исповедь»

Личность Михаила Бакунина и его место в истории анархизма

Михаил Александрович Бакунин (1814-1876), по нашему убеждению, является центральной фигурой в истории анархической мысли и анархического движения, величайшим выразителем анархического мирозерцания в теории и на практике, ближе всех других мыслителей подошедшим к формулированию основ анархического мировоззрения.

Во-первых, Бакунин был глубоким мыслителем, одаренным философом, не очень систематически, но вполне определенно заложившим основы именно *философии* анархизма, как цельного мировоззрения, а не только программы действий или социологического учения.

Во-вторых, Бакунин был крупнейшим практиком революционного анархического движения: если до начала его анархической деятельности в Европе имелись лишь умеренно-реформистские прудонистские группы и несколько малоизвестных анархических групп и мыслителей, настроенных революционнее Прудона (Жозеф Дежак и Эрнст Кердериуа во Франции, Карло Писакане – в Италии), то Бакунин, по выражению Макса Неттлау, «стал наполнять анархизм определенно

социалистическим духом и революционной волей и пытался организовать активные силы, обратившись к социально-революционным инстинктам, дремавшим, по его мнению, в массах...» (257; 72). Существенно переработав и систематизировав идеи П.Ж.Прудона, Бакунин инициировал появление мощного революционного движения под анархическими лозунгами по всей Европе.

В-третьих, наконец, в своей личности М.А.Бакунин, как никто до и после него, сумел выразить основной мотив анархизма – пафос бунта, святой и бескомпромиссной борьбы за освобождение личности и общества.

Поэтому прежде, чем мы рассмотрим его воззрения на проблему личности, скажем несколько слов о личности самого великого бунтаря.

По сей день не только на уровне массового обыденного сознания, но и в сочинениях специалистов, образ Бакунина окутан пеленой мифов и стереотипов. Клевета и ложь преследовали Михаила Александровича еще при жизни. В чем только не обвиняли Бакунина! Его называли агентом царского правительства, «реакционным панславистом», русским барином-самодуром, махровым антисемитом, покорно «кающимся грешником», раболепствующим перед царем, организатором тайного заговора в Интернационале, нечаевцем, сторонником тотального разрушения и аморализма! Эти штампы заменяли реальное изучение практической и, особенно, теоретической деятельности М.А.Бакунина. ⁹³ Но, если практическая деятельность Бакунина представлена широкому

⁹³ Большинство из этих обвинений: в «панславизме», в авторстве нечаевского «Катехизиса революционера», в «Исповеди» как порочащем честь Бакунина документе, сегодня полностью опровергнуты наукой, и лишь наиболее тенденциозные авторы, например, Жак Дюкло или С.Н.Канев, могут вновь повторять их в своих книгах. Говоря о работах, посвященных Бакунину, особо выделим книги и статьи Макса Неттлау, Н.М.Пирумовой, В.Ф.Пустарнакова, П.И.Моисеева, А.К.Исаева, И.Л.Кислицыной – в них дается серьезный и глубокий анализ его революционной деятельности и философских воззрений. Лучшим же изложением бакунинской философии, на наш взгляд, по сей день остается написанная 70 лет назад статья Алексея Борового «Бакунин».

читателю в вульгаризированном и окарикатуренном виде, то еще более неизвестна и неизучена его философская мысль. Не только большинство марксистских авторов, но и мыслители других направлений, например, такие разные, как Н.А.Бердяев или Альбер Камю, находятся в плену этих старых стереотипов и шаблонов. Так Н.А.Бердяев представляет в своих работах М.А.Бакунина как «огромное дитя», «русского фантазера, неспособного к методическому мышлению», всемирного разрушителя, апологета насилия и врага личной свободы (см., например, 32; 127). Альбер Камю почти отождествляет Бакунина с Нечаевым, представляя русского анархиста проповедником политического цинизма, панславизма и диктатуры: «в горниле всеобщего отрицания он испепелил, в числе прочего, и моральные ценности» (134; 241). Камю, подобно Бердяеву и многим другим авторам, рассматривает Бакунина как предтечу большевиков по части разрушения, насилия и жестокости: «Бакунин, в такой же мере, что и его противник Маркс, способствовал выработке ленинского учения», – полагает Камю (134; 241). Но достаточно отойти от устоявшихся стереотипов и кинуть взгляд на жизнь Бакунина, перелистать написанное им, прислушаться к характеристикам, которые давали ему люди, близко его знавшие, чтобы совсем по иному оценить эту великую личность, эту «львиную натуру».

В.Г.Белинский в письме к Боткину писал о Бакунине: «Это... человек в полном значении слова» (цит. по 304; 136). Герцен о Бакунине: «Бакунин имел много недостатков. Но недостатки его были мелки, а сильные качества – крупны. Разве это одно не великое дело, что, брошенный куда б то ни было и схватив две-три черты окружающей среды, он отделял революционную струю и тотчас принимался вести ее далее, раздувать, делая ее страстным вопросом жизни?» (85; Т.7; 341). Александр Блок о Бакунине: «Мы читаем Бакунина и слушаем свист огня... Мы, уже, наверное, можем забыть мелкие факты этой жизни во имя ее искупительного огня... Займем

огня у Бакунина!» (43; 17-20). И, наконец, сам М.А.Бакунин так характеризовал себя в «Исповеди»: «В моей природе был всегда коренной недостаток: это любовь к фантастическому, к необыкновенным, неслыханным приключениям, к предприятиям, открывавшим горизонт безграничный и которых никто не может предвидеть конца. Мне становилось и душно и тошно в обыкновенном спокойном кругу. Люди обыкновенно ищут спокойствия и смотрят на него, как на высочайшее благо; меня же оно приводило в отчаяние; душа моя находилась в неусыпном волнении, требуя действия, движения и жизни» (25; 393). Главное душевное качество «Мишеля» (так его называли и подростком в кругу семьи и стариком в кругу швейцарских рабочих), по его признанию, это – «любовь к свободе и неотвратимая ненависть ко всякому притеснению, еще более, когда оно падало на других, чем на меня самого... Я считал священным долгом восставать против всякого притеснения, откуда бы оно ни приходило, и на кого бы ни падало. Во мне было всегда много донкихотства: не только политического, но и в частной жизни» (25; 393).

Жизнь Бакунина похожа на легенду. В числе его друзей в России и за границей: Н.В.Станкевич, И.С.Тургенев, А.И.Герцен, В.Г.Белинский, П.Я.Чаадаев, Г.Гервег, Р.Вагнер, Ж.Занд, А.Мицкевич, П.Ж.Прудон, А.Руге, В.Вейтлинг. Его оппоненты: П.Л.Лавров, Дж.Мадзини, К.Маркс. Это Бакунин вдохновил Рихарда Вагнера на создание образа неистового Зигфрида в его симфониях; это Бакунин был прототипом Рудина у Тургенева и Ставрогина у Достоевского.

В юности – увлечение философией, дискуссии в московских салонах или в родном доме в селе Прямухино, затем – переход к практической жизни, к революционной деятельности – участие в революции 1848 г. в Париже (в феврале), призывы к общеславянскому восстанию, командование на баррикадах в Праге и Дрездене, арест, смертные приговоры в Саксонии и Австрии,

двенадцать лет крепостей и ссылки в Саксонии, Австрии и России (в том числе, казематы Петропавловки и Шлиссельбурга, где, в результате «человеколюбивого обращения», Бакунин лишился всех зубов и заболел цингой), фантастический побег из Сибири, содействие польскому восстанию 1863-1864 гг., работа в «Колоколе», активное участие в революционном движении в Италии, Испании, Швейцарии, России, борьба в Интернационале против авторитаризма Маркса, организация восстаний в Лионе и Болонье...

Революционная деятельность Бакунина не имела границ и была грандиозна по своим масштабам. Он помогал полякам, выступал в Швеции, направлял эмиссара – анархиста Дж.Фанелли в Испанию организовывать Интернационал, поднимал соратников на восстание в Лионе, вел успешную полемику против Мадзини в Италии, где был создателем мощного анархического движения и инициатором восстания в Болонье, организовывал Юрскую (анархическую) федерацию Интернационала в Швейцарии, сражался в Париже, Праге, Дрездене, вел революционную работу с болгарами и сербами, финнами и чехами, неоднократно участвовал в русском революционном движении: сотрудничал с «Землей и Волей» 1860-ых годов, участвовал (к несчастью для себя) в нечаевской пропаганде, был вдохновителем бакунистских кружков на юге России. Одно перечисление созданных им организаций, написанных программ и уставов, заняло бы много страниц. В конце жизни, исполненной тяжелейших материальных лишений, клеветы и поклепов со стороны врагов, после травли, организованной против него Генеральным Советом Интернационала, после поражения ряда восстаний, Парижской Коммуны и победы Бисмарка во франко-прусской войне (эта победа, как пророчески предвидел Бакунин, наряду с оппортунизацией части рабочего движения, предвещала длительное и повсеместное торжество реакции, бюрократии и милитаризма в Европе) – М.А.Бакунин не был морально сломлен, хотя он и отошел от практической революционной работы, а пессимистические

настроения в его мировоззрении усилились.

М.А.Бакунин не был «непогрешимым рыцарем без страха и упрека». В своей бурной и поистине фантастической деятельности он допускал немало ошибок, которые могут быть поставлены ему в вину. Большинство из них связаны с его способностью чрезмерно увлекаться самому и увлекать других открывающимися перспективами, порой идеализируя эти перспективы и, по выражению Герцена, «путая второй месяц беременности с девятым». Бакунин нередко принимал желаемое за действительное, преувеличивал степень готовности масс к революции, испытывая порой чрезмерные иллюзии – то в отношении «революционного бюрократа» графа Муравьева-Амурского, то «царя-освободителя» Александра II, то молодого поколения русских нигилистов, склонен был преувеличивать (обманывая себя самого и других) силы «Земли и Воли», а также силы «Комитета», будто бы стоящего за спиной С.Г.Нечаева, идеализировал «разбойный элемент» в русской жизни, допускал неразборчивые поступки – блефы и мистификации, чересчур увлекался конспиративно-заговорщической стороной революционной работы (не случайно он одно время был масоном) и так и не сумел создать свободного от противоречий и ошибок учения о революционной организации. Бакунин также, безусловно, несет свою долю моральной ответственности за действия С.Г.Нечаева⁹⁴ и за отдельные националистические (антинемецкие и антиеврейские) выпады в своих работах.

Все это отнюдь не украшает Михаила Александровича и диссонирует с его обликом беззаветного революционера, интернационалиста, бунтаря, борца за человеческую свободу и достоинство. Но – не ошибается только тот, кто ничего не делает, а Бакунин сумел в своей жизни сделать бесконечно много. Жизнь, борьба, революция были его подлинной стихией. Еще в письме к

⁹⁴ О проблеме взаимоотношений Бакунина и Нечаева см. работы Н.М.Пирумовой и специальное исследование Пола Аврича – 285, 287, 292, 295 и 432.

Георгу Гервегу в августе 1848 г. М.А.Бакунин писал: «революция скорее инстинкт, и как инстинкт она дает свои первые битвы. Вот почему философы и политики, имеющие в кармане готовые системки и пытающиеся заковать в определенные формы и границы этот необъятный океан, – вот почему они также оказываются столь же глупыми и бессильными. В них нет ни капли этого инстинкта, и они боятся искупаться в волнах этого океана»(234;244).

Сам Бакунин, как никто умел купаться в этом океане революции. По замечанию Алексея Борового: «В этой работе – стимулирования революционной энергии, одушевления, – Бакунин не знал себе равных. Его революционаризм – неистоим, фантастичен и вместе глубоко реален, поскольку фантастична и реальна сама революция» (48; 46). А П.А.Кропоткин, общавшийся со швейцарскими рабочими-анархистами, знавшими Бакунина, особо отмечает: «Поразило меня больше всего то, что нравственное влияние Бакунина чувствовалось даже сильнее, чем влияние его как умственного авторитета» (172; 277). И это влияние достигалось «Мишелем» без всякого авторитаризма, – ибо он был глубоко либертарен и пронизан духом уважения к человеческой личности, прост и скромн до аскетизма и начисто лишен тех «генеральских» амбиций и тщеславия, которые, увы, характерны для многих общественных деятелей.

Михаил Александрович Бакунин – человек-легенда: теоретик, практик, публицист, организатор, оратор, трибун, военный руководитель, герой, пророк и мученик – все в одном лице! Будучи величайшим знатоком философии Гегеля, Бакунин предпочел жизнь и борьбу философским абстракциям, сумел *воплотить в жизнь* то, что проповедовал на словах; и, если мы, говоря о Годвине и Штирнере, отметили разрыв между их жизнью и учением, то у Бакунина подобный разрыв полностью отсутствовал. Личность Бакунина представляла собой сплав огромной энергии, воли к жизни и борьбе, пророческого, проповеднического, ораторского и

философского дара, способности зажигать людей и вести их за собой, личного обаяния, организаторских талантов, самоотверженности, искренности и бескорыстия. Наивность, порой проявляемая Бакуниным, его безудержные фантазии, были продолжением и следствием умения воодушевлять окружающих своей святой верой и энтузиазмом. Ни вечное безденежье, ни постоянные разочарования, ни гонения властей, ссылка и смертные приговоры, ни клевета врагов – ничто не могло сломить этого великого бунтаря.

«Бакунин был нравственным максималистом с головы до ног» – справедливо отметил Алексей Боровой (48; 46). Этот духовный максимализм, цельность натуры, чрезвычайно развитое воображение и могучая мысль сочетались в Бакунине с мощной интуицией, ярко выраженным пророческим (пророческим) началом, способностью проникать в сущность явлений и предвидеть далекие перспективы и события. Огромная жажда абсолютного, жажда жизни и действия логично привела Бакунина к анархизму, то есть к борьбе за полную свободу личности, абсолютно доверяющей жизненной стихии, к апологии бунта и творчества в действительной жизни, а не в философских абстракциях только. Всю жизнь Бакунин неутомимо проповедовал: в юности проповедовал религию человечества и любви своим родным и близким, затем проповедовал диалектику Гегеля – Белинскому, Вейтлингу и Прудону, позднее проповедовал идею революционного славянского единства перед делегатами славянского конгресса в Праге (1848) и идею революционного союза русских и поляков (1847-1848 и 1861-1864), наконец, – проповедовал анархизм швейцарским, итальянским, французским рабочим. Звать, вести, убеждать, полемизировать, обличать, пророчествовать, проповедовать – таково было призвание этого удивительного человека, величайшего из всех бывших доселе анархистов.

Воздействие Бакунина как личности, как пропагандиста и как мыслителя, было огромно. Крупнейшая советская исследовательница творчества и жизни Бакунина Н.М.Пирумова свидетельствует: «В

годы гражданской войны в России, в боях с фашизмом в Испании, да и в наши дни в разных странах мира искры этого костра («нераспылавшимся костром» назвал Бакунина А.Блок – П.Р.) продолжали и продолжают зажигать сердца тех, кто склонен к подобному типу революционности» (295; 304). Большинство секций Интернационала разделяло его идеи.⁹⁵ Русское революционное движение (помимо собственно бакунистских групп⁹⁶) находилось под сильным влиянием Бакунина, у которого позаимствовало антиэтатизм, федерализм, либертарность и бунтарский, боевой дух. Наконец, анархо-синдикализм грани XIX-XX веков вырос из идей бакунинского «коллективизма».

Следуя нашей теме мы вынуждены оставить в стороне рассмотрение как биографии русского анархиста, так и его ранних взглядов, и непосредственно обратиться к его воззрениям 60-х-70-х годов, когда окончательно сложилось его анархическое мировоззрение. Обычно в исследованиях акцент делается на рассмотрении социального учения Бакунина и его практической программы; мы же, кратко охарактеризовав своеобразие его философии, отметив самое главное и характерное для нее,

⁹⁵ Здесь мы должны кратко остановиться на знаменитой борьбе Маркса против Бакунина в социалистическом движении. Со стороны Генерального Совета Интернационала эта борьба велась в высшей степени постыдными методами, – в ход было пущено все: закулисные аппаратные интриги, организация «бумажных» фиктивных секций, создавших фиктивное марксистское большинство на Лондонской конференции 1871 г. и Гаагском конгрессе 1872 г., бездоказательные обвинения, наглая клевета, вынесение приговора обвиняемому в его отсутствие и без твердых доказательств вины. Однако, даже достигнутая подобными средствами «победа» Маркса, оказалась Пирровой победой – после «исключения» Бакунина из Интернационала, «весь Интернационал восстал против недостойной комедии Гаагского съезда, так грубо подтасованного Главным Советом» (141; 42). Почти все секции Интернационала: бельгийские, французские, английские, испанские, итальянские голландские, швейцарские и американские – отвергли решения, принятые в Гааге и отказались подчиняться Генеральному Совету Маркса, а большинство из них, соединившись, образовали новый антиавторитарный анархический Интернационал, просуществовавший до 1879 года. (См. об этом в работах Гильома, Карелина, Исаева – 90, 126, 141). Попытка Маркса превратить Международное Товарищество Рабочих в централизованную партию, исповедующую одну «научно социалистическую» доктрину, полностью провалилась. В целом, оценивая борьбу Маркса и Бакунина в первом Интернационале, мы полностью признаем справедливость слов П.А.Кропоткина: «Разлад между марксистами и бакунистами отнюдь не был делом личного самолюбия. Он представлял собою неизбежное столкновение между принципами федерализма и централизации, между свободной коммуной и отеческим управлением государства, между свободным и творческим действием народных масс и законодательным улучшением существующих условий, созданных капиталистическим строем». (172; 373).

⁹⁶ О бакунизме в России см. работы Н.М.Пирумовой, И.Л.Кислицыной и А.Карелина – (4, 141, 148, 295; 231-298).

остановимся на том, что непосредственно относится к проблеме личности.

Особенности философии М.А.Бакунина

Н.М.Пирумова констатирует, что «философские воззрения Бакунина не привлекали, да и сейчас мало привлекают внимание исследователей» (295; 217). На наш взгляд, это связано как с господствующими стереотипными представлениями о Бакунине, как о человеке только «дела», но не слова, как с конъюнктурными соображениями (Бакунин всегда был «неудобен» для любой власти), так и со спецификой его литературного творчества.

«М.А.Бакунин является эпистолярным писателем по преимуществу» – подчеркивал Ю.М.Стеклов (26; Т.1, 7). Основная часть теоретического наследия Бакунина – в его письмах (порой, представляющих собой огромные трактаты), причем большинство этих писем, статей и других произведений Михаила Александровича, не собрано, не переведено и не издано на русском языке. Что же касается не эпистолярных произведений Бакунина, то важнейшими из них являются: «Философские рассуждения о божественном призраке, о действительном мире и человеке», «Кнуто-германская империя и Социальная Революция», «Федерализм, социализм и антитеологизм», «Государственность и Анархия», «Бог и Государство», «Письма о патриотизме», «Исповедь», «Реакция в Германии», «Анархия по Прудону» (последняя книга написана совместно с Джемсом Гильомом).

В целом, по замечанию В.Ф.Пустарнакова, «по философским вопросам Бакунин писал сравнительно мало и несистематично» (см. 234; 532) – хотя это именно «сравнительно» – с его необъятной деловой революционной перепиской: философской проблематике уделены многие сотни страниц бакунинского наследия. Большинство

сочинений Бакунина остались незаконченными, одни и те же мысли и темы буквально повторяются в различных произведениях по несколько раз. Почти все работы написаны по конкретным практическим поводам, причем Михаил Александрович начинал одну тему и быстро перескакивал на другие, увлекался, писал второпях, страстно, всегда полемизируя и проповедуя. Бакунин (начиная с 40-ых годов) не имел ни времени, ни желания, ни предрасположенности к сугубо «академическим» научным занятиям, особенно не заботился о терминологической стройности и логической безупречности. Глубочайшие философские мысли рассеяны по страницам бакунинских книг, брошюр, статей и писем, но они не столько образуют «систему» в принятом философском смысле, сколько служат штрихами к цельному взгляду анархиста на мир и на человека в этом мире. Говоря об особенностях бакунинского стиля, Алексей Боровой писал: «Его сочинения – памфлеты, не терпеливая систематизация накопленных листочков, а лава, долженствовавшая испепелить противника... Но, не взирая на несоблюдение требований научной методологии, на отсутствие внешнего аппарата, составляющего гордость эрудита, творение Бакунина в целом – монументально, звенит волнующим лиризмом, гипнотизирует страстностью изложения» (48; 3).

Прекрасное знание философии, истории и естественных наук (в том числе, новейших философских и научных достижений), а также реалий социально-политической и экономической жизни, позволяло Бакунину в своих работах сочетать конкретные наблюдения и детальный анализ с абстрактными обобщениями, рассматривать самый широкий круг проблем: психологических, гносеологических, исторических, национальных, социальных, геополитических и т.д. Блестящий дар изложения и пророческая интуиция, развитая аналитическая способность и необыкновенная сила и смелость мысли были в высшей степени присущи великому анархисту. По справедливому замечанию С.Ф.Ударцева, «Бакунин как бы исследует

«подводные глубины» и «космические дали» природных и общественных явлений. Его мысль перемещается в... труднодоступные области для традиционного, ограниченного многочисленными предрассудками и стереотипами мышления. «Открытия» Бакунина поражают, шокируют догматическое мышление, отторгаются им... в силу необычности, нетрадиционности его подходов, суждений» (375; 13).

Философия Бакунина носит очень личный, даже исповедальный характер. Так, когда он говорит о том, что человек из высших классов, отдавшись делу освобождения народа, должен порвать со своей средой, воспитанием, привычками – это он и о себе говорит; когда он восстает против деспотических притязаний теории повелевать жизнью – он восстает и против собственного раннего гегельянства и умозрительности 30-ых годов; когда он страстно бичует Бога и посылает ему отважный вызов, – он вырывает с кровью и собственную свою раннюю тягу к Богу, – подобные примеры можно множить до бесконечности. В сочинениях Бакунина – и ранних, и поздних – много патетики; но это тот редкий случай, когда патетике веришь: великие страсти и мятежные порывы Бакунина ищут патетики для своего выражения, патетика органична для него, он оплатил масштаб своей личности, своей мысли, борьбы и страданий право позволить себе неложную, нефальшивую патетику.

Считая ненужным и невозможным навязывать жизни жесткие схемы, Бакунин, в основном, ограничивается провозглашением общих принципов и сосредотачивает свое внимание на анализе и критике существующего, на поиске основных направлений развития, принципиально отказываясь от жестких регламентаций: «мы можем провозглашать какие угодно великие принципы, но мы должны оставить опыту будущего практическую реализацию этих принципов» – утверждает Бакунин (28; 31). «Практический разум», нужды жизни определяют все теоретические построения Бакунина. Все, самые развернутые и сложные системы аргументации Бакунина

исходят из практики, из нужд пропаганды, борьбы и полемики, из обоснования борьбы за свободу личности. Практика же эта, по преимуществу, носит критически-очистительный характер, она расчищает путь, а не предписывает. Бакунин верит в стихию жизни, в инстинкт массы, в волю личности: надо прежде всего устранить все наносное, ложное, насильственное, – и в этом он видит свою главную задачу.

Мы уже отмечали, что Бакунину был присущ пророческий дар, основанный на сплаве поразительной интуиции и способности к глубокому анализу. Порой ему открывалось собственное будущее. Так, в 1837 году, будучи еще бесконечно далеким от любых революций и всецело погруженным в умозрительные теории, он неожиданно пишет о себе сестрам в шутливой манере: «Я вам пишу: понимаете ли вы всю важность этого дела? Я! Михаил Бакунин, посланный провидением для всемирных переворотов, для того, чтобы, свергнув презренные формы старины и предрассудков, вырвав отечество мое из невежественных объятий д-ма (деспотизма? – П.Р.), вкинуть его в мир новый, святой, в гармонию беспредельную, – я вам пишу!» (234; 111-112). Говоря о пророческом даре, которым столь щедро был наделен Бакунин, А.Карелин приводит некоторые конкретные примеры: «Он предсказал революцию 1848-го года, судьбы Франции после разгрома ее немцами, победы над нами японцев, отказ русских революционеров от анархизма, освобождение России от самодержавия, как результат войны с Германией, роль Германии с ее социал-демократией, вырождение этой социал-демократии, окончание (в то время) эры революций» (141; 56). Карелин писал эти строки в годы Великой Российской Революции, но сейчас мы знаем наиболее поразительный и яркий пример осуществления пророчества, точнее, прогноза, сделанного Бакуниным в его замечательной и детальной критике государственного социализма. «В системе бакунинских идей с понятием времени дело обстояло сложно» – верно подметила

Н.М.Пирумова (295; 149): способность к предвидению событий и процессов, которым суждено было проявиться спустя многие десятки лет, органично сочеталась в Бакунине с его теоретическим «забеганием вперед», порой приводящим к серьезным практическим ошибкам. Но в целом, Алексей Боровой прав, когда пишет о «трезвости, с которой «бурно-пламенный Бакунин» умел смотреть на реальную действительность» и о «глубокой верности его интуиции, достигающей силы научного предвидения» (48; 40). Таковы некоторые особенности бакунинской манеры философствования.

Прежде, чем мы дадим характеристику его философских взглядов, скажем несколько слов об источниках бакунинского мировоззрения.

От теоретической созерцательности – к энергичнейшей практической деятельности, от поисков Бога в любви к людям – к полному и беспощадному отрицанию Бога и провозглашению «религии социализма», от «примирения с действительностью» – к радикальной критике этой «действительности» – такую идейную эволюцию проделал Бакунин. На этом пути он прошел через ряд этапов: 1) этап юношеского романтизма (1834-1837 годы), когда он находился под сильным влиянием Гете, Шиллера, Шеллинга, Фихте и, отчасти, французских просветителей; 2) гегельянский этап «примирения с действительностью» (1837-1840 гг.), затем – 3) этап левогегельянский, связанный с переходом к революционной практике (после 1842 года) – на этом этапе философия отступила на задний план в жизни Бакунина; наконец, 4) этап поздний, зрелый, синтетический (1864-1876 гг.), когда Бакунин, усвоив, наряду с гегелевскими идеями, многие положения Л.Фейербаха, О.Конта и пр., органично включил их в собственное учение и обратился к подробной разработке своей анархической философии.

Начиная с 1834 года Бакунин систематически занимался философией, читал просветителей и романтиков. Основные темы его ранних размышлений: мораль, любовь, конечность и бесконечность

личности, свобода, животное и божественное в человеке, мысль и чувство, как человеческие начала. Его письма, относящиеся к этому времени, полны ощущения гармонии, веры в жизнь и в человека, провозглашения любви и свободы императивами человеческого существования. «Жизнь есть блаженство», «человек есть Бог», «любовь есть наше предназначение» – бесконечно повторяет он в своих письмах этой поры. В эти годы сильное влияние на мысль молодого Бакунина оказал Петр Яковлевич Чаадаев. В.Ф.Пустарнаков отмечал: «Очень рано в мировоззрении М.А.Бакунина возобладало романтическое отношение к действительности, романтическое восприятие жизни, и здесь его вдохновителями выступили поздний Фихте, Гете, Шиллер, Рихтер, Гофман» (324; 13). Изрядная доля этого романтизма сохранилась у него и впоследствии, а немецкие романтики активно повлияли на формирование бакунинской «философии жизни». В числе важных духовных влияний на Бакунина надо назвать также музыку, в первую очередь, музыку Бетховена; вообще эстетическое начало занимало важное место в мировосприятии Бакунина.

Огромное влияние на формирование взглядов Бакунина оказало его пребывание в кружке Н.В.Станкевича, и прежде всего личность самого Станкевича: «Я рассматриваю его в некотором роде как своего творца» (234; 437) – спустя много лет благоговейно писал о Станкевиче Бакунин. Общение и полемика с такими замечательными людьми, входящими в кружок Станкевича или связанными с ним, как В.Г.Белинский, Т.Н.Грановский, А.С.Хомяков, А.И.Герцен, И.С.Тургенев и др., систематическое изучение и «проповедь» новейших достижений немецкой философии (Шеллинга, Фихте, а позднее, Гегеля) в высшей степени благотворно повлияли на Бакунина и способствовали развитию его выдающегося философского дарования.

Оказавшись в кружке Станкевича, Бакунин прежде всего основательно изучил работы И.Канта, но – «сознательное неприятие

изученного Канта, движение «мимо Канта» – таким был путь М.А.Бакунина сначала к позднему Фихте, а затем к Гегелю, в его глазах «философам жизни», «философам действительности», в отличие от Канта, как «философа познания»» (324; 24). По мнению Бакунина, кантовская философия была слишком субъективна, умозрительна и эгоцентрична, что привело «Мишеля» к «познавательной осознанной оппозиции по отношению к Канту и ценностному неприятию его философии» (324; 13).

Сочинения И.Г.Фихте, напротив, оказали сильное влияние на мысль Михаила Бакунина. Идея свободы личности, принципы персоналистской этики, мысль о государстве как преходящем и порочном учреждении – все эти положения Фихте были близки Бакунину (подробнее об этом см.128; 120 и 122; 56). Особенно сильно воздействовал на него моральный пафос учения Фихте и положение о человечестве как воплощении Бога. Вероятно, определенное воздействие на Бакунина оказали и работы Шеллинга – особенно его натурфилософия.

Но наиболее сильным и серьезным философским увлечением молодого Бакунина было гегельянство. Двадцатитрехлетний «Мишель» стал крупнейшим в России знатоком, переводчиком и проповедником гегелевской философии, которую он воспринял как «настоящую философию действительности». Революционность гегелевской диалектики, универсализм всей его системы, идея тождества бытия и мышления, ориентация на реальную жизнь, но на жизнь, понятую как нечто абсолютное и осмысленное, историософское учение Гегеля – все это воодушевило молодого «Мишеля» и на несколько лет привело его к поистине религиозному почитанию гегелевской философии. Гегельянство восхищало его красотой чистой мысли, дающей ключ к решению всех насущных мировых проблем и помогающей осмыслить действительность как гармоничное, закономерное и одухотворенное целое. Бунт против этой «прекрасной действительности» и переход на позиции крайне

левого гегельянства не означал еще полного разрыва с системой Гегеля: даже в последние годы своей жизни Бакунин продолжал виртуозно использовать гегелевскую методологию, делая акцент на «негативной диалектике».

В марте 1845 года М.А.Бакунин писал своему брату Павлу (в будущем, кстати, крупному философу-гегельянцу) из Парижа: «Я тот же, что и прежде, – отъявленный враг существующей действительности, с тою только разницею, что я перестал быть теоретиком, что я наконец победил в себе метафизику и философию и весь, всюю полнотою души своей, бросился в практический мир, в мир действительного дела и действительной жизни» (158; 284). Этот «бросок», ознаменовавшийся знаменитой статьей «Реакция в Германии», сопровождался как радикализацией взглядов Бакунина и концентрацией его внимания всецело на вопросах общественной жизни, так и известной «детеоретизацией», «дефилософизацией» его воззрений. С этого момента философия (которая до того была для него самостоятельным миром, помогающим спастись от пустоты и пошлости окружающего мира) перестала быть для Бакунина чем-то самодостаточным и первоначально вовсе отошла на задний план, а позднее выступила в качестве орудия, способствующего обоснованию его практической борьбы, полемики, программы, помогающего обобщить и осмыслить его взгляды.

На смену Гегелю, Фихте и Шеллингу приходит интерес к Л.Фейербаху, французским просветителям и позитивистам и, разумеется, к социалистическим авторам. Антиклерикальная, рационалистическая и, в целом, освобождающая человека, направленность работ просветителей и позитивистов импонировала Бакунину. У Л.Фейербаха ему были близки натурализм, материализм, критика религии и метафизики и, в особенности, антропологизм, религия Человека. Но просветительно-позитивистский рационализм и материализм Бакунин сумел обогатить собственной «философией жизни»: идеями бунта жизни против науки, воспеванием стихии

жизни, народа, его творчества и инстинктов, учением о бунте (об этом см.ниже).

На социальные воззрения Бакунина определенное воздействие оказали В.Вейтлинг с его горячим интересом к социальным проблемам и бескомпромиссным отрицанием старого мира, хотя казарменный коммунизм Вейтлинга Бакунин, безусловно, отвергал, славянофилы с их учением о самоуправляющейся общине, Ш.Фурье, А.Сен-Симон и, в первую очередь, П.Ж.Прудон и Карл Маркс. У Прудона Бакунин позаимствовал критику государства и принцип федерализма, а у Маркса – его экономическое учение (кстати, Бакунин был первым русским переводчиком «Манифеста коммунистической партии», работал он и над переводом «Капитала»). Опираясь на идеи Прудона, Бакунин систематизировал их, радикализировал, очистил от ошибок и противоречий, дал им глубокое философское обоснование. Но многие прудоновские положения: о свободе, как основе общественного единства, о равенстве как основе справедливости, о признании человеческого достоинства во всех людях, о неделимости свободы и тождестве свободы и равенства, об антагонизме трудящихся классов и классов эксплуатирующих и управляющих и другие мысли Прудона присутствуют в сочинениях Бакунина.

Перечислив основные идейные источники философии Бакунина, мы должны подчеркнуть, что Михаил Александрович был в высшей степени самостоятельным мыслителем, и, заимствуя те или иные мысли у различных авторов, всегда включал их в контекст собственного оригинального философствования. В последние годы жизни Бакунин проявил большой интерес к произведениям Артура Шопенгауэра, что, по нашему мнению, глубоко не случайно, – и пессимизм, и «философия жизни» этого мыслителя должны были импонировать позднему Бакунину.

Завершая обзор идейных предпосылок бакунинской философии, остановимся на причинах «бунта» Бакунина против Гегеля.

Выше мы указали – что привлекло молодого Бакунина в гегелевской философии. Что же оттолкнуло его от нее? В своей поздней работе «Наука и насущное революционное дело» Бакунин довольно подробно объясняет это: «В тридцатых годах под гнетом николаевского управления впервые появилось в России учение *объективистов*, объясняющее все исторические факты логической необходимостью, исключаящую из истории участие личного подвига, и признающее в ней только одну действительную, неотвратимую и всемогущую силу – *самопроявление объективного разума*; учение весьма удобное для тех, которые, боясь делать, должны извинить перед всеми и перед собою свое постыдное бездействие... К такому заключению несомненно приводит метафизическая система Гегеля. Там действует Абсолют, а где этот господин распоряжается, там, разумеется, не может быть ни возможности, ни места для личного дела». И чуть выше он поясняет: «я говорю об этом знаемо, потому что в тридцатых годах, увлеченный гегельянством, сам участвовал в этом грехе» (28; 186).

Итак, очевидно, что первоначально «бунт» Бакунина против Гегеля был вызван гегелевским пренебрежением личностью (тогда как Бакунин начал утверждать ее как несомненную ценность), гегелевским фатализмом, «объективизмом» и признанием «разумности» существующего (а Бакунин не мог принять всего, что его окружало, в качестве «разумного») и гегелевской созерцательностью (тогда как Бакунин рвался к практике, действию, живой активности). Впоследствии к этим трем причинам добавилось еще отрицание Бакуниным гегелевского идеализма.

На «правоверной» гегельянской стадии «Мишель», подобно другим русским гегельянкам – Станкевичу и Белинскому – «примирился» с «действительностью» и исповедовал культ общего, отрицание случайного, личного и единичного, безусловный примат всеобщего над частным: «Личность человека, сама по себе взятая отдельно от общего – ничто» – писал он тогда (цит. по 234; 17).

Однако затем произошел бунт: по справедливому замечанию В.В.Зеньковского: «святая необходимость», которая в гегелианский период не мешала свободе личности, теперь уже ощущается, как отвержение свободы» (122; 57). По нашему мнению, Бакунин являлся одним из предтеч знаменитого «субъективного метода в социологии», развиваемого русскими народниками и делающего акцент на важности «личного дела» и субъективной оценки в общественных процессах.

Важно отметить, что в своем бунте против гегельянского антиперсонализма и фатализма Бакунин был не одинок. Как отмечал Н.О.Лосский, – уже «Станкевич осуждал Гегеля за отрицание принципа бессмертия личности» (198; 75). Но Станкевич трагически рано умер, а его ближайшие друзья: Бакунин и Белинский⁹⁷ (и отчасти – Герцен) прошли весь путь преодоления Гегеля. Так, В.Г.Белинский писал о гегелевской философии: «Субъект у него не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом... Судьба субъекта, индивидуума, личности, важнее судеб всего мира» (цит. по 198; 77). Комментируя это высказывание, Н.О.Лосский подчеркивает: «Белинский окончательно отверг философию Гегеля лишь тогда, когда пришел к признанию величайшей ценности личности» (198; 77). Ему вторит Альбер Камю, который пишет о Белинском: «Индивидуум не может принять историю такой, какая она есть. Он должен разрушить реальность, чтобы утвердиться в ней, а не служить ее пособником» (134; 236).

И Бакунин, и Белинский, и Герцен провозгласили защиту личности перед «общим» и безличным, провозгласили защиту *должного* против существующего, провозгласили примат дела над мыслью и, протестуя против философии Гегеля, против существующих в России и на Западе порядков, пришли к

⁹⁷ Бунт Бакунина и Белинского против Гегеля был ускорен смертью сначала сестры Бакунина – Любови, а затем Н.В.Станкевича. Смерть таких прекрасных людей никак не подтверждала «разумности» происходящего.

необходимости живого дела, действия, к интересу к социальным проблемам и к социалистическим теориям. Ярко выраженный этический и персоналистический характер воззрений основателей русского социализма (он потом будет присущ и воззрениям П.Л.Лаврова и Н.К.Михайловского) вызван их болезненным и мучительным разрывом с первоначальным идейным конформизмом, пассивностью и безличностью, с некритическим «западничеством» одних (Герцена) и с апологетическим русофильством других (Белинский, Бакунин). Горячая апология личности, смысла, красоты и нравственности как основных начал жизни, страстная ненависть к пошлости и деспотизму, защита трагически уязвимого «маленького человека» перед лицом существующего «необходимого» порядка вещей, – все эти черты характеризовали мировоззрение Бакунина (равно как и Белинского и Герцена) после его разрыва с гегелевской философией, и они обусловили антропологизм, персонализм, онтологизм его философии – «философии жизни», «философии действия». Трезво и всесторонне изучая существующую общественную реальность, Бакунин, однако, никогда не соглашался с тем ее гегельянским оправданием, элементы которого он впоследствии обнаружил у некоторых последователей О.Конта и у К.Маркса. Понимание причин разрыва Бакунина с системой (но не методом) философии Гегеля дает нам ключ к его взглядам на личность и к его учению о бунте, как важном измерении личности.

Итак, мы кратко охарактеризовали основные идейные источники бакунинской философии. Верный своему девизу: «Дух разрушающий – есть дух созидающий», – Бакунин методологически отталкивался от суждений своих многочисленных оппонентов и выдвигал собственные аргументы и выводы: строить громоздкие позитивные «системы» явно не было любимым делом мыслителя. Тем не менее, фрагментарность *изложения* его философских взглядов сочетается с наличием у него цельного и последовательного мировоззрения – и

полемика была хорошим поводом сформулировать и изложить его.

Отметим теперь основные особенности бакунинского мировоззрения (разумеется, мы не будем вдаваться здесь в подробный разбор его онтологического, гносеологического, социологического учения, критики религии, государства, его учения о науке, о революции, о национальностях и пр.). Философия у Бакунина, как ни у кого другого является органичной (и подчиненной) частью жизни, частью *личности* и в полной мере заслуживает по своему содержанию наименования «философии жизни» и «философии бунтующей личности».

«Перед вечностью все ничтожно» – не раз говорил Бакунин: преклонение перед безграничностью и непознаваемостью великой Вселенной и одновременно – перед величиим крошечного и смертного человека, «благоговение перед жизнью» и, вместе с тем, страстная человечность – в этом, по нашему мнению, сущность бакунинского мировоззрения. Принятие и прославление жизни во всей ее полноте, многообразии и неповторимости и «антроподицея» – объяснение и оправдание человеческого мира – такова краткая характеристика бакунинской философии.

«Жизнь, примат жизни – центральный фокус бакунинской философии. Жизнь таит в себе неограниченные творческие потенции, она – само творчество. Жизнь есть конкретное и реальное; она господствует над мыслью, она определяет волю» – так определял Алексей Боровой специфику мироощущения Бакунина (48; 18). Предвосхищая идеи Бергсона и Ницше, Бакунин, подобно романтикам, Шеллингу, Шопенгауэру и Штирнеру, выдвинул свой оригинальный вариант философии жизни, жизни, как великой творческой стихии, не поддающейся рационализации. Сходство многих идей Бакунина с бергсонизмом, наличие у него, наряду с «рационалистической струей» (просветительско-гегелевской), мощного и плодотворного пласта иррационалистических, интуитивистских настроений и мыслей, отмечают, в частности,

А.А.Боровой, В.Ф.Пустарнаков и Н.М.Пирумова (см. 48; 15-18, 323; 37 и 295; 138). Так, Н.М.Пирумова, признавая, что «интуитивизм» является «важной стороной доктрины Бакунина», полагает, что он «внес много путаницы и противоречий в систему Бакунина» (295; 138). Мы, напротив, убеждены в том, что интуитивистский элемент в мировоззрении Бакунина обогащает и уравнивает рационалистическую тенденцию и придает его анархической философии подлинную глубину.

Мир предстает перед Бакуниным, как поток жизни, иррациональная и всеобъемлющая борьба воле: «каждая категория вещей, каждая растительная и животная разновидность живет только тем, что уничтожает все остальные; одно пожирает другое...» (234; 354). Это представление о всеобщей «воле к жизни» и «борьбе воле» не приводит Бакунина к социал-дарвинистским выводам, ибо царство человечности и человечества отличается от животного царства – солидарностью и свободой. Бакунин пишет о «силе, непреборимой и равно присущей всем живым существам»: «Эта сила – всеобщий поток жизни, тот самый, который мы называем всеобщей причинностью и природой и который проявляется во всех живых существах, растениях или животных, как стремление каждого осуществить условия, необходимые для жизни своего вида, т.е. удовлетворить свои потребности. Это стремление, существенное и высшее проявление жизни, составляет основу того, что мы называем *волей*» (28; 67-68). Итак, жизнь есть альфа и омега бакунинского философствования.

Для Бакунина истина есть жизнь, познание есть часть жизни и, следовательно, человеческая практика есть одновременно и способ познания истины и способ активного преобразования жизни. Уже в 1842 году Бакунин писал в одном из писем: «Долой логическое и теоретическое фантазирование о конечном и бесконечном; такие вещи *можно схватить только живым делом*» (цит. по 122; 54). На наш взгляд, это противопоставление жизни и науки, практики и

мысли является фундаментальным для Бакунина и определяет его гносеологические и социологические воззрения, его последовательный материализм и частичный агностицизм, приводит к убеждению в невозможности постичь мыслью мир во всей его полноте, к идее о первичности материи и о невозможности научного «планирования» социальных процессов, а также заставляет апеллировать к активности творческого субъекта.

Среди наиболее характерных и существенных признаков бакунинской философии 60-х-70-х годов необходимо отметить: материализм, атеизм («антитеологизм», богоборчество), диалектичность, антропологизм, антиэтатизм, революционность, духовный и идейный максимализм, ярко выраженный критический и вольнолюбивый дух. Сам Бакунин в эти годы характеризовал свои философские взгляды как «материализм», «позитивизм», «реализм», «атеизм», а свою общественную позицию как «анархизм», «федерализм», «коллективизм» и «революционный социализм».

По верной оценке Алексея Борового, «позитивизм, именуемый Бакуниным также «рациональной наукой», «всемирной наукой», «рациональной философией», есть для него прежде всего освобождение от призраков религии и метафизики. Позитивизм – система, не принимающая ничего на веру, критически относящаяся ко всем явлениям, все свои утверждения строящая на опыте. Позитивная система – не аристократична, подобно религии и метафизике, но свободна, демократична и строится «снизу вверх»» (48; 11). В работах Бакунина проступают контуры его своеобразного натурфилософского учения, учения о познании, о происхождении сознания, о происхождении и социальной роли религии, дается критика позитивизма (в контовском понимании) и метафизики.

Поразительна бакунинская интуиция жизненной стихии, – ощущение, которое чем-то сродни восприятию мира платониками-пантеистами эпохи Возрождения, Гете или Шеллингом. Природа понимается как живая, текучая, великая, всеобъемлющая и

гармоничная тотальность; бакунинская материя – не пассивная и мертвая субстанция, но нечто живое, развивающееся, одухотворенное, включенное во «всемирный поток жизни». По Бакунину весь мир или Природа или «мировая взаимосвязь» или «причинность» есть великая стихийная равнодействующая множества частных причин и процессов, всемогущее движение, в котором *бытие* одновременно есть вечное *становление* всего сущего. Все связано со всем, все движется, перетекает, меняется, все на все воздействует и все всем обусловлено – такова грандиозная картина мира в сочинениях Михаила Бакунина. Внутреннее движение оказывается имманентно присуще жизни. В этом «всеобщем потоке жизни» любое существо и даже любой предмет – «все, что живет... стремится осуществиться во всей полноте своего существования» (28; 66).

«Жизнь доминирует над мыслью и детерминирует волю. Вот истина, которую никогда не следует упускать из виду, если хочешь понять что-либо в политических и социальных явлениях» (28; 238). Эта мысль особенно заостряется Бакуниным в полемике со всеми теми, кто так или иначе провозглашал примат науки над жизнью, делал акцент на «просвещение» и «мысль», а не на действие и борьбу. Бакунин категорически отрицал кантовское учение о непознаваемых «вещах в себе»: по его мнению, «внешняя» и «внутренняя» сторона любого явления связаны, и внутренняя проявляется через внешние действия. Конечно, из этого не следует, что можно постичь все, но принципиально Бакунин считал познание возможным и сочетал агностическое и рационалистическое начала в своих воззрениях: «Изучая природу нашего земного шара, мы изучаем в то же время всеобщую природу – не в бесконечном разнообразии ее явлений, которые навсегда останутся для нас неизвестными, а в ее субстанции и в ее основных, всегда и везде тождественных законах» (234; 442).

Последовательный детерминизм и материалистический монизм – характерная черта бакунинской онтологии. (Впрочем, ниже мы

рассмотрим, какие коррективы в общую детерминистскую установку мыслителя внесло его учение о бунте и свободе личности). Он пишет: «Все, что естественно, – логично, и все, что логично, оказывается или уже осуществленным, или должно быть осуществлено в естественном мире, включая мир социальный», но тут же добавляет: «Отсюда отнюдь не следует, что все, что логично или естественно, является с человеческой точки зрения, непременно полезным, хорошим и справедливым» (234; 351). Все происходящее – объяснимо, детерминировано и включено во всеобщую причинность, но далеко не все приемлемо и может быть принято – так Бакунин корректирует изначальную гегелевскую установку.

Что же Бакунин понимает под материей? «Под этими словами *материя* и *материальное*, мы подразумеваем тотальность, всю лестницу действительных, известных и неизвестных существ, начиная с самых простых органических тел и кончая строением и деятельностью мозга величайшего гения... И заметьте, что мы не считаем эту тотальность какой-то абсолютной и вечно творящей субстанцией, как это делают пантеисты, но вечной, постоянно меняющейся *равнодействующей* бесконечного ряда всякого рода действий или непрерывного ряда трансформаций действительных существ, которые рождаются и умирают в его недрах» (234; 525-526). По Бакунину, реальна лишь материя, жизнь, единичное – мысль, общее, «законы» есть лишь абстракции нашего сознания. Гегель, отождествивший бытие и сознание, и Конт, «материализовавший дух», оказали сильное влияние на бакунинское учение об идеальном как подвиде материального (о материи и идеальном см. также, например, 234; 413-414).

Огромный интерес и ценность представляет учение Бакунина о соотношении мысли и жизни, жизни и науки, вытекающее из общего монизма и материализма его философии. Приведем лишь несколько наиболее замечательных высказываний Бакунина по этому поводу: «Мы утверждаем, что жизнь естественная и общественная всегда

предшествует мысли, которая есть только одна из функций ее, но никогда не бывает ее результатом, что она развивается из своей собственной неиссякаемой глубины рядом различных фактов, а не рядом абстрактных рефлексий...» (28; 436-437). «Наука, которая имеет дело лишь с тем, что выразимо и неизменно, то есть с более или менее развитыми и определенными общими положениями, становится в тупик и спускает флаг перед жизнью, которая только и находится в связи с живой и чувственной, но неуловимой и невыразимой стороной вещей. Такова действительная и, можно сказать, единственная граница науки, граница истинно непреодолимая» (234; 440). «Миссия науки такова: устанавливая общие отношения преходящих и реальных вещей, распознавая общие законы, которые присущи развитию явлений как физического, так и социального мира, она ставит, так сказать, незыблемые вехи прогрессивного движения человечества, указывая людям общие условия, строгое соблюдение коих необходимо и незнание или забвение коих всегда приводит к роковым последствиям. Одним словом, наука – это компас жизни, но это не есть жизнь» (234; 477). «Горе было бы человечеству, если бы когда-нибудь мысль сделалась источником и единственным руководителем жизни, если бы науки и учения стали во главе общественного управления. Жизнь иссякла бы, а человеческое общество обратилось бы в бессловесное и рабское стадо. Управление жизни наукою не могло бы иметь другого результата, кроме оглушения всего человечества» (28; 437). «То, что я проповедую, есть, следовательно, до известной степени *бунт жизни против науки* или, скорее, *против правления науки*, не разрушение науки – это было бы преступлением против человечества, – но водворение науки на ее настоящее место, чтобы она уже никогда не могла покинуть его» (234; 488).

Итак, «живая жизнь» для Бакунина бесконечно выше «жалких абстракций»; мыслитель утверждает безусловный примат жизни над наукой, призывает к разрушению существующей иерархической

системы образования и корпоративного характера науки, категорически высказывается против «научного планирования» общественной жизни и призывает студентов учиться жизни в народе, а не в университете: «наука, как моральное начало, существующее вне всеобщей общественной жизни и представленное корпорацией патентованных ученых, должна быть ликвидирована и распространена в широких народных массах. Призванная отныне представлять коллективное сознание общества, она должна действительно стать всеобщим достоянием» (234; 482). Это, разумеется, не означает полного отрицания Бакуниным науки! Нет, просвещение народа, рациональная универсальная наука, свободная от метафизики и религии, сочетающая эксперимент и выдвижение гипотез, синтез и анализ (см. 28; 46) – признается Бакуниным за великое благо. Эта «рациональная наука» и «пропаганда социализма» противопоставляется Бакуниным религиозной и метафизической мысли, оправдывающей ограничение человеческого познания и рабство личности.

Но, если, с одной стороны, Бакунин противопоставляет науку метафизике и теологии, то, с другой стороны, он противопоставляет науке жизнь, как высшую тотальность, полноту и богатство, как первичную реальность. Естественные границы науки, призванной стать «светочем жизни», по мнению Бакунина, заключаются в уникальном, единичном, реальном и живом, в том, что находится вне абстракции или даже за пределами наших чувств. Вот почему бакунинское воспевание науки не приводит его к плоскому рационализму и фатализму просветителей или Прудона, вот почему он категорически возражает против претензий науки руководить жизнью и страстно отстаивает право личности не мыслью только, но самой своей жизнью утверждать и отстаивать свои ценности и себя как ценность.

Последовательный материализм Бакунина и отрицание им всего трансцендентного, логически приводит его к материалистическому

пониманию истории ⁹⁸, к убеждению в том, что «основной вопрос века, вопрос экономический» (28; 196) определяет собой политическую, религиозную и духовную жизнь общества: «Как в мире, называемом материальным, неорганическая материя (механическая, физическая, химическая) есть определяющая основа органической материи (растительной, животной, умственной или мозговой), точно так же и в мире социальном, который, впрочем, может рассматриваться лишь как последняя известная нам ступень развития материального мира, развитие экономических вопросов всегда было и продолжает еще быть определяющей основой всякого развития религиозного, философского, политического и социального» (234; 529-530).

Эта констатация, однако, не приводит Бакунина к механическому фатализму и к марксистскому экономическому детерминизму: Михаил Александрович подчеркивает многофакторность общественной жизни, взаимовлияние политики и экономики, наличие национальных особенностей.

Противопоставляя религии – антитеологизм, государственности – федерализм и эксплуатации – социализм, великий анархист, вместе с тем, никогда не углублялся в подробное построение проектов будущего общества. Полагая, что жизнь всегда богаче и непредсказуемее мысли, он ограничивался провозглашением общих принципов безгосударственного социализма, критикой существующего общества и поиском возможных путей, ведущих к его преобразованию, причем главным из этих путей он, безусловно, считал Социальную революцию. Подробный анализ международных отношений, существующих государств в различных проявлениях их деятельности, социальной психологии ⁹⁹ послужил теоретическим

⁹⁸ Любопытно, что Г.В.Плеханов, начинавший свою революционную деятельность бакунистом, впоследствии признавался, что из «сочинений Бакунина... вынес великое уважение к материалистическому объяснению истории» (цит. по 295; 286).

⁹⁹ М.А.Бакунин в своих работах подробно разбирает вопросы психологии: национальной и классовой, личной и общественной, специально останавливается на рассмотрении психологии революционера,

фундаментом для бакунинской теории революции.

Она исходит прежде всего из веры в творческую активность и самодеятельность масс, проповедует «пропаганду фактом», а не созерцательность и доктринерство. Если в России главной революционной силой Бакунину, естественно, представлялось крестьянство (в союзе с разночинной революционной молодежью), то в работах о Западной Европе, «мы под словом народ разумеем всегда главным образом пролетариат» (28; 350), подчеркивал он, призывая, однако, к союзу рабочих с крестьянами: эту идею, высказанную уже Прудоном, он подробно развил в своей работе «Кнуто-германская империя и Социальная Революция».

Условиями социальной революции, по Бакунину были, во-первых, нищета и отчаяние народных масс, во-вторых, наличие общенародного положительного идеала, выработанного в глубинах народного инстинкта при помощи народной памяти и опыта борьбы, заменяющего народу «образование», в-третьих, активная роль революционеров, связывающих отдельные локальные выступления друг с другом и придающих им общенародный характер. Революцию, как стихийное и грозное явление народной жизни, можно лишь предвидеть, но нельзя «организовать» или предотвратить по своему произволу. Разрушая старые формы общественности, социальная революция вместе с тем творит новое общество, свободное от принуждения, власти и эксплуатации.

Вопреки распространенному мнению о Бакунине, как апологете насилия и кровопролития, великий анархист, считая насильственные действия в революционном процессе неизбежными, вместе с тем призывал свести их к минимуму, поскольку, во-первых, представители правящих классов не только виновники, но и жертвы существующего общественного зла, а, во-вторых, массовое

«чернорабочего человека», крестьянина, буржуа, офицера, священника и чиновника, глубоко и реалистично анализирует мотивы, страсти, мысли и устремления, характерные для представителей различных наций и социальных групп. Через призму социальной психологии Бакунин проницательно изучал общественные явления и процессы.

кровапролитие усилит и ускорит реакцию, следующую за революционным взрывом, и приведет к диктатуре. Бакунин являлся проповедником революции всемирной, интернациональной, революции одновременно и политической, и социальной, разрушающей и государство, и классы, и заменяющей их федеративным общественным устройством с групповой собственностью на средства производства.

Одновременность социальной и политической революции вытекала из убеждения Бакунина в том, что «политическая свобода без экономического равенства и вообще политическая свобода, т.е. свобода в государстве есть ложь» (28; 340). Подобно своим предшественникам-анархистам, Бакунин констатирует: «эксплуатация и управление – два неотделимых друг от друга выражения того, что называется политикой, причем первая дает способы управлять и образует необходимую основу, равно как и цель всякого управления, которое, в свою очередь, гарантирует и легализует возможность эксплуатировать. С начала истории они составляют реальную жизнь государств» (цит. по 209; 227).

Мыслитель исповедует отрицание «самой идеи государства и государственования, т.е. управления обществом сверху вниз, во имя какого бы то ни было мнимого права, богословского или метафизического, божественного или интеллигентно-ученого» и утверждение «анархии, т.е. самостоятельной свободной организации всех единиц или частей, составляющих общины, и их вольной федерации между собою, снизу вверх не по приказанию какого бы то ни было начальства, даже избранного, и не по указанию какой-либо ученой теории, а вследствие, совсем естественного развития всякого рода потребностей, проявляемых самою жизнью» (28; 503-504).

На этом мы можем завершить краткую характеристику особенностей мировоззрения Михаила Бакунина и обратиться непосредственно к рассмотрению места личности в его философии.

Главные черты бакунинского учения: сочетание рационализма с «философией жизни», антропологизм и персонализм, сочетание материализма и детерминизма с проповедью личной активности и верой в жизненную стихию, убеждение в примате жизни над мыслью и в примате реальной индивидуальности над всеми теоретическими абстракциями.

Личность в философии Михаила Бакунина

Свое учение о личности Бакунин начинает с констатации полнейшей детерминированности и необходимости ее бытия и завершает, как мы увидим ниже, обоснованием свободы, творчества и бунта суверенной личности. Абсолютный детерминизм («причинность», «взаимосвязь») Бакунин противопоставляет теологии, метафизике, всему сверхъестественному и трансцендентному, всему тому, что, по его мнению, порабощает человека и превращает его в раба «высших сил». Но, утвердив последовательно детерминистскую концепцию личности, Бакунин не приемлет вытекающего из нее фатализма, конформизма, антиперсонализма и несвободы и, противопоставив Богу – всеобщую причинность, материю и Природу, вслед за тем, в свою очередь, во имя достоинства личности, противопоставляет фатальности существующего человеческую свободу и бунт.

I. Личность и Природа. Преодоление животности и обретение человечности.

При всем интересе Бакунина к естественнонаучной проблематике, к вопросам гносеологии и онтологии, «аксиологическим центром всей его «системы мира» является

человек. В конечном счете природа интересует Бакунина, как и всякого антропоцентриста, лишь постольку, поскольку она является в его глазах базисом общества» (В.Ф.Пустарнаков – 323; 41). Последовательный антропологизм – в познании, аксиологии и этике характеризует бакунинскую философию. При этом его антропологизм носит заостренно антитеологический и антиметафизический характер.

Бакунин категорически отрицает наличие внутри человека нематериальной души, а над человеком – Бога. Человек – материальное существо, потомок обезьяны, и он включен во всеобъемлющую природную причинность. Однако, наряду с чисто животными потребностями: родиться, вырасти, есть, защищаться, воспроизводиться, – человек имеет и свои, специфически человеческие черты, – прежде всего, потребность и способность мыслить, познавая окружающий мир и себя самого.

Из Природы вырастает Общество, из Общества – Личность, утверждает Бакунин, причем, в соответствии с гегелевской диалектикой, каждая из этих ступеней одновременно и продолжает предыдущую, и включает ее в себя, и отрицает, преодолевает ее. История человечества, которая является продолжением природной эволюции, есть, по Бакунину, не что иное, как восхождение от животности к человечности, как изживание личностью животного начала. Животность ассоциируется у Бакунина с несвободой, рабством, бессознательностью, всеобщей борьбой за существование, тогда как человечность, напротив, подразумевает мысль, творчество, свободу, сознательный труд, солидарность и справедливость. Отрицая все вне– и надприродные фетиши, Бакунин, однако, не растворяет человека в мире муравьев и пчел, но пишет о «второй природе» – специфически человеческом мире, вырастающем из мира природного посредством мысли и труда. Будучи вершиной природы на Земле, человек сознательно продолжает, посредством своего индивидуального и социального развития, дело природы. Ему

присущ «инстинкт» самоосвобождения и самопознания; человек – существо не только живое (животное), но и существо мыслящее, бунтующее, творящее.

Благодаря мысли, человек способен возвышаться над самим собой; будучи первоначально лишь продуктом природы и общества, биологически и социально детерминированным, он со временем сам становится относительной причиной и фактором в потоке всеобщей причинности: свобода и самосознание человека делают возможным появление специфически человеческого мира. Так, опираясь на свою «животность», человек одновременно перерастает и отрицает ее: свобода вырастает из необходимости и, будучи ею ограничена, вместе с тем отчасти отрицает ее; сознание вырастает из своей материально-физиологической основы и поднимается над ней, создавая автономный мир человеческих идеалов и ценностей; солидарность отрицает всеобщую борьбу и войну.

Пытаясь заглянуть вперед и предвосхищая мысли Ницше, Бакунин допускает возможность и более высокой, чем человек, *сверхчеловеческой* ступени в лестнице восхождения жизни (см., например, 28; 60). На настоящей же ступени развития человечность (и личностность, и свобода) видится Бакунину итогом, целью движения, а животность – исходной точкой. Всеобщее стремление самоутвердиться во всей полноте своего бытия достигает в человеке степени самосознания, всеобщая борьба слепых волей превращается у человека в свободную волю (хотя Бакунин постоянно указывает на относительность этой свободы воли и на безусловную зависимость ее от мировой причинности). Вочеловечивание человека возможно лишь на основе обеспечения его хлебом и досугом, удовлетворения его потребностей как живого и мыслящего существа: хлеб нужен ему как животному существу, досуг – как собственно человеку, то есть существу мыслящему и свободному. Бакунин утверждает, что разум – «главное орудие человеческого освобождения», а «труд есть то творческое деяние человека, коим он созидает свой мир, основание и

условие своего человеческого существования и завоевывает одновременно свою свободу и свою человечность» (28; 45). Мысль выделяет человека из царства животных, но идеальный акт мысли материализуется в человеческом труде, посредством коего постоянно расширяется сфера «человечности».

Бакунин пишет: «вся история человека – не что иное, как его постепенное удаление от чистой животности путем созидания своей человечности» (28; 60). «Иные же настолько счастливы открытием родства человека с гориллой, что хотели бы навсегда сохранить его в состоянии животного, отказываясь понять, что все историческое назначение, все достоинство и свобода человека заключается в удалении от этого состояния» (28; 69). «Неосознанный, рутинный, монотонный труд животного преобразуется в *труд, побеждающий и покоряющий мир*» (234; 270).

Итак, человеческое общество вырастает из природного мира и является той «второй природой», той средой, в которой и зарождается личность. «Человеческое общество предшествует пробуждению разума и свободной воли. Человек инстинктивно, неизбежно является социальным существом» (234; 269-270). Следовательно, по Бакунину, «общество одновременно и предшествует и переживает всякого человеческого индивида, как сама природа... Оно создает и формирует всех индивидов, рождающихся и развивающихся в его недрах» (234; 504-505).

Не ограничиваясь указанием на формирование «человечности» из «животности» в масштабах всего человечества, Бакунин исследует проблему формирования индивидуальной человеческой личности. Исходным пунктом для него и здесь является безусловная тотальность Природы, мировой причинности, отвергающая все сверхъестественное: «всякий человек без исключения является не чем иным, как неизбежным продуктом той естественной и социальной среды, в которой он родился, вырос и живет» (234; 331). Бакунин полагает, что «всякий человеческий индивид в любой данный момент

своей жизни есть лишь равнодействующая всех причин, оказавших действие на его рождение и даже прежде его рождения, равнодействующая, которая совокупляется со всеми условиями его последующего развития, а также со всеми обстоятельствами, которые воздействуют на него в данный момент» (234; 345, см. также 28; 110-111). Отрицая учение о «врожденных идеях», будто бы вечно присутствующих в сознании личности, Бакунин высказывает мысль о том, что сходный опыт, повторяясь бесчисленное число раз, накапливается в сознании людей, и «каждое новое поколение находит в своей колыбели мир идей, представлений и чувств, которые переданы ему в форме общего наследия умственной и преемственной работой всех прошлых поколений» (234; 358), причем эти мысли воспринимаются детьми как естественные и единственно возможные, «еще до того, как дети доходят до самосознания».

Однако личность, разумеется, не является механическим продуктом суммы воздействовавших на нее причин (Бакунин подчеркивает, что этих причин бесчисленное множество, их нельзя целиком учесть и постичь, и что каждая личность уникальна и единственна, формируясь под воздействием причин, «сумма которых комбинируется в единое живое Существо и индивидуализируется в первый и в последний раз в потоке универсальных трансформаций только в этом ребенке, который, в узком значении этого слова, никогда не имел и не будет иметь себе подобного» (28; 112)).

Но, однажды появившись в мире, личность сама становится важным фактором мирового целого и, воздействуя на окружающее, одновременно начинает сама формировать себя: «Человек может таким образом стать до определенной степени своим собственным воспитателем, своим собственным инструктором и как бы творцом самого себя» (234; 364). Следовательно, наряду с биологической и социальной детерминацией личности, с развитием самосознания и свободы возникает самодетерминация этой личности.

Учение Бакунина о формировании личности сочетает в себе

материалистически-детерминистское начало, включающее личность в поток всеобщей причинности, и творчески-свободное начало, указывающее на самоценность и неповторимость каждой личности: единственной, непостижимой до конца и самостоятельно творящей самое себя. Так Бакунин счастливо избегает и штирнеровской беспричинности и абсолютной единственности «я», непонятно как возникающего и находящегося вне природного и общественного контекста, и прудоновского растворения личности в природе и обществе. Он указывает и на ценность, единственность и свободу личности (как Штирнер), и на ее изначальную взаимозависимость с окружающим природным и человеческим миром (как Прудон). Природа дает материальную основу личности; Общество формирует личность путем воспитания, дает личности некую сумму идей и ценностей, существующих в данном обществе; затем бесконечное число причин, случайностей и обстоятельств оставляют свои отпечатки на формирующейся личности, которая, наконец, обретая самосознание и «выходя из самой себя», частично принимая, частично отвергая то, что ей навязывают ее собственная «животность» и «общественность», сама становится собственным творцом.

Полемизируя против учения о нематериальной душе и опираясь на новейшие достижения физиологии и психологии (в частности, на работы И.М.Сеченова), Бакунин порой впадает в вульгарно-материалистические крайности, объясняемые как жаром полемики, так и уровнем науки его времени: «то, что мы называем умом, воображением, памятью, ощущением и волей, является в наших глазах лишь различными способностями, функциями или видами деятельности человеческого тела» (28; 49).

Если, как мы видели, Прудон и Годвин при рассмотрении психологии личности на первый план безусловно выдвигают разум, рациональное, то Бакунин, при всем его уважении к человеческой мысли, однако, указывает на огромное значение иррационального,

инстинктивного, художественного и страстного начала в личности. Сам будучи человеком огромных страстей, он многие страницы своих работ посвящает описанию «народных инстинктов» или «революционной страсти» в борьбе за свободу. «Инстинкт», будучи чем-то еще до-сознательным и под-сознательным, промежуточным звеном между бытием личности и народа и их мыслью, непосредственно отражая жизнь и чаяния людей, играет в учении Бакунина огромную роль. В народе бунтарский «инстинкт» во многом заменяет образование, является проявлением мудрости и выражением памяти народа; в личности «инстинкт», обусловленный социальным, национальным, классовым положением, важнее, чем все умозрительные теории. Так, буржуа потому редко становятся вполне искренними и последовательными революционерами, полагает Бакунин, что их среда, привычки, воспитание вырабатывают у них инстинктивные устремления, далекие от народных стремлений – и все же личность способна до известной степени контролировать и преобразовывать свои «инстинкты». У революционера личная страсть, волевое начало играют огромную роль – подчеркивает Бакунин, – ибо революционер (как и всякий человек) идет от жизни к мысли, а страсти, воля, инстинкты непосредственно коренятся в жизненном потоке.

Однако, отдавая должное иррационально-страстному началу в личности, Бакунин почти столь же высоко ставил и мысль, способность к «отвлечению». Динамику взаимодействия между мыслью и волей в личности он выразил следующим образом. Благодаря способности отвлечения, «человек, если можно так выразиться, раздваивается и, отделившись от себя в себе самом, он в некотором роде возвышается над своими собственными внутренними движениями, над ощущениями, которые он испытывает, поднимающимися в нем инстинктами, позывами, желаниями... Это дает ему возможность сравнивать их друг с другом, так же как он сравнивает внешние объекты и внешние движения, и *вступаться* за

одних против других в соответствии с идеалом справедливости и блага или в соответствии с доминирующим чувством, которое развили и упрочили в нем влияние общества и особые обстоятельства. Эта способность вступаться в пользу одной или нескольких движущих сил, которые действуют в нем в определенном направлении против других также внутренних и определенных движущих сил, называется *волей* » (234; 360). По нашему мнению, и в своем психологическом учении о личности Бакунин – значительно глубже как Штирнера, так и Прудона, с их односторонними пристрастиями – сугубо волюнтаристскими у первого, и сугубо рационалистическими – у второго.

Для понимания взглядов Бакунина на личность очень показательным его отношением к искусству и науке. Как мы помним, Прудон однозначно подчиняет рациональной и непоколебимой науке «подозрительное» иррационально-индивидуалистическое искусство и ставит искусство намного ниже науки, так же как страсть – ниже мысли, а личное – ниже общезначимого. Бакунин придерживается совсем иного мнения. Он провозглашает независимость искусства (как и жизни) от науки. Точно возражая Прудону (на самом деле, здесь он полемизирует с позитивистами), он вопрошает: «...разве великие поэты ждали когда-нибудь открытия наукой законов поэтического творчества для создания своих шедевров?... Разве какая-нибудь теория вдохновляла Шекспира?... И чем бы было произведение искусства, созданное по правилам самой лучшей эстетики в мире? Скажем еще раз: чем-то ничтожным!» (28; 51). Вот как показывает он соотношение науки (абстрактно-логической, общей и мертвой) с искусством (эмоционально-страстным, типически-индивидуальным и живым): «Наука не может выйти из области отвлеченностей. В этом отношении она бесконечно ниже искусства... Оно (искусство – П.Р.) в некотором роде индивидуализирует типы и положения, которые восприняло, и этими индивидуальностями без плоти и костей, которые являются в силу

того постоянными или бессмертными, и которые оно имеет силу творить, оно напоминает нам живые, реальные индивидуальности, появляющиеся и исчезающие у нас на глазах. Искусство есть, следовательно, в некотором роде, возвращение абстракции к жизни. Наука же, напротив, есть вечное приношение в жертву быстротечной, преходящей, но реальной жизни на алтарь вечных абстракций» (234; 478).

Мы можем теперь остановиться на рассмотрении того, как Бакунин решает проблему: наука и личность. Этой теме посвящены несколько ярких страниц в его произведениях. Как жизнь богаче мысли и науки, так личность, частная, единичная, реальная, живая – богаче и выше «общего», которое есть лишь продукт мысли и абстракции, – неоднократно подчеркивал Бакунин (см., например, 28; 75). Уже в феврале 1841 года в письме к своей сестре Татьяне «Мишель» писал: «Все великое, таинственное и святое заключается единственно лишь в том непроницаемом и простом своеобразии, которое мы называем личностью. Общее, взятое абстрактно по себе, что бы о нем ни говорить, остается поверхностным, плоским и мертвым» (234; 199). Позднее он неоднократно возвращался к этой мысли: «Жизнь – это непрерывный переход от индивидуального к абстрактному и от абстрактного к индивиду. Это второй момент, которого не хватает науке: оказавшись в абстрактном, она уже не может из него выйти» (234; 549-550).

Но, помимо того, что наука, как общее, не постигает единичного и реального во всей его полноте, наука также, как чистая мысль и логика, не постигает иррационального, нелогичного, страстного в личности, она по определению вне морали, вне человечности, – добавляет Бакунин. Безличная и бездушная наука сознает индивидуальность «лишь как принцип», но не «как факт» и потому «занимается индивидами вообще, но не Петром и Яковом, не тем или другим индивидом, не существующим, не могущим существовать для нее. Повторяю, индивиды, с которыми она может иметь дело, суть

лишь абстракции... Для этих же существ, состоящих не только в идее, но реально из плоти и крови, наука – нечто бессердечное. Она рассматривает их самое большее как *материал для интеллектуального и социального развития*. Что ей до частных условий и до мимолетной судьбы Петра или Якова?» (234; 478-479).

Если бы наука получила власть над судьбами людей, если бы к власти пришли «ученые» «специалисты» (как того хотели позитивисты и марксисты), то наука бы игнорировала личность, а ее представители использовали личностей как подопытных кроликов, во имя науки. Поэтому, убежден Бакунин, наука «признавая свою абсолютную неспособность сознать реально индивидов и интересоваться их судьбой, должна окончательно и бесповоротно отказаться от управления обществом; ибо, если бы она вмешалась, то не могла бы делать это иначе, чем принося всегда в жертву живых людей, которых она не знает, своим абстракциям, составляющим единственный законный предмет ее изучения... Индивиды неуловимы для мысли, для рефлексии и даже для слова человеческого, которое способно выражать лишь абстракции...» (234; 482).

Почему это учение Бакунина о невозможности для науки постичь человеческую личность и предписывать ей правила поведения представляется нам принципиально важным? Потому, что оно во многом «нейтрализует» и «уравновешивает» бакунинское учение о включении личности во всеобщую причинность. Элементы агностицизма и иррационализма, оплодотворяя бакунинскую мысль, уравновешивают ее материализм, рационализм и детерминизм. Если рационалисты: просветители XVIII века, Гегель, Годвин, Прудон и другие постулировали закономерность и постижимость всего происходящего (что автоматически исключало сколько-нибудь значительную роль личности), то Бакунин, как мы видим, признает всеобщую обусловленность и закономерность, но не делает из этого признания антиперсоналистических выводов в духе Гегеля или даже

Прудона. Всеобщая взаимосвязь есть, но она непостижима, наука не может повелевать личностью и постигать ее; а значит, – личность свободна (в пределах всеобщей причинности), активна и самоценна, она, не дожидаясь рецептов и предписаний науки, на свой страх и риск, исходя из своего «практического», а не «теоретического разума», создает свой мир, свои ценности посредством мысли и бунта, труда и борьбы.

Но непостижимость для мысли и науки человеческой личности во всей ее своеобразной уникальности, полноте и глубине не означает, по мнению Бакунина, того, что личность абсолютно никак не проявляет себя и отгорожена от мира китайской стеной. Личность сочетает в себе конечное и бесконечное, обусловленное и свободное, внутреннее и внешнее, причем одно всегда проявляется через другое. Человеческая личность понимается Бакуниным не как нечто метафизически застывшее (как ее понимали В.Годвин и П.Ж.Прудон), но как развивающееся, борющееся, «выходящее из себя» и превосходящее себя начало, имеющее сложную динамику. Личность никогда не может быть только «вещью в себе» – утверждает Бакунин: ее внутреннее «сокровенное бытие» всегда так или иначе подвергается внешним воздействиям и, в свою очередь, проявляет себя через внешнюю деятельность – через общение, создание произведений, через труд: «Ведь если человек совершенно ничего не делает и вместе с тем ничего не пишет и ничего не говорит, то, будьте уверены, он также ничего не изобретет, и в нем не совершается никакая внутренняя подготовка» (234; 437).

II. Бог, Государство и Личность.

Антропологическое учение М.А.Бакунина констатирует тот факт, что, преодолевая, посредством абстрактной мысли и сознательного труда, «животное рабство», человек, на пути обретения своей

человечности, попадает сначала в «государственно-божественное рабство» – в полную зависимость от Бога и государства, выражающих бесчеловечный принцип авторитета и порабощающих человека духовно и материально. «Бог и Государство» – одна из главных тем философии Бакунина, подробно рассматривающего связь двух основных врагов человеческой свободы: религии и власти. Остановимся на аспектах его учения о Боге и государстве, относящихся не к «человеку вообще» (к человечеству в целом), но к отдельной личности. Бакунин показывает как причины государственно-религиозного порабощения личности, так и возможные пути преодоления этого порабощения и обретения личностью своей человечности и свободы (человечность и свобода – синонимы для великого вольнолюбца).

Бакунин всесторонне и подробно показывает гносеологические, психологические, аксиологические и социально-исторические корни религии, связь Церкви и Государства, исследует генезис и развитие религии, роль ее в современном обществе и пути преодоления. По мнению Бакунина, психологическим и гносеологическим основанием возникновения религии является чувство зависимости личности от окружающего мира. Животные инстинкты: чувство самосохранения, страх, с пробуждением человеческой мысли трансформируются в ощущение единства и величия мироздания и полной зависимости личности от мира. «...Какова действительная сущность всякой религии? Это именно чувство абсолютной зависимости преходящего индивида от вечной и всемогущей природы... Религия – это первое пробуждение разума..., но пробуждение в неразумной форме. Религия... начинается со страха» (28; 63). Такова психологическая основа религии; и человек, развиваясь, переносит свой образ и свои достижения на «Небо», приходя к идее антропоморфного Бога – абстрактного, персонифицированного и совершенного: «Бог – это неограниченный грабитель, и так как антропоморфизм составляет самую сущность всякой религии, небо, место пребывания

бессмертных богов, является просто кривым зеркалом, которое посылает верующему человеку его собственное отражение в перевернутом и увеличенном виде» (28; 82). Но, подобно тому, как человек должен отвоевать у Природы свое человеческое «пространство», уменьшая свою зависимость от внешних обстоятельств, он должен изжить и порождаемое этой зависимостью религиозное чувство.

Трактуя Бога как отчужденную человеческую сущность, Бакунин во многом следует за Фейербахом; но, в отличие от него придает отрицанию Бога типичный для него страстный и боевой характер и подробно анализирует социально-исторические корни религии. Религия, подобно государству, является злом, но злом исторически неизбежным, которое, однако, в современную эпоху должно быть однозначно отвергнуто (как и государство). Социально-историческими причинами появления и господства религии, по Бакунину, являются как заинтересованность власть имущих в божественной санкции своего господства, так и стремление народных масс найти какую-то «отдушину» в своей безысходной реальной жизни (если Маркс называл религию «опиумом народа», то Бакунин ставит церковь в один ряд с кабаком). Церковь и государство – два взаимоосвящающих и взаимоподдерживающих института, два столпа современного общества, пишет Бакунин: «исторический опыт и логика доказали, что достаточно одного господина на небе, что бы создать тысячи господ на земле» (28; 57). Надо не просто просвещать людей (хотя невежество масс, по Бакунину, – одна из причин религиозности народа), но изменить земную жизнь народа – «окончательно освободит его от всякой религии только Социальная Революция» (28; 143).

Бакунин подробно критикует отношение к религии собственно теологов, а также идеалистов-метафизиков (идеализм трактуется им как рационализированная теология) и позитивистов, анализирует и подвергает разрушительной критике основы христианской этики и

основу основ ее – отношение верующего к Богу. Бакунин убежден в том, что «сущность всякой религии» есть «унижение человечества к вящей славе божества» (234; 462). Ожесточенные атаки, которым Бакунин подвергает христианскую религию ¹⁰⁰ с гносеологических, психологических, социальных и, прежде всего, практически-этических позиций, вызваны его убеждением в том, что христианство является идейным обоснованием несвободы, несправедливости, неравенства и безличности людей: «Если Бог – все, то реальный мир и человек – ничто. Если Бог – истина, справедливость и бесконечная жизнь, то человек – ложь, несправедливость и смерть. Если Бог – господин, то человек – раб. Неспособный сам отыскать путь справедливости и истины, он должен получить их, как откровение свыше, через посланников и избранников божьей милости... Все люди обязаны абсолютно верить и абсолютно им повиноваться; рабы Божьи, люди должны быть также рабами Церкви и, с благословения Церкви, рабами Государства... Существование Бога обязательно предполагает отречение от человеческого разума и человеческой справедливости; оно является отрицанием человеческой свободы и неизбежно приводит не только к теоретическому, но и к практическому рабству... Бог существует, значит, человек – раб. Человек разумен, справедлив, свободен, – значит – Бога нет!» (28; 43-44). Из этого не следует, что Бакунин считал существующих людей совершенными, – просто он был убежден, что люди могут совершенствоваться, освобождаться, расти, преодолевая свои пороки и слабости, изживая свою животность, тогда как вера в совершенство Бога и несовершенство человека освящает людской конформизм и существующую несправедливость, как нечто единственно возможное. Вера в совершенство Бога позволяет человеку отказываться от стремления к собственному совершенству, к большей свободе – вот что вызывало наибольший

¹⁰⁰ В письме к Герцену в 1860 г. М.А.Бакунин решительно заявлял: «Все христианство должно выбросить за борт» (297; 150).

протест со стороны Бакунина!

Михаил Александрович в своих рассуждениях специально останавливается на христианской мысли о том, что «Бог есть Любовь» и задается вопросом о том, какой может быть эта любовь. Рассматривая взаимоотношения личности верующего с Богом, он утверждает, что они носят лицемерно-рабский характер: «истинная, реальная любовь, выражение взаимной и равной любви может существовать лишь между равными. Любовь высшего к низшему есть гнет, подавление, презрение, эгоизм, гордость, тщеславие, торжествующее в чувстве величия, основанного на унижении другого. Любовь низшего к высшему – это унижения, страхи и надежды раба, ждущего от своего господина то счастья, то несчастья. Таков характер так называемой любви Бога к людям и людей к Богу. Это – деспотизм одного и рабство других» (234; 519-520).

После всего сказанного неудивительно, что богоборец-Бакунин, считающий «антитеологизм» одним из важнейших принципов своего мировоззрения и ставящий практические выводы выше теоретических обоснований, отважно и запальчиво восклицает: «ревниво влюбленный в человеческую свободу и рассматривая ее как абсолютное условие всего, чему мы поклоняемся и что уважаем в человечестве, я перевертываю афоризм Вольтера и говорю: если бы Бог действительно существовал, следовало бы уничтожить его...» (234; 461).

Коль скоро Бог понимается как «грабитель» и отчужденная человеческая сущность, то Бакунин ставит задачу возвращения «награбленного»: «Мы считаем своим долгом, ввиду человеческой свободы, человеческого достоинства и человеческого благополучия, отобрать у неба блага, похищенные им у земли, чтобы возвратить их земле» (234; 462).

«Сегодня мир, как никогда, разделен на две системы, вечно противоположные: *божественный принцип* и *гуманистический*, принцип *авторитета* и принцип *свободы*» (234; 258). Первый из

них исходит из того, что человек сам по себе плох и нуждается в божественном откровении, в Церкви и в Государстве. «Против этой человеконенавистнической и божественной власти мы выдвигаем великий революционный принцип свободы, достоинства и прав человека . Мы верим, что даже если человек зачастую плох и глуп, тем не менее в нем живет способность к разуму, склонность к добру» (234; 258). В этой мысли Бакунина отражено его понимание «человечности» как явления, во-первых, динамичного, а не статичного, а, во-вторых, как *потенции* , присущей всем представителям рода человеческого. Зло в людях, полагает Бакунин, в значительной степени как раз и связано с воспитанием, средой, влиянием церкви и государства, с наличием в обществе неравенства и эксплуатации. Но это не означает обреченности человека на вечное рабство и несовершенство: «Мы верим, что независимо от какого-либо божественного вмешательства в самом человеке заложена творческая активность и непобедимая внутренняя сила – она его сущность и его естество, которые на протяжении столетий неизменно влекут человечество к истине и добру» (234; 259). На наш взгляд, на этих, в целом, верных высказываниях Бакунина, лежит отпечаток его эпохи, с некоторым преувеличением (социалистами) социального влияния на формирование личности (хорошее общество – хорошая личность), с оптимистическим прогрессизмом и фейербаховской «религией Человека» (против которой немало верных возражений было высказано Максом Штирнером).

Страстно отвергая персонифицированного христианского Бога, как воплощенного деспота, жандарма и палача человеческой свободы, Бакунин, однако, не отрицает религию вообще: для него характерны языческая религия безличной Природы и особенно религия Человека, Свободы и Революции. Бакунин проповедует «истинную религию , религию не небесную, а земную; не божественную, а человеческую – *религию исполнения предназначения человечества на земле* » (234; 268). Сперва социальная революция, а

затем широкое просвещение и осуществление на земле того, что религиозная фантазия всегда переносила на небо, по убеждению Бакунина, уничтожит все (гносеологические, психологические и социальные) предпосылки существования христианской религии. Поэтому, писал Бакунин: «По моему глубокому убеждению, за всеми божественными религиями должен последовать *Социализм*, который, взятый в религиозном смысле, есть вера в исполнение предназначения человека на земле» (234; 265, см. также 28; 58).

На формирование бакунинской «религии Человека», помимо идей Фейербаха, большое влияние оказало учение Фихте о воплощении Бога в людях. По наблюдениям В.В.Зеньковского, для Бакунина на протяжении всей его жизни была характерна внецерковная, «секулярная религиозность». «Романтизм его был всю жизнь (даже в период принципиального атеизма) окрашен религиозно, но в религиозности Бакунина, даже в период самой пламенной обращенности его души к Богу, не было ни грамма церковности» (122; 48-49). Уже в молодости Бакунин трактовал Бога по фихтеански, исключительно в антропологическом и этическом смысле, далеко от церковной ортодоксии. В самых ранних своих письмах (1835 и 1836 гг.) Бакунин пишет о том, что его Бог – «не тот Бог, которому молятся в церквах», «но тот, который живет в человечестве» (234; 63) и что он желает «перенести небо, Бога... на нашу землю, возвысить практическую жизнь; поднять землю до неба» (234; 64). Он гордо заявляет: «Я – человек, и я буду Богом» (234; 70). Разумеется, подобное антропоцентристское и гуманистическое понимание Бога весьма далеко от православного смирения и самоуничижения личности перед Господом.

Впоследствии воинствующий «антитеологизм» и богоборчество сочетались у Бакунина с проповедью «религии социализма», «религии свободы» и «религии человека». Но религиозность, как жажда полноты и цельности жизни, как безусловная и цельная вера, была всегда органично присуща личности и воззрениям Бакунина,

понимавшего ограниченность науки, рационального восприятия мира, и огромное значение волевого, страстного, безусловно-стихийного начала в личности. Религиозность Бакунина с первых до последних его дней была резко антропоцентричной, но, если сначала он считал Бога растворенным в людях, то затем он восстал против этого небесного тирана во имя божественной потенции земных людей.

Бакунинские сочинения проникнуты жаждой осуществления царства Божия (Человека) на земле, предчувствием антропологического переворота и появления человекобожества. Эта тема появляется и в его гипотезе о возможности возникновения «сверх-человека», и в его многократной проповеди «религии человека». В письме 1849 года повторяется та же страстная тема искания совершенства и абсолюта в человеке: «Я ищу Бога в людях, в их свободе, теперь еще я ищу Бога в революции» (234; 247). Человеческая личность должна стать такой же свободной и совершенной, какой до этого слабые люди представляли себе лишь всемогущего Бога – таково глубочайшее убеждение, исповедуемое им.

Но на пути к этой свободе и к этому совершенству, помимо призрачного небесного тирана – Бога: квинтэссенции человеческой несвободы, зависимости и слабости, – человеческой личности преграждает путь другой враг, могучий, реальный и сакрализованный, тесно связанный с Богом и освящаемый Его авторитетом – Государство.

В произведениях Бакунина дана разносторонняя, подробная и глубокая критика Государства – как в общетеоретическом плане, так и в конкретно-историческом.

В сочинениях Бакунина показана вся чудовищность воздействия, оказываемого на личность государством, порабащающим, насилующим, развращающим эту личность: «Свобода в Государстве есть ложь» (24; 94). «Государство является... господством и

эксплуатацией, возведенным в правило и систему» (28; 107). Закон самосохранения и расширения есть высший закон существования государства, противопоставляющего себя как человечеству в целом, так и отдельным личностям. Поэтому *«Государство – это самое вопиющее, самое циничное и самое полное отрицание человечности. Оно разрывает всеобщую солидарность людей на земле и объединяет только часть их с целью уничтожения, завоевания и порабощения всех остальных»* (28; 92-93).

Чрезвычайно негативно влияние государства на нравственность личности, поскольку государство по самой своей природе «отнюдь не склонно убеждать, но лишь принуждать и заставлять; как оно ни старается замаскировать свою природу, оно остается легальным насильником воли людей, постоянным отрицанием их свободы. И даже когда оно приказывает что-либо хорошее, то обесценивает и портит это хорошее потому, что приказывает, и потому, что всякое приказание возбуждает и вызывает справедливые бунты свободы, и потому еще, что добро, раз оно делается по приказу, становится злом с точки зрения... человеческого самоуважения и свободы» (234; 505). Творя чудовищный и своекорыстный произвол над народной жизнью и над человеческой личностью, государство напыщенно именуется этот произвол «законом».

Государство является не чем иным, как «официальной и правильно установленной опекой меньшинства компетентных людей... чтобы надзирать за поведением и управлять поведением этого большого неисправимого и ужасного ребенка – народа» (234; 464). Причем, замечает Бакунин, эта опека стремится сама себя увековечить, и «ребенок» никогда не достигнет совершеннолетия, пока над ним господствует эта опека, исходящая из принципиального убеждения в несuverенности личности и народа. Бакунин указывает на эту философскую предпосылку всякой государственной идеологии в следующих выразительных словах: «Назначение Государства не ограничивается обеспечением защиты своих членов от всех внешних

нападений, оно должно еще во внутренней жизни защищать их друг от друга и *каждого – от самого себя*. Ибо Государство, – и это его характерная и основная черта, – всякое государство, как и всякая теология, основывается на предположении, что человек, в сущности, зол и плох» (28; 97). Поэтому, по уверению государственников: «государство при своем рождении находит человека уже дурным и берется сделать его хорошим, т.е. превратить естественного человека в гражданина... *С точки зрения государства, добро рождается не из свободы, а, наоборот, из отрицания свободы*» (28; 98). Так Бакунин показывает, что, подобно тому, как наличие совершенного и всемогущего Бога оправдывает и предполагает вечное несовершенство и рабство человека, точно также наличие всеблагого и суверенного государства предполагает вечное несовершеннолетие и несuverенность личности. Следовательно, личность для того, чтобы обрести себя, должна разрушить государство, точно так же, как она должна отказаться от служения Богу.

Но что представляет собой государство по отношению к отдельной личности? – задается вопросом Бакунин. И отвечает: «Сумму отрицаний индивидуальных свобод всех его членов; или же сумму жертв, которые приносят его члены, отказывающиеся от части своей свободы ради общего блага... Это отрицание свободы каждого во имя свободы всех или общего права, – это и есть Государство. Итак, там, где начинается Государство, кончается индивидуальная свобода, и наоборот. Мне возразят, что Государство, представитель общественного блага, или всеобщего интереса, отнимает у каждого часть его свободы только с тем, чтобы обеспечить ему все остальное. Но остальное – это, если хотите, безопасность, но никак не свобода. Свобода неделима: нельзя отсечь ее часть, не убив целиком. Малая часть, которую вы отсекаете, – это сама сущность моей свободы, это все. В силу естественного, необходимого и непреодолимого хода вещей вся моя свобода концентрируется именно в той части, которую вы удаляете, сколь бы малой она ни была» (28; 88-89).

Бакунин завершает, начатую уже Штирнером и Прудонем полемику с Руссо и его последователями: в защиту свободного «человека» против «гражданина» государства. Он продолжает и углубляет аргументацию против учения Руссо о договоре, создающем государство. Если Прудон критиковал преимущественно несвободный характер руссоистского централизованного государства, то Бакунин обращает внимание еще на одно слабое место позиции своего оппонента: «Предполагается, что индивиды до заключения этого договора пользуются абсолютной свободой, ибо согласно этой теории только естественный, дикий человек совершенно свободен». Бакунин издевается над этой мифической «естественной свободой, которая является лишь абсолютной зависимостью человека-гориллы от постоянного давления внешнего мира» (28; 86-87). Если Руссо и его последователи исходят из крайнего индивидуализма и приходят к крайнему деспотизму, заставляя своего «свободного» внеобщественного человека, заключая договор, отказываться от своей свободы, то Бакунин, напротив, исходит из несвободного человека, томящегося в рабстве своей первобытной животности и деспотического государства, но, по мере осознания своеобразия своей личности, в союзе с другими личностями и внутри общества, через него, а не вне его – обретающего свободу и отрицающего государство и животность.

Что же касается руссоистского культа «гражданина», то Бакунин, персонифицируя эту идею, представляет на страницах своих работ тонкий психологический портрет подобного гражданина. Великий анархист безоговорочно осуждает «чистый республиканизм» Руссо, Робеспьера и их последователей, тот «республиканизм», который «почти не принимает в расчет человека, а признает лишь гражданина» (28; 32). Такой идеальный гражданин – идеальный слуга государства – «политический республиканец сам по себе не является... эгоистом лично для себя, но он должен им быть для отечества, которое должен ставить в своем собственном сердце выше

себя самого, выше всех индивидуумов, выше всех наций в мире, выше всего человечества... Для политического республиканца свобода лишь пустой звук; это свобода быть добровольным рабом, преданной жертвой государства; готовый всегда пожертвовать ради него собственной свободой, он легко пожертвует и свободой других» (28; 33). Поэтому Бакунин высказывается за «отрицание гражданственности, заменяющей в государстве свободную человечность», против патриотизма как государственно-националистически-милитаристской идеологии рабства и ненависти (см. 357; Т.3; 200).

Бакунин язвительно бичует патриотизм, являющийся «священной коровой» государственной идеологии, тем мировоззрением, которое государство стремится любой ценой привить личности, противопоставив ее другим личностям и народам «чужих» государств: «Настоящий патриотизм, чувство, разумеется, весьма почтенное, но вместе с тем узкое, исключительное, противучеловеческое, нередко просто зверское. Последовательный патриот только тот, кто, любя страстно свое отечество и все свое, также страстно ненавидит все иностранное, ни дать ни взять, как наши славянофилы» (28; 305). «Это вопиющее отрицание человечности, составляющее сущность Государства... называется *патриотизмом* и составляет всю *трансцендентную мораль* Государства» (28; 93). При помощи патриотических чувств личность превращается в раба государства, и оправдываются любые злодеяния и преступления.

Бакунин не склонен демонизировать государство: он хорошо видит и причины его появления, историю его развития, и связанные с ним сословия и классы (при этом, в отличие от марксистов, Бакунин отлично понимал, что государство не является простым «орудием» в руках того или иного класса). Бакунин немало места уделил показу того влияния, которое власть оказывает на психологию личности – как подвластной, так и правящей. Говоря об «особом развращающем

воздействию власти, а также чрезвычайных искушениях, которым неизбежно подвергаются все люди, ею облеченные» (28; 103), Бакунин пишет: «Нет ничего более опасного для личной морали человека, чем привычка повелевать... Два присущих власти чувства всегда неизбежно ведут к этому разложению: *презрение к народным массам и преувеличение своих собственных заслуг* » (28; 108). Поэтому правители оказываются, в известной мере, «жертвами» собственной власти и собственных привилегий: «Такова уж логика всякой власти, что она в одно и то же время неотразимым образом портит того, кто ее держит в руках и губит того, кто ей подчинен» (28; 136). «Природа человека, всякого человека, такая, что дайте ему власть над собою, он вас притеснит непременно, поставьте его в положение исключительное, вырвите его из равенства, он сделается негодяем. Равенство и безвластие – вот единственные условия нравственности для всякого человека» (28; 165-166).

Люди, принадлежащие к привилегированным классам, благодаря досугу, являются более цивилизованными, образованными и развитыми, чем народные массы – но зато привилегии и бездеятельность, а также узкое сословное своекорыстие ведут их неизбежно к «испорченности, отупению и вырождению». И напротив, трудящиеся, не имея досуга и занимаясь непрерывным трудом, находятся в состоянии «варварства» и невежества, рабства и забитости. Тем не менее, пишет Бакунин, «при отсутствии образования рабочий обладает тем огромным преимуществом, что его нетронутые ум и сердце не были развращены эгоистическими интересами и корыстной ложью, что он сохранил в себе неиспользованной всю природную энергию, между тем как все привилегированные классы вырождаются, слабеют и загнивают... в силу этого только рабочему принадлежит будущее» (234; 335-336).

Не удивительно, что после такого всестороннего анализа взаимоотношений личности и государства, Бакунин не мог обманываться иллюзиями государственного социализма. Государство

не может «отмереть», представители рабочих, оказавшись у власти, мгновенно «переродятся», государственное управление трудящимися приведет лишь к новому, худшему рабству народа – убедительно показал Бакунин в своих работах, развенчивая вейтлинговские, марксистские и лассальянские утопии. Продолжая прудоновскую традицию, Бакунин восстает против государственного социализма в защиту прав личности. «Я ненавижу коммунизм, потому что он есть отрицание свободы и потому, что для меня непонятна человечность без свободы» (цит. по 357; Т.2, 404). «Мы решительно отклоняем всякую попытку социальной организации, которая, будучи далеко от самой полной свободы как индивидов, так и ассоциаций, требовала бы какого-нибудь регламентирующего авторитета. Во имя свободы, которую мы признаем как единственную основу и единственный законный творческий принцип всякой организации, мы всегда будем протестовать против всего, что хоть сколько-нибудь будет похоже на государственный социализм или коммунизм» (28; 40).

Впоследствии, несколько огрубляя и утрируя, но в целом верно передавая принципиальные позиции сторон, П.И.Новгородцев так охарактеризовал отношение к личности бакунинского и марксового социализма: «Анархизм Бакунина идею планомерного устройства общества заменял верой в зиждительную силу безусловной свободы, в творческий разум освобожденной от всяких уз личности. Социализм Маркса отправлялся от начал противоположных: не свобода личного творчества, а планомерность общественной организации, не абсолютизм личности, а торжество общественности лежит в его основе» (267; 320-321).

III. Личность и Общество.

Рассматривая ранее проблему формирования личности в сочинениях Бакунина, мы показали, что, по мнению русского

анархиста, общество, также как и природа, – «естественная» среда формирования и существования личности; вне общества личность просто немыслима. Бакунин отрицает как крайний индивидуализм, обосновывающий изоляцию и атомизацию личностей, так и деспотизм, порабощающий личность и сводящий ее к простой функции, инструменту, органу общества. Свободное общество многообразных и свободных личностей – таков общественный идеал великого бунтаря. Поэтому нам представляется совершенно неверной точка зрения Н.М.Пирумовой, писавшей о «подходе Бакунина к личности только как к части общества» (295; 137).

В письме из крепости своему другу Адольфу Рейхелю (11 мая 1850 г.) Бакунин писал: «в чем величайшая цель человеческой жизни? В человечности. А ее точно так же нельзя развить в себе вне общества, как нельзя научиться плавать вне воды» (234; 251). Эту же мысль он развивает и конкретизирует на протяжении всей своей последующей жизни: «Самым индивидуальным и самым свободным существом в сравнении с другими животными, бесспорно, является человек... Человек – это не только самое индивидуальное из земных существ, но и самое социальное» (28; 86). Таким образом, избегая односторонностей как Штирнера, делавшего акцент на «единственности» личности, так и Прудона, подчеркивавшего социальную определенность личности, Бакунин сумел показать и неповторимо-индивидуальный характер личности, и ее социальную природу, причем гениально раскрыл взаимосвязь этих двух сторон: индивидуальность личности вырастает из ее социальности, а социальность, в свою очередь, проявляется, порождая индивидуальное. Человек осуществляет «свою индивидуальную свободу или свою личность», только дополняя себя обществом окружающих его людей и только благодаря труду и силе всего общества. Индивидуальность личности не только не противоречит ее социальности, но прямо вытекает из нее и проявляется на ее основе.

Такая взаимосвязь между личностью и обществом

осуществляется, по Бакунину, как в масштабах всей человеческой истории, так и в жизни каждого индивидуума: «социальная жизнь предшествовала пробуждению индивидуального сознания и сознательной воле», «вне общества ни один человеческий индивид никогда не мог пользоваться ни абсолютной, ни даже относительной свободой» (28; 90). Но, подобно тому, как Общество, вырастая из Природы, становится относительно независимым от нее, так и личность, родившаяся в обществе и выросшая в нем, создавая свой личностный универсум и обретая себя, обретает и относительную независимость от этого общества, вплоть до возможности бунта против окружающей ее среды – но в рамках этой среды.

Поскольку личность и общество находятся в непосредственной взаимозависимости, то все несовершенства общества оставляют свой отпечаток на личности и, напротив, личности для обретения своей свободы необходимо свободное общество. Поэтому Бакунин далек от идеализации общества, столь характерной для прогрессистски настроенных социалистов XIX века (достаточно вспомнить Прудона с его верой в «непогрешимость социального гения»). Существующее общество, основанное на неравенстве, невежестве, рабстве, эксплуатации – в общем, на «принципе авторитета» – не может не формировать соответствующих личностей: конформистских, послушных, развращенных средой и воспитанием, рабских (в управляемых классах) и паразитарно настроенных (среди власть имущих): «давление, оказываемое обществом на индивида, громадно, и нет настолько сильных характеров и мощных умов, которые могли бы считать себя свободными от воздействия этого столь же деспотического, сколь и непреодолимого влияния» (234; 508).

Личность не может добиться освобождения лишь в одиночку – она самой логикой вещей направляется на путь борьбы за *социальное* освобождение. Ибо, пишет Бакунин: «Человек, рожденный в обществе скотов, останется сам, за очень редким исключением, скотом; рожденный в обществе, управляемом священниками, он

станет идиотом, ханжой; рожденный в шайке воров, он делается, вероятно, вором; рожденный в буржуазном классе, он будет эксплуататором чужого труда... Во всех этих случаях, даже просто для очеловечивания этого индивида, его бунт против общества, в котором он родился, становится необходимым» (234; 504). Указывая на социальную детерминированность личности, Бакунин, однако, воздерживается от признания фатального характера этой детерминации: с развитием самосознания и свободы, личность становится способна к самостоятельной выработке целей и идеалов своего существования и даже к разрыву с той средой, в которой она выросла. Говоря о «железном законе, когда положение всегда сильнее лица», Бакунин допускает исключения из этого закона (и сам таким «исключением» является).

Трезвая и реалистическая оценка существующего общества не приводит Бакунина к презрению к людям или к разочарованию в человеке, но напротив, указывает на необходимость действия и борьбы за изменение такого положения дел: оценивая «человека» не как данность, но как цель и *потенцию*, уважая в каждом, пусть ныне самом жалком, индивиде, его великую человеческую природу, Бакунин верит в способность людей освободиться, стать в полном смысле слова личностями.

Бакунин указывает, что истинная свобода и человечность человека не позади него, но впереди, она может и должна быть обретена в борьбе: «человек становится человеком и достигает как сознания, так и осуществления своей человечности лишь в обществе и лишь коллективной деятельностью всего общества... Без... материального освобождения не может быть ни для кого и освобождения интеллектуального и морального» (234; 500).

Большое внимание Бакунин в своих работах уделял проблеме соотношения личности и нации, личности и класса. И в этом вопросе, как и в большинстве других, он сделал огромный шаг вперед, по сравнению с П.Ж.Прудоном. Если Прудон, с одной стороны, считал

нацию «коллективной личностью», и, с другой стороны, отрицал «принцип национальности», то Бакунин, напротив, во-первых, опроверг отождествление народа с единым организмом, личностью, но, во-вторых, полагал, что всякий народ имеет несомненное право быть самим собой, жить по-своему (это право – лишь вывод из принципа свободы). Однако, имея право на самоопределение и самобытность, народ не может ставить себя выше как личности, так и человечества. Так Бакунин преодолел обе прудоновские крайности: как элемент патриотизма, от которого не был свободен французский анархист, так и его негативное отношение к национально-освободительным движениям. Опровергая прудоновское учение о народе, как «коллективной личности», Бакунин констатировал: «Каждый народ является коллективным существом, обладающим как физиолого-психологическими, так и политико-социальными особенностями, которые в какой-то степени индивидуализируют его, отличая от всех других народов; но никогда не индивид, единое и неделимое существо в истинном смысле слова. Как ни развито его коллективное сознание, как ни концентрировано в момент великого национального кризиса страстное, направленное на одну цель стремление, именуемое народной волей, никогда эта концентрация не сравнится с той, что свойственна реальному индивиду. Одним словом, ни один народ, каким бы единым он себя ни чувствовал, никогда не может сказать: я хочу! Он должен всегда говорить: мы хотим. Только индивидуум имеет привычку говорить: я хочу!» (28; 52).

По нашему мнению, из этого высказывания логически следует вывод о примате личного и родового, индивидуального и общечеловеческого надо всем «видовым» – национальным, классовым, корпоративным. В другом своем произведении Бакунин фактически подходит к этому выводу: «...нет ничего нелепее и вместе вреднее, народоубийственнее, как ставить идеалом всех народных стремлений мнимый принцип национальности.

Национальность не есть общечеловеческое начало, а есть исторический, местный факт, имеющий несомненное право, как все действительные и безвредные факты, на общее признание... Всякий народ, точно также, как и всякое лицо, есть поневоле то, что он есть и имеет несомненное право быть самим собою. В этом заключается все так называемое национальное право. Но если народ или лицо существуют в таком виде и не могут существовать в другом, из этого не следует, чтобы они имели право и что для них было бы полезно ставить — одному свою национальность, другому — свою индивидуальность как особые начала и чтобы они должны были вечно возиться с ними. Напротив, чем меньше они думают о себе и чем более проникаются общечеловеческим содержанием, тем более оживотворяются и получают смысл национальность одного и индивидуальность другого» (28; 338-339). Пламенный интернационалист, писавший с гордостью о том, что «мое отечество — Социальная Революция», Бакунин все же испытал определенное влияние учений Шеллинга, Гегеля и славянофилов и порой высказывал идею об «исторических народах», которые в данный момент наиболее ярко одушевлены «общечеловеческим содержанием».

Многие страницы своих работ Бакунин посвятил описанию особенностей национальной психологии тех или иных народов. Так, немцы в его произведениях представлены нацией по преимуществу «государственнической», а славянские и романские народы — прирожденными бунтарями; в его оценках глубокие и верные мысли сочетались с явными натяжками и тенденциозными преувеличениями. Неоднократно Бакунин пишет об «историческом рабстве, не только внешнем, но и внутреннем, давящем на народ» (28; 280) и ставит важный вопрос об ответственности народа за злодеяния, чинимые его правителями: «пока народ не свергнул и не разрушил государства, он более или менее солидарен с ним, и, следовательно, ответственен за его поступки, совершенные именем

народа и его руками» (28; 260).

Далекий от наивной веры Прудона в «социальный гений», Бакунин все же был убежден в том, что лишь стихийное и живое творчество народа, самодеятельность масс способны освободить общество. Глубоко человечная и либертарная уверенность Бакунина в том, что народ нельзя опекать, ему ничего нельзя навязывать, перерастает у него в определенную идеализацию народа и его инстинктов, в определенную недооценку личных усилий индивида и переоценку значения народной стихии. Очень важно отметить, что такая идеализация народа была для Бакунина иррациональным актом *веры*, поскольку он, например, вполне трезво и реально видел забитость, невежество и патриархальность реального русского народа.

В конце своей жизни, наблюдая целую череду поражений народных выступлений, торжество общеевропейской реакции и всеобщее обмельчание и деградацию личности, Бакунин утратил эту вдохновенную веру в готовность народа к революции и свободе и пришел к пессимистическим выводам относительно возможностей народного творчества в обозримом будущем. В 1875 году в письме к выдающемуся анархисту и географу Элизе Реклю, он писал: «Мы рассчитывали на массы, которые не захотели со страстью отнестись к делу своего собственного освобождения, а за отсутствием этой народной страсти мы, при всей своей теоретической правоте, были бессильны» (цит. по 304; 130). А в одном из своих предсмертных писем он указывает «на окружающие нас события и явления момента, в котором мы живем, на подлость, мелкоту, трусость, бездушие характеров; на полное отсутствие честных стремлений (в большинстве), на тупость, эгоизм, на буржуазность и беспомощность пролетариата, на стадность, на самолюбишки и проч... на весь современный склад нравственной личности, на социалистическую развращенность рабочего, испорченного болтовней и утратившего даже инстинкт» и делает вывод: «я ничего не жду от современного

поколения» (цит. по 295; 309). Здесь же Бакунин пишет: «везде вижу одно – лишь полное отсутствие человечности, и одну лишь цивилизационную гангрену буржуазных стремлений... Поле не за нами, а за сорной травой... Наш же час не пришел» (цит. по 295; 309).

Однако, вернемся к рассмотрению места личности в бакунинской историософии. Отметим почерпнутый, вероятно, у Гегеля, глубокий историзм бакунинского мышления: все сущее он изучает в динамике, в развитии, – будь то генезис религии, государства и пр., он видит обусловленность всего существующего, но дополняет гегелевский историцизм и рационализм оценочно-волевым элементом, что приводит его к учению о бунте.

По мнению Бакунина, *«закон прогресса»* «составляет существенную черту социального развития человеческого вида» (28; 347). Однако этот прогресс есть лишь тенденция: Бакунин далек и от фатализма, и от телеологизма, от веры в «социальный гений» или в «Мировой Дух»; не верит он и в способность человека постичь до конца законы и смысл этого движения. Позади – животное состояние, безличное, несвободное, угнетенное, война и эксплуатация, государственное и божественное рабство; впереди – человеческое состояние, свобода и солидарность личностей. Средства этого восхождения – свобода и бунт. «Прогрессизм» Бакунина, в отличие от прудоновского, – своеобразный прогрессизм: не фатальный, не догматический, не предписывающий, не верящий в «конечную цель» и в постижимость законов истории, не сводящий личность к роли простого агента исторического процесса. Материалистическое понимание истории – объяснение общественных процессов экономическими условиями, интересами классов, детерминирующими поведение личностей, – однако не трактуется Бакуниным фаталистически и органично дополняется тремя важными элементами: во-первых, элементом «субъективного метода в социологии», теорией «множественности факторов» и учением о бунте, во-вторых, мыслью о том, что, коль скоро наука не в

состоянии постичь жизнь во всей ее полноте, то она может лишь «освещать» жизнь, но не предписывать ей свои законы, в-третьих, наконец, мыслью о постепенном переходе от животности к человечности – и одновременном возрастании «практического идеализма», превращении идеальных факторов во все большую силу на пути в царство свободы.

Какова же роль личности в историческом процессе? Прежде всего, Бакунин солидаризируется с учением Прудона о «гениях» и «великих людях»: не стоит преувеличивать их значение, они есть лишь выразители общественного развития, дающие форму, но не содержание: «В числе самых великих гениев было мало таких, которые бы действительно сделали что-нибудь для народа... бедные массы народа, покинутые и задавленные всеми, должны были пробивать свою гигантски-мученическую тропу к свободе и к свету бесконечным рядом темных и бесплодных усилий. Самые великие герои не приносили и не могли приносить нового содержания обществу, а, созданные самим обществом, они, продолжая и развивая многовековую работу, принесли и приносят только новые формы того же содержания, беспрестанно вновь возрождающегося и расширяющегося самим движением общественной жизни» (28; 510-511).

Бакунин остроумно высмеивает все теоретические «робинзонады», указывая, что самый гениальный человек, наделенный от природы великими талантами, но будучи поставлен с детства вне общества, так и останется диким животным, а, будучи удален из общества, неизбежно деградирует и отупеет (см. 234; 435-437). Поэтому Бакунина интересуют в истории не столько гении, сколько громадное большинство людей, «одаренных обыкновенными или средними способностями. Они являются с точки зрения социальной организации, самыми интересными... ибо общество создано ими и для них, а не гениальными людьми и не для них одних, сколь безмерной ни казалась бы их сила» (28; 113).

И эти «обычные» личности как раз являются творцами истории, а также ее жертвами. Не раз Бакунин подчеркивает (в отличие от Прудона), что даже отдельная личность, выработавшая свой идеал и поставившая перед собой цель, может что-то значить в историческом процессе: «в обществе самое ничтожное человеческое существо представляет собой частицу общественной силы» (28; 150). Личность не в состоянии выйти из «потока причинности», но и без нее, без участия одной-единственной личности, эта «мировая причинность» будет неполной и изменится. А, объединяясь с другими личностями, она может изменить ситуацию – утверждает Бакунин, проповедуя против «объективистов»: гегельянцев и позитивистов, активную роль «личного дела» в истории.

Порой, впрочем, увлекаясь, М.А.Бакунин говорил о «жалких личностях», «которые, подобно волнам, поднимаются, чтобы потом исчезнуть в огромном океане коллективной жизни человеческого общества» (234; 524). Но он, однако, остро ощущал этих «жалких личностей», затерянных в анонимном обществе, их страдания и боль, их уникальность и подлинное значение.

Приведем, пожалуй, наиболее замечательное высказывание Бакунина о роли личности в истории, чрезвычайно сходное с аналогичными размышлениями Белинского: «До настоящего времени вся история человечества была лишь вечным и кровавым приношением миллионов бедных человеческих существ в жертву какой-либо безжалостной абстракции: богов, отечества, могущества государства, национальной чести, прав исторических, прав юридических, политической свободы, общественного блага... Миллиарды человеческих индивидов, составляющих *живой и страдающий материал* этой истории, одновременно торжествующей и мрачной, – торжествующей с точки зрения ее общих результатов и мрачной, поскольку она представляет огромную гекатомбу человеческих жертв, «раздавленных колесами ее колесницы», – эти миллиарды безвестных индивидов, без которых,

однако, не был бы достигнут ни один из великих абстрактных результатов истории и на долю которых – заметьте это хорошенько – никогда не выпала возможность воспользоваться ни одним из достигнутых результатов, – эти индивиды не найдут себе ни малейшего места в истории. Они жили и они были принесены в жертву, раздавлены для блага абстрактного человечества, вот и все» (234; 480-481). Бакунин никогда не забывал, в отличие от Прудона, что – «самый... факт прогрессивного человечества реален и жизненен, лишь поскольку он проявляется и осуществляется в определенное время, в определенном месте, в людях действительно живых, а не в его общей идее» (234; 476). Понимая историю как процесс изживания человеком своей животности и обретения своей человечности, Бакунин не считает эту «человечность» чем-то статичным, раз и навсегда данным, достижимым в близком будущем или уже достигнутым: «в поисках самого себя, после всех физиологических и исторических странствий, человек должен был исчерпать все возможные глупости и все возможные беды, прежде чем сумел осуществить то малое количество разумности и справедливости, что царит ныне в мире» (28; 67). Нам представляется поистине замечательным это живое восприятие Бакуниным истории как оптимистической трагедии, всегда исполненной глубокого драматизма и напряжения, актером и героем которой является индивидуальная человеческая личность: святая и грешная, темная и бунтующая, страдающая и гибнущая, животная и вместе с тем божественная, поработанная и рвущаяся к свободе, великая и безымянная.

Заложенные в человеке инстинкты, стихийный жизненный опыт достигают постепенно стадии самоосознания «собственной идеи» (в применении к народу, Бакунин говорит о выработке народного идеала – см. 28; 510). Резюмируя свое понимание истории, Бакунин пишет: человек «вышел из животного рабства и, пройдя через божественное рабство, переходный этап между его животностью и

человечностью, идет ныне к осуществлению своей человеческой свободы» (234; 456).

Выступая за полное освобождение человеческой личности, Бакунин проповедовал полную свободу для женщин, резко критиковал патриархальность русской крестьянской жизни, общинного быта, подавляющего личное начало. Так, горько иронизируя над верой Герцена и Огарева в «мистическую святая святых: великорусскую общину», Бакунин в письме к ним 19 июля 1866 года задает им вопросы – «почему эта община, от которой вы ожидаете таких чудес в будущем, в продолжение 10 веков прошедшего существования не произвела из себя ничего, кроме самого печального или гнусного рабства? – Безобразное принижение женщины, абсолютное отрицание и непонимание женского права и женской чести... Гнусная пошлость и совершенное бесправие патриархального деспотизма и патриархальных обычаев, бесправие лица перед миром и всеподавляющая тягость этого мира, убивающая всякую возможность индивидуальной инициативы..., его систематическая злорадная, жестокая притеснительность в отношении к тем лицам, в которых проявляются притязания на малейшую самостоятельность, – и готовность продать всякое право и всякую правду за ведро водки – вот, во всецелости ее настоящего характера, великорусская крестьянская община» (297; 283-284). Наряду с этим, Бакунин упоминает еще «мгновенное обращение всякого выборного крестьянина в притеснителя чиновника-взяточника», покорность общины самодержавной власти, отсутствие внутреннего развития у общины и ее разложение... Конечно, помимо этих пороков крестьянской общинной жизни, Бакунин указывает и на другую – бунтовскую, «разинско-пугачевскую» сторону общинной жизни, но это не отменяет ни констатации им патриархальности русской общины, ни горячего протеста против нее во имя свободы личности. Как мы видим, Бакунин не только углубил персонализм и либертарность

прудоновского учения, не только радикализировал и социализировал его, но и очистил его от патриархальных наслоений, категорически высказавшись против подавления личности общиной, за освобождение женщины и разрушение семьи.

Описывая современное материальное и духовное порабощение личности, ее конформизм и задавленность социальными условиями, предрассудками и иллюзиями, Бакунин горько констатирует: «Громадное большинство человеческих индивидов не только среди невежественных масс, но точно также в образованных и привилегированных классах хочет и думает лишь то, что все вокруг них думают, чего все хотят. Они верят, конечно, будто хотят и думают самостоятельно, но на самом деле они лишь рабски, по рутине, с ничтожными, едва заметными модификациями воспроизводят чужие мысли и желания. Это рабство, эта рутинная, неиссякаемый источник общих мест, это отсутствие бунта воли, инициативы мысли индивидов, – главные причины безнадежной медлительности исторического развития человечества» (234; 498).

Понимая причины, обусловившие такое положение, Бакунин призывает личность, посредством «бунта воли», развития самосознания, выйти за узкие пределы устоявшихся ценностей, мнений и стереотипов, подняться над сословной, классовой и национальной узостью и, освобождая себя, бороться за освобождение общества. Ведь: «великая, настоящая цель истории, единственная законная, это – гуманизация и эмансипация, действительная свобода, действительное благосостояние, счастье каждого живущего в обществе индивида. Ибо в конечном счете... нужно признать, что коллективная свобода и коллективное благосостояние действительны лишь тогда, когда они представляют собой сумму индивидуальных свобод и процветаний» (234; 478-479).

Как представлял себе Бакунин согласование интересов и взаимодействие личностей в безгосударственном, свободном, федералистском обществе? Принцип авторитета Бакунин предлагал

заменить свободным договором, федерализмом и принципом взаимности. Он признавал свободную и добровольную дисциплину, как согласование индивидуальных действий, допускал авторитет – в качестве добровольного, временного, преходящего, неустойчивого авторитета тех или иных компетентных людей по тем или иным конкретным вопросам, отрицая монополию определенного круга лиц на управление. «Вся политическая и экономическая организация в целом не должна, как в наши дни, исходить сверху вниз, от центра к периферии, по принципу единства, а снизу вверх, от периферии к центру, по принципу свободного объединения и федерации» (234; 275-276)..

Безусловная децентрализация общественной жизни, построение ее снизу вверх, отсутствие регламентации, групповая собственность трудящихся на средства производства, гарантированное каждому члену общества «равенство в исходной точке» (но не уравниловка в течение всей жизни), замена парламентаризма системой делегирования и императивных мандатов – таким, в общих чертах, представлялось Бакунину либертарное общество. При этом он использовал как теоретические построения Прудона, так и опыт Парижской Коммуны, ставшей первой попыткой воплотить в жизнь идеи безгосударственного социализма. Не насилие, а интерес, не принуждение, а добровольность – таковы должны быть основные принципы взаимодействия между личностями, – был убежден Бакунин. Реальное участие всех членов общества в самоуправлении позволит существовать и функционировать коллективу, основанному на принципах свободы, равенства и солидарности. «Я получаю и даю, – такова человеческая жизнь. Всякий является авторитетным руководителем, и всякий управляем в свою очередь. Следовательно, отнюдь не существует закрепленного и постоянного авторитета, но постоянный взаимный обмен власти и подчинения, временный и – что особенно важно, – добровольный» (цит. по 3; 170).

Чрезвычайно высоко оценивая как философию Бакунина вообще,

так и его учение о личности, мы, однако, должны отметить, что одним из самых противоречивых и слабых его аспектов являлась разработка им теории организации. Противоречивы и высказывания Бакунина по вопросам революционной этики (призывы к братским и равноправным отношениям среди революционеров и к тому, чтобы «морализовать народ» сочетались с проповедью вседозволенности по отношению к врагам революции) и по вопросам структуры революционной партии: здесь тайна и жесткая дисциплина сочетались с отсутствием вождей и отрицанием попыток «командовать народом». Антиавторитаризм и авторитаризм причудливо переплелись в бакунинском учении о революционной организации: заявлялось одновременно, что все решает народная стихия, что задача революционеров – лишь связать между собой локальные бунты и «морализовать народ», и тут же указывалось, что революционная организация – нечто вроде «тайного генерального штаба» – сохранится (в тайне) и после революции, и, во взбаламученной стихии народного движения, будет проводить свою линию.

На горьком опыте своего сотрудничества с С.Г.Нечаевым Бакунин в значительной мере сумел осознать противоречивость подобных воззрений, но преодолеть эту противоречивость так и не смог. В целом, мы разделяем мнение А.К.Исаева и Д.И.Олейникова о том, что, «несомненно, теория партии была на рубеже 60-70-ых годов XIX в. одной из наиболее уязвимых сторон бакунизма и вступала в противоречие со в сей концепцией анархической революции» (128; 121). Глубокий гуманизм, персонализм и антиавторитаризм общефилософской концепции Бакунина и его социального идеала несколько диссонировал с элементами авторитаризма, аморализма и антиперсонализма в этом учении. Говоря о соотношении личности и революционной партии во взглядах Бакунина, А.К.Исаев и Д.И.Олейников признают, что есть основания «упрекать Бакунина в... стремлении нивелировать личность в рядах «крепко спянного

коллектива единомышленников»» (128; 123).

Наша характеристика бакунинского учения о личности была бы не полна, если бы мы не упомянули об его учении о воспитании личности. Развивая идеи Прудона об «интегральном образовании» и о «равенстве в исходной точке» как необходимой предпосылке гуманного и справедливого воспитания, Бакунин считал, что в процессе воспитания должна формироваться личность – свободная, развитая, а не «подданный» государства, законопослушный и покорный. Бакунин так характеризует цели и содержание воспитания: «Для того чтобы быть совершенным, воспитание... должно быть индивидуализировано в духе свободы и уважения свободы, даже и у детей. Его задачей должна быть не *дрессировка* характера, ума и сердца, а их пробуждение к независимой и свободной деятельности. Такое воспитание, широко распространенное на всех, как на мужчин, так и на женщин, при экономических и социальных отношениях, основанных на строгой справедливости, привело бы к исчезновению многих так называемых природных различий» (28; 121-122). Целями воспитания являются развитие разума, личного достоинства, независимости, любви к истине и справедливости, а не развитие веры, набожности, послушания. Бакунин, уподобляя индивидуальное развитие личности развитию целого человечества в сторону нарастания свободы, выдвигает весьма интересную концепцию «убывающего авторитета» в воспитании: «Принцип авторитета в воспитании детей представляет собой естественную отправную точку. Он законен, необходим, когда прилагается к детям младшего возраста, пока их ум еще совершенно не развит». Но, поскольку всякое развитие постепенно отрицает свою исходную точку, «этот принцип должен постепенно уменьшаться по мере того, как воспитание и образование ребенка подвигаются вперед, чтобы уступить место его возрастающей свободе. Всякое рациональное воспитание по существу есть не что иное, как прогрессивное уменьшение авторитета в пользу свободы, так как конечной целью

воспитания должно быть создание людей свободных и полных уважения и любви к свободе других» (234; 465). Так великий почитатель свободы вносит ее даже в такое, казалось бы, насквозь авторитарное дело, как воспитание, создавая оригинальную теорию либертарного воспитания личности.

Остановимся теперь на этических воззрениях Бакунина в связи с его учением о личности. В своих этических идеях Бакунин отчасти выступил предшественником П.А.Кропоткина, например, в поисках предпосылок человеческой морали в животном мире: он находит у животных «эгоистический инстинкт» или «инстинкт самосохранения Индивида» и «социальный инстинкт» или «инстинкт сохранения Вида» (см. 28; 84-85), которые он считает равновеликими по силе. Однако принципиально то, что, если Кропоткин практически «растворяет» человека в мире животных, то Бакунин не только сближает, но диалектически противопоставляет эти два мира – ведь человек, по его учению, исходя из животного состояния, преодолевает его.

Этическое учение Бакунина сформировалось в острой полемике с идеалистами, теологами, последователями Руссо. Отрицая все концепции, основанные на учении о бессмертной душе человека, о его изначальной невинности и свободе и последующем грехопадении, и обосновывающие его нынешнее рабство и несовершенство, Бакунин, напротив, указывал, что человек развивается от рабства к свободе, к эмансипации общества и вочеловечиванию человека, от «грубого материализма» к господству идеальных целей, мотиваций и идеалов. По словам Бакунина, идеалисты исходят из божественности и свободы воли личности, и приходят – к установлению рабства и обоснованию авторитета. Материалисты же, исходя из первоначальной животности человека и детерминированности личности, приходят к человечности и свободе: «Одним словом, в любом вопросе вы всегда уличите идеалистов в практическом осуществлении материализма. Между тем как материалистов вы,

напротив, увидите всегда преследующими и осуществляющими самые глубокие идеальные стремления и мысли» (234; 471).

Еще одна «общая и основная ошибка всех идеалистов... – это искание основы морали в изолированном индивиде, между тем как она заключается и не может не заключаться – лишь в ассоциированных индивидах» (234; 510). «Этот человеческий одинокий и отвлеченный индивид есть такая же фикция, как и Бог» (234; 500). Бакунин полагает, что постулирование наличия абсолютно разобщенных бессмертных душ отдельных личностей ведет к отрицанию общества и подлинно человеческой морали, к обоснованию эксплуатации человека человеком: ибо, не нуждаясь друг в друге, как морально-духовные существа, подобные изолированные индивиды, лишь *используют* друг друга, как существа материальные, то есть эксплуатируют. И наоборот, признание изначальной глубинной связи и общности людей приводит к обоснованию коллективистской и, одновременно, свободной этики. В самом деле, в ком, кроме своего небесного господина – Бога, может нуждаться бессмертная, идеальная, вечная и самодостаточная душа христианина? «Следовательно, – продолжает Бакунин, – каждый, избегающий общественной солидарности, как помехи полной свободе его души, но ищущий ее как необходимого средства для поддержания своего тела, рассматривает общество лишь с точки зрения своей материальной личной пользы... Каждый рассматривает его, одним словом, как эксплуататор» (234; 518).

Отметим, что эту критику Бакуниным философского обоснования идеалистической и христианской этики, отчасти можно распространить и на учение Штирнера, у которого «Единственный» появляется неизвестно откуда (беспредпосылочно), в конечном счете ни в ком не нуждается и объединяется с другими лишь для того, чтобы использовать их (то есть почти не учитывается роль общества в формировании личности и органичность включения «Единственного» в социальную среду). Бакунин заключает: «Вот,

следовательно, к чему приводит в социальной экономике метафизическая или буржуазная мораль – к беспощадной и непрерывной войне между всеми индивидами, к ожесточенной войне, в которой большинство погибает, чтобы обеспечить торжество и благополучие малого числа» (234; 518).

Подвергнув остроумной и всесторонней критике существующие этические теории, Бакунин развивает собственное учение, как это часто у него бывает – «от противного»: исходя из общества, а не из «уединенной личности», из «животности» и рабства стремясь к свободе и человечности. На наш взгляд, при этом он не избежал некоторых полемических крайностей. Так, исследуя причины «человеческой безнравственности», Бакунин почти целиком сводит их к социальным факторам (неравенство условий, невежество народа, неправильное воспитание, рабство масс) и чересчур «социологизирует» мораль, недооценивая личной ответственности человека (см. 234; 331, 366-367). Вместе с тем, порой сам Бакунин вносил соответствующие коррективы в свои взгляды. Так, в письме к А.Рейхелю из крепости 11 мая 1850 года, он признавал: «человек есть не только то, что из него сделали природа и обстоятельства, но также и то, чем он себя сам делает на данной почве; и никогда не поздно, покуда человек живет и обладает свободой» (234; 250). В своей работе «Федерализм, социализм и антитеологизм» Бакунин задает себе вопрос: обладает ли человек свободной волей? И отвечает: и да, и нет. Да, «если под свободной волей подразумевается свобода выбора, т.е. предполагаемая способность человеческого индивида спонтанно самоопределяться, самостоятельно и независимо от всякого внешнего влияния», нет – если под «свободой воли» понимается вырывание человека из потока всеобщей причинности, – «ибо ничто не может существовать вне причинности» (28; 62).

Важнейшее понятие бакунинской этики – понятие личного достоинства человека. Вслед за Прудоном, Бакунин утверждает наличие равного человеческого достоинства в каждом индивиде; при

этом «человек» понимается как потенция, заложенная во всех людях, а «личность» – как уникальное и неповторимое воплощение этой потенции, причем отмечается динамика личности, возможность ее возвыситься, очеловечиться, освободиться. Конкретная личность понимается не как нечто застывшее, навеки данное. Вот как Бакунин резюмирует свое этическое учение: «Вся человеческая нравственность..., всякая коллективная и индивидуальная мораль покоится главным образом на *уважении к человеку*. Что подразумеваем мы под уважением к человеку? – Признание человечности, человеческого права и человеческого достоинства в каждом человеке, каковы бы ни были его раса, цвет кожи, уровень развития его ума и даже нравственности». Конечно, говорит Бакунин, если человек плох, глуп и злобен, я могу против него бороться, могу даже убить его, если не будет «других средств защитить мою жизнь, мое право или то, что мне дорого и мною уважаемо. Но во время самой решительной ожесточенной и в случае необходимости смертельной борьбы с ним я должен уважать в нем его человеческую природу. Только этой ценой я могу сохранить свое собственное человеческое достоинство» (28; 108-109). Такова основная идея бакунинского этического учения: одновременно и реалистического, и возвышенного, глубокого и гуманного.

Вслед за Прудоном, Бакунин постулирует важность и взаимосвязь таких этических категорий, как «солидарность», «справедливость» и «равенство». Он неоднократно подчеркивает материалистическое основание своего этического учения, необходимость основать высокие идеалы на конкретных интересах и призывает «снова провозгласить великий принцип французской Революции: каждый человек должен иметь материальные и нравственные средства для развития всей своей человечности» (28; 40). А для этого надо «организовать общество таким образом, чтобы каждый индивидуум, мужчина или женщина, появляясь на свет, имел бы приблизительно равные возможности для развития различных

способностей и для их применения в своей работе; создать такое устройство общества, которое сделало бы невозможным для всякого индивидуума, кто бы он ни был, эксплуатировать чужой труд и позволяло бы ему пользоваться общественным богатством, являющимся, в сущности, продуктом человеческого труда лишь в той мере, в какой он своим трудом непосредственно способствовал его созданию» (28; 40). Следовательно, «равенство исходного пункта в начале жизненного пути для каждого, при том, что это равенство будет зависеть от экономического и политического устройства общества, и с тем, чтобы каждый, независимо от разницы натуры, был бы дитя своих дел, – вот в чем состоит проблема справедливости» (28; 41). «Осуществление свободы в равенстве – это и есть справедливость... Это не есть... абсурдное равенство индивидов, которое невозможно и вовсе нежелательно, так как бесконечное разнообразие характеров, ума и способностей составляют, напротив, богатство человеческого рода» (234; 273). Огромное значение, по Бакунину, имеет характер труда, выполняемого человеком, и наличие или отсутствие у него досуга – этого «наивысшего условия развития человека, как интеллектуального, так и нравственного» (28; 27). Необходимо, чтобы люди сочетали умственный и физический, рутинный и творческий труд и располагали досугом – без этого невозможно ни гармоничное развитие личности, ни общественная справедливость и равенство.

В своем этическом учении Бакунин сочетал глубокое уважение к человеческому достоинству других личностей с проповедью активной жизненной позиции. Так, говоря о народной религиозной вере, он заявляет как об уважении права каждого человека верить во все, во что он хочет верить, так и о своем праве и обязанности вести активную пропаганду «против всего, что нам кажется нелепостью, ложью, хотя бы миллионы людей верили в них» (28; 141).

Будучи бесконечно далеким от плоского и благодушного

морализаторства, Бакунин, однако, придавал огромное значение этическим вопросам в революционной деятельности. В знаменитом письме к Нечаеву, Бакунин так выразительно формулирует свою нравственную позицию: «Народа никогда и ни под каким предлогом и для какой бы то ни было цели обманывать не следует. Это было бы не просто преступно, но и в видах достижения революционной цели вредно... Человек силен только тогда, когда он весь стоит на своей правде, когда он говорит и действует сообразно своим глубочайшим убеждениям. Тогда, в каком бы положении он ни был, он всегда знает, что ему надо говорить и делать. Он может пасть, но осрамиться и осрамить своего дела не может» (28; 514).

Теперь необходимо остановиться на святой святых мировоззрения Бакунина – на «ревниво любимой» им свободе, свободе личности как главной ценности и основной теме бакунинской философии. В своих произведениях он дает бесчисленное множество определений и характеристик свободы. Заявляя о неотчуждаемости суверенитета личности и о свободе, как неотъемлемом и важнейшем свойстве личности, Бакунин пишет: «Никакое вечное обязательство не может быть допущено человеческой справедливостью..., и мы никогда не признаем иных прав или иных обязанностей, кроме тех, которые основаны на свободе» (28; 20). «Существует только один-единственный догмат, один-единственный закон, одна-единственная моральная основа для людей – *свобода*, уважать свободу ближнего есть *обязанность*; любить его, служить ему есть *добродетель*» (234; 275).

Поскольку для Бакунина теория была неотделима от практики, то, кладя свободу в основание своей теоретической этики, он всегда руководствовался этим принципом в практической жизни. В своем вдохновенном письме из Парижа брату Павлу в марте 1845 года он так формулирует эту свою личную религию свободы: «Вот мое исповедание веры – политическое, социальное, религиозное, – вот внутренний смысл не только моих действий и моих политических

взглядов, – но также, насколько для меня возможно, моего частного и индивидуального существования... Все то, что освобождает людей, все то, что, заставляя их задумываться о себе самих, поднимает в них принципы их собственной жизни, деятельности и самостоятельной и действительно независимой, – все то, что дает им силы быть самими собою, – есть истина; – все остальное – ложно, – пагубно для свободы, абсурдно. – Освободить человека – вот одно единственное законное и благодетельное влияние» (158; 285-286).

Что же такое свобода? «Свобода не есть независимость человека по отношению к непреложным законам природы и общества. Свобода – это прежде всего способность человека к постепенному освобождению от гнета внешнего физического мира при помощи науки и рационального труда; свобода, наконец, это – право человека располагать самим собою и действовать сообразно своим собственным взглядам и убеждениям, – право, противопоставляемое деспотическим и властническим притязаниям со стороны другого человека или группы, или класса людей или общества в его целом» (234; 332-333). Так понимаемая свобода была, разумеется, ограничена рамками «всеобщей причинности» и, одновременно, оставляла огромный простор для личной активности в этих рамках.

Свобода для Бакунина синонимична как «человечности» и «человеческому достоинству», так и «личности»: через нее все люди достигают своей индивидуальной личности; инстинкт свободы заложен в каждом индивиде, без свободы человек – не человек, личность – не личность. Не раз Бакунин произносит вдохновенные гимны в честь свободы, как главного и неотъемлемого атрибута человечности: «Свобода! Только свобода, полная свобода для каждого и для всех! Вот наша мораль и наша единственная религия! Свобода – характерная черта человека, это то, что его отличает от других животных. В ней заключено единственное доказательство его человечности... Это длительный и постепенный переход от рабства к свободе, к величию, к совершенству, к

действительной свободе – вот в чем весь смысл истории. Быть свободным – это право, долг, все достоинство, все счастье, все назначение человека. Это – исполнение его предназначения. Быть неспособным к свободе – значит быть неспособным к человечности. Лишить человека свободы и средств к достижению ее и пользованию ею – это не просто убийство одного человека, это убийство человечества...» (234; 268-269).

Но как соотносятся в учении Бакунина свобода личности и общества, свобода одного человека со свободой другого? Бакунин категорически протестует против распространенного тезиса о том, что: «моя свобода *ограничена* свободой других людей». Это расхожее мнение основывается на убеждении в том, что, якобы, в мире имеется некое ограниченное количество свободы и увеличение ее у одного автоматически вело бы к уменьшению ее у другого. И, чтобы раздать всем свободы поровну, нужен арбитр: Государство, Право и пр. Но так делят *привилегии*, а не свободу. Свобода – не привилегия, не произвол. С ней все обстоит как раз противоположным образом. Ведь, как правило, людей лишают свободы во имя неких надличностных, надчеловеческих кумиров – объективированных, отчужденных, созданных людьми, но живущих по своей бесчеловечной и безличной логике. Перед лицом Государства, Права, Морали, Религии – все люди (кроме немногих привилегированных) одинаково несвободны. Но, как показывает Бакунин, от этих учреждений, «охраняющих в обществе свободу», происходит намного *больше* несвободы и насилия, чем от их отсутствия. Если же доверять человеку, и считать, как Бакунин, что свобода – не только Цель, но и Путь, и вне свободы не может быть никакого блага, то становится понятно, что, чем свободнее другие люди, тем свободнее и я (но не *привилегированнее за счет* других) – тем меньший гнет «животности», «рабства», «авторитета» давит на всех. Так понимаемая свобода оказывается не чем-то ограниченным, закрытым, сугубо индивидуальным, изолированным и негативным,

но напротив, – открытым, растущим, социальным, общим и вполне позитивным. Бакунин убедительно показывает, что свобода других не ограничивает, – как полагали либералы-последователи Руссо, да и многие авторитарные социалисты, – но, напротив, *расширяет* свободу личности. Свобода, таким образом, расширяется не за счет каких-то личностей, а за счет наступления на несвободу (в виде животности и авторитета: природных, социальных и прочих тисков, рамок, ограничений), и возрастание социальной свободы ведет к возрастанию свободы личной и наоборот. Когда же усиливается Авторитет, Власть – то это происходит всегда не иначе как за счет чьей-то свободы, за счет свободы каждого. Так Бакунин приходит к великой мысли о неделимости свободы, как ее важнейшей характеристике: расширение свободы других знаменует собой расширение моей свободы, а урезание хоть кусочка из нее – это убийство свободы как таковой.

Бакунин раскрывает эту свою мысль, в частности, в следующих словах: «Наконец, *свобода является истинной и полной только в целостной взаимосвязи каждого и всех* . Нет изолированной свободы, она по своей природе взаимна и социальна. Для того, чтобы я был свободен, необходимо, чтобы мое право и моя человеческая сущность были признаны, чтобы их образ, если можно так выразиться, был отражением как в зеркале свободного сознания всех других. Я могу быть действительно свободным только среди людей так же свободных, как я. Утверждение моего права за счет права раба или даже человека менее свободного, чем я, может и должно внушить мне сознание моей привилегии, а не сознание моей свободы. Но ничто так не противоположно свободе, как привилегия. И поскольку моя свобода, чтобы быть полной и действительной, должна отражаться в свободе всех, наличие хотя бы одного человека менее свободного, чем я, стесняет, уродует, ограничивает и отрицает мою свободу. Всякое посягательство на свободу отдельного индивида, а тем более нации, есть покушение на мое право и на мое человеческое

естество... Отсюда следует, что *полная свобода каждого возможна при действительном равенстве всех* » (234; 273).

Будучи глубоко социальным и одновременно глубоко индивидуальным явлением, одновременно и негативным и позитивным, свобода имеет свои законы, и главный из них, по замечательной догадке Бакунина, – неделимость, стремление к тотальности и всеобщности. Ограничение свободы личности – это убийство свободы. Свобода личности невозможна среди несвободных, следовательно, невозможна без равенства. Могучий «инстинкт самоосвобождения» толкает личность на борьбу, на бунт – за свое человеческое достоинство: к свободе, за свободу и через свободу!

Итак, основными моментами учения Бакунина о свободе являются признание неразрывности свободы личности и общества, идея неделимости свободы – личной и общественной, отождествление свободы с личностью и человечностью, признание свободы целью и средством общественного прогресса (нельзя достичь свободы в будущем, ущемляя ее сейчас), требование равенства в свободе для всех, констатация наличия не только негативной, но и, прежде всего, позитивной стороны свободы. Пафос свободы достигает у Бакунина такой высоты и накала, как ни у кого из анархистов. Убывание авторитета и возрастание свободы – такой представляется Бакунину основная тенденция развития человечества. Признавая наличие законов природы и общества, Бакунин понимал свободу как добровольное следование человеком собственной природе, при ликвидации всякого внешнего произвола и насилия (в частности, произвола государства, высокопарно и лживо именуемого законами).

Свобода – есть основа всякого добра и блага, вне свободы добро для Бакунина невозможно. Свобода понималась им не догматически, не как нечто метафизически-застывшее, но, подобно «человечности», как динамическая потенция, присущая всем людям, но в каждом

раскрывающаяся самобытно и неповторимо – через уникальную и неповторимую личность.

Вне контекста общества, помимо других личностей, вопрос о свободе для Бакунина не имеет никакого смысла. Свобода – это то горнило, в котором животное начало, рабское начало человека посредством мысли, труда и бунта, переплавляется в человеческое, свобода – сущность человека как человека, сущность данной личности как личности, орудие, потенция и, одновременно, – цель: «Изолированный человек не может сознавать своей свободы. Быть свободным для человека означает быть признанным и рассматриваемым свободным и пользующимся соответственным обращением со стороны другого человека, со стороны всех окружающих его людей... Я человек и свободен сам лишь постольку, поскольку я признаю свободу и человечность всех людей, окружающих меня» (234; 500).

IV. Бунт и Личность.

Ю.М.Стеклов писал, что философское мировоззрение Бакунина «в общем представляет *философию действия, борьбы* и даже, точнее, *бунта* » (357; Т.3, 145). Мы полностью разделяем такую оценку.

Как это всегда имело место у Бакунина, теоретические построения выросли на основе личного опыта, личных чувств. В письме Герцену из Сибири (1860) Бакунин вспоминал о своем пребывании в Петропавловской крепости: «У меня открылась цынготная и повыпали зубы. Страшная вещь пожизненное заключение: влачить жизнь без цели, без надежды, без интереса. Каждый день говорить себе: «сегодня я поглупел, а завтра буду еще глупее». – С страшную зубную болью, продолжавшейся по неделям... не спать ни дней, ни ночей» – постоянно думая – «я раб, я

мертвец, я труп. Однако я не упал духом... Я одного только желал: *не примириться... не измениться, не унизиться* до того, чтобы искать утешения в каком бы то ни было обмане – *сохранить до конца в целостности святое чувство бунта* (подчеркнуто нами – П.Р.)» (297; 185-186).

Учение о бунте занимает важнейшее место в бакунинской философии личности. Бунт – это главный фактор формирования личности и прогресса человечества. Бунт человека есть продолжение всеобщей мировой борьбы за самоутверждение, но только *очеловеченное*, осмысленное, сознательное, свободное. В человеческой жизни, бунт, творчество, дух возмущения – источники движения. «Три элемента или, если угодно, три основных принципа составляют существенные условия всякого человеческого, как индивидуального, так и коллективного проявления в истории: 1) *человеческая животность*; 2) *мысль*; и 3) *бунт*. Первой соответствует собственно *социальная и частная экономия*; второму – *знание*; третьему – *свобода*» (234; 449). Как мы знаем, Бакунин считал необходимым преодолеть животность в человеке и ставил жизнь выше мысли; бунт же в приведенной триаде отождествляется со свободным, подлинно личным и человеческим началом в человеке. В другом месте Бакунин указывает, что человек отличается от животного «двумя ценными способностями: *способностью мыслить* и *способностью, потребностью бунтовать*. Эти две способности, комбинируя свое поступательное действие в истории» отрицают животное начало в человеке «и создают, следовательно, все то, что является человеческим в человеке» (234; 447). Именно через бунт происходит вочеловечивание человека. Бунт, таким образом, является важнейшим специфически человеческим качеством. Но что понимает Бакунин под словом «бунт» и против чего этот бунт направлен?

Вопреки распространенному стереотипу, Бакунин, этот пламенный бунтарь, олицетворяющий всей своей жизнью саму стихию бунта, понимает под бунтом отнюдь не тотальное отрицание

всего и вся, не безграничное разрушение. Много раз в своих произведениях он настойчиво указывает на границы бунта и на его относительность. Веру в необходимость стихии разрушения, критики и отрицания он сочетает с трезвой и реальной оценкой того положительного, что должен принести с собой бунт: «разрушительная деятельность не только по своему существу и по степени своей интенсивности, но и по своей форме, по своим путям и средствам всегда обуславливается тем положительным идеалом, который составляет ее основной импульс, ее душу» (цит. по 357; Т.3, 254).

По убеждению Бакунина, в принципе невозможен и лишен всякого смысла бунт абсолютный, бунт против Природы как мирового целого или против «второй природы» – Общества. Вне природы и Общества для Бакунина ничего не существует, нет ничего сверхъестественного, и за их рамки выйти человеку не дано – не стоит и пытаться это сделать. Природа и Общество в целом – это почва на которой мы вырастаем, это поле, на котором мы обречены вести свою игру. Но против *данной* природы и против *данного* общества человеку можно и должно бунтовать, преобразуя мир и себя в мире, рождая в борьбе специфически человеческую реальность. Ведь принять всю данность окружающего, мириться со всем злом и несовершенством мироздания – значит, по Бакунину, предать человеческий жребий, отречься от свободы. Невозможно как тотальное отрицание Природы вообще и Общества вообще, так и абсолютное принятие данной природы и данного общества.

«Разумная» действительность логически порождает как свое следствие – личность, бунтующую против тех или иных форм этой действительности. Бакунин подчеркивал, что «подчиняясь законам природы, человек ни в коей мере не раб, так как он подчиняется только тем законам, которые присущи его собственной природе, тем же условиям, посредством которых он существует и которые составляют все его существо: подчиняясь им, он подчиняется самому

себе» (234; 353).

Таким образом, бунт и свобода всегда относительны и ограничены, всегда порождены зависимостью и несвободой, которую они же, до известной степени, диалектически отрицают: «человек *вынужден* завоевать свою свободу» (234; 379).

Всю свою жизнь человек остается «равнодействующей» множества причин, действий и обстоятельств и, конечно, не может разорвать одним произвольным актом эту вечную и всемогущую взаимосвязь: «Признаем же раз и навсегда, что перед лицом этой универсальной природы, нашей матери, которая нас создает, нас растит, нас кормит, нас окружает, пронизывает нас до мозга костей и до самых интимных глубин нашего умственного и нравственного существа и которая всегда в конце концов душит нас в своем материнском объятии, нет для нас ни независимости, ни возможности бунта» (234; 360-361). Таковы естественные и непреложные рамки человеческого бунта.

Познавая себя и законы, управляющие природой, обществом и им самим, человек одновременно частично освобождается от гнета этих законов, расширяет зону своей автономии, преодолевает сковывающие его узы в окружающем мире и в себе самом. Поэтому понятно, что огромное значение в человеческом бунте принадлежит мысли и науке, при помощи которых человек выделяет себя из окружающего мира и как бы «присваивает себе», по выражению Бакунина, законы, управляющие этим миром.

Следование законам Природы как «абсолютного всемогущества» и «единственного сущего», сочетается с необходимостью бунта личности против конкретной внешней, внутренней (своей собственной) природы и конкретного окружающего общества. «Значит, этот мир или эту внешнюю природу человек, оснащенный способностями и свойствами, которыми его одарила всеобщая природа, может и должен победить, может и должен побороть; рожденный в первоначальной квазисовершенной зависимости от

внешней природы, он должен, в свою очередь, покорить ее и отвоевать у нее свою собственную свободу и свою человечность» (234; 384). В процессе этого бунта, пишет Бакунин, человек «добивается постепенного сбрасывания ига внешней природы, ига своих собственных естественных несовершенств и... ига авторитарно установленной социальной организации» (234; 387). Рассматриваемое под этим углом зрения развитие как отдельной личности, так и всего человечества в целом, есть *бунт* – бунт, опирающийся на исходные условия среды и одновременно отрицающий их. В такой трактовке бунта не как абсолютного – одноразового – акта, но как процесса, сочетающего в себе моменты отрицания и созидания, очень ярко проявилась виртуозная диалектика Бакунина.

Нетрудно заметить, что употребляя в своих высказываниях слово «человек», Бакунин подразумевает то человечество в целом, то отдельную личность. И в этом нет никакого противоречия, ибо, как мы показали выше, бунт и свобода есть для Бакунина важнейшие проявления как личного, так и общечеловеческого развития, «человек» же есть потенция личности, личность – актуализация «человечности», «человек» проявляется через личность, развитие личности аналогично развитию человечества.

Хотя бунт есть специфически личное, специфически человеческое проявление, но «дух возмущения», из которого он вырастает, присущ уже и дочеловеческой стадии животного мира: «Возмущение это – инстинкт жизни; даже червь и тот возмущается против давящей его ноги, и можно сказать вообще, что жизненная энергия и сравнительное достоинство всякого животного измеряется интенсивностью присущего ему бунтарского инстинкта» (цит. по 357; Т.3, 251-252). Будучи вечным источником развития, движения, бунт не имеет конечной цели и будет существовать до тех пор, пока в человеке будет жить жажда свободы.

Переходя от общефилософского рассмотрения бунта к его более конкретным формам, Бакунин останавливается на таких видах бунта,

как 1) бунт человека против внешней природы (понимаемой в узком смысле слова); 2) бунт против своей внутренней природы – точнее, против элемента «животности» в ней, вытесняемого растущей свободой, отождествляемой им с человечностью; 3) бунт против Бога как сакральной основы любой идеальной и реальной тирании; 4) бунт против любого внешнего авторитета, навязываемого личности извне и воплощаемого прежде всего в государстве.

Человек преобразует и отчасти подчиняет не только внешнюю природу, но и свою собственную природу. Это внутреннее «иго представляется ему сначала в форме его несовершенств и слабостей или даже его индивидуальных как телесных, так и умственных и нравственных болезней; затем в более общей форме своей дикости или своей животности перед лицом своей человечности, поскольку последняя осуществляется в нем поступательно посредством коллективного развития его социальной среды» (234; 385-386).

Человеческая личность устраивает «прежде всего бунт против тирании высшего призрака теологии, против Бога» (234; 502), против небесного Господина, санкционирующего земное рабство – духовное и материальное. «Затем, как следствие бунта против Бога, является бунт против тирании людей, против авторитета... представленного и легализованного государством» (234; 503). Неоднозначным является отношение Бакунина к бунту личности против общества. В тех случаях, когда общество влияет на личность благотворно, способствуя развитию ее мысли и свободы, бунт, конечно же, не нужен. В тех же случаях, когда общество давит и порабощает личность, развращает ее, бунт человека против общества, в котором он живет, становится необходимым, как условие его духовного самосохранения в качестве личности. Если бунт против Бога, Церкви и государства безусловно, всегда оправдан и необходим, то «бунт против естественного влияния общества много труднее для индивидов, чем бунт против официально организованного общества, против Государства, хотя часто он так же совершенно неизбежен, как

последний» (234; 503).

Бакунин подчеркивает, что государство, почти всегда воздействующее на человека грубо, извне, насильственно, как бы само провоцирует на бунт против себя, и этот бунт многократно легче, нежели бунт личности против общества – предшествующего ей, окружающего ее, незаметно и естественно формирующего ее по своему образу и подобию: «Таким образом каждый является в некотором роде более или менее участником этого насилия против себя самого и очень часто даже не подозревает об этом. Отсюда вытекает, что для того, чтобы восстать против этого влияния, которое общество естественно оказывает на него, человек должен, по крайней мере отчасти, восстать против себя самого, ибо со всеми своими материальными, интеллектуальными и моральными задатками и стремлениями он сам есть лишь продукт общества» (234; 503).

Комментируя бакунинское учение о бунте, Алексей Боровой указывает на важнейший и принципиальнейший момент этого учения – диалектическое соотношение детерминистской и волюнтаристской, объективистской и субъективистской установок: «Так объективный ход вещей, мировая причинность, дав место в космическом потоке человеку, тем самым подготовил своего собственного отрицателя, постоянно прогрессирующего – в глубине своих бунтарских замыслов и в совершенстве своих практических методов... Бунтарь может недостаточно посчитаться с объективными условиями существования, в патетическом порыве он может рискнуть пойти на «невозможное», совершить тяжкие ошибки, вскрываемые последующей историей, но самое его право на бунт – бесспорно в силу объективного хода вещей, в силу имманентного человеку творческого инстинкта. Бухгалтерские просчеты, стратегические крахи, даже разгромы не опорочивают ни наших прав, ни наших реальных возможностей врывать в «разумную» действительность и пробовать по-своему переставлять «объективный» ход вещей» (48; 5-6).

Помимо исторического и онтологического бунта, Бакунин указывает также на бунт, так сказать, «гносеологический»¹⁰¹, – человек стремится постичь весь мир в его целом, дойти до последних пределов, познать непознаваемое, – но это невозможно, поскольку разум личности ничтожен перед величием мироздания, мир бесконечен, и жизнь богаче мысли. В своей жажде решить «последние вопросы» бытия человек готов скорее поверить в «фикцию Бога», чем отказаться от поисков ответа. Сходная мысль о драматической диалектике познания, неспособного ответить на «последние вопросы» и одновременно не могущего вновь и вновь не отвечать на них, встречается, как известно, в самом начале кантовской «Критики чистого разума». Бакунин так описывает этот гносеологический бунт личности: «Человек никогда не станет кротким и не покорится. Это противоречие находится в природе человека, и особенно в природе нашего ума: вооруженный огромной силой отвлечения, он не признает и никогда не признает никаких пределов для своей властной, страстной любознательности, алчущей все узнать и все схватить. Ему достаточно сказать: «Ты не пойдешь по ту сторону», чтобы он со всей силой этой любознательности, раздраженный препятствием, устремился по ту сторону... Эта неумеренность, это неповиновение, этот бунт человеческого ума против всякого навязанного предела либо во имя господя Бога, либо во имя науки составляют его честь, тайну его силы и его свободы. Именно домогаясь невозможного, человек всегда осуществлял и распознавал возможное, и те, которые *благоразумно* ограничились тем, что казалось им возможным, не продвинулись вперед ни на один шаг» (234; 402-403).

Подводя итог бакунинской философии бунта, отметим, что она принципиально важна для мыслителя, поскольку позволила ему

¹⁰¹ По-видимому, Бакунин считал «принцип бунта» и важным методологическим принципом своего эпистемологического учения. Так, говоря о важной роли критики в научном познании, он восклицал: «Только она, представительница великого принципа бунта в науке, есть строгая и неподкупная хранительница истины» (234; 400).

утвердить в мире, связанном жесткой закономерностью, человеческое и личное начало, служа своеобразным персоналистическим и гуманистическим «противовесом» исповедуемого им всеобщего детерминизма. Можно без преувеличения сказать, что в учении о бунте Михаил Александрович почти на столетие опередил свое время и явился предшественником экзистенциальной философии бунта Альбера Камю (о соотношении философии бунта у Бакунина и Камю см. в нашей работе – 338). Если бунт позволил состояться человечеству как свободному, надживотному и автономному миру, то он же позволяет состояться и отдельной личности, способной перерасти окружающую ее среду и бросить вызов косности и несправедливости окружающего мира.

Существует необходимость, детерминации, законы и рамки, но существует и бунт, и свобода; значит, возможна личность в полном смысле этого слова. Действительность имеет свои причины и логику, она по-своему «разумна» – но вовсе не всегда и не во всем она приемлема для личности. Все понять, постичь и «просчитать» невозможно. Но значит ли это, что надо отказываться от действия, от бунта, от борьбы, пока «все не познано» (например, что не надо бунтовать народ, пока он не просвещен)? Нет – утверждает Бакунин – этого вовсе не следует! Ибо жизнь – богаче мысли, личность имеет свои права, «просвещение» достигается в борьбе, опыт приобретается в практическом бунте.

Разумеется, свобода и ответственность человека относительны, а его зависимость и обусловленность «мировой причинностью» – абсолютна, констатирует Бакунин (если бы было иначе, ему пришлось бы признать наличие чуда, трансцендентного, Бога – персонифицированного деспота). Конечно, человек есть «равнодействующая» миллионов причин и обстоятельств, но ведь познать все эти причины, обстоятельства и законы нельзя – значит, надо *действовать* на свой страх и риск, исходя из наличных знаний и ценностей, обретая познание в действии и в практической борьбе.

Идея бунта личности в ее онтологическом аспекте вытекает из противоречия между наличием мировой необходимости и констатацией того факта, что не все действительное «разумно», не все есть благо с точки зрения человеческой личности, а, коль скоро сама эта личность является фактором мирового процесса, она может бросить свою активность на чашу весов мироздания и что-то в этом мироздании изменить. Идея же бунта личности в ее гносеологическом аспекте вытекает из противоречия между наличием «рациональной позитивной науки», как некоторой ограниченной суммы знаний, и тем фактом, что наука по определению не может охватить жизнь, индивидуальность, не может ими руководить, тогда как мысль стремится за пределы известного, а жизнь заставляет нас действовать прежде, чем наука осветит путь этому действию.

Так Бакунин начинает с того, что отрицает кантовскую антиномию царства Природы (необходимости) и царства Свободы, подчиняя все природе, но потом вновь воздвигает эту противоположность – уже в защиту личного достоинства человека. Разрушив стену, воздвигнутую теологами и метафизиками между человеком и животным миром, Бакунин затем противопоставляет их, резко выделяя специфически человеческое: человеческую свободу, индивидуальность, труд, мысль и бунт. И утвердить значение и ценность человеческой личности призвано именно бакунинское учение о бунте.

Завершив рассмотрение и анализ бакунинского учения о личности, подведем краткие итоги. По нашему мнению, философия личности, созданная Бакуниным, явилась вершиной анархической мысли в разработке этой проблемы, соединив глубину теоретического обоснования с гуманизмом практических выводов.

Учение о личности – важная часть мировоззрения Бакунина, органично сочетающаяся с его учением о свободе и о человеке. В своих произведениях М.А.Бакунин убедительно показал одновременно и ничтожество человеческой личности, и ее величие, и

напряженный драматизм человеческого существования.

В философских основаниях своего учения о личности Бакунин опирался на основные достижения современной ему философской мысли (философия Гегеля, Фихте, Фейербаха, позитивистов, естественнонаучные идеи Сеченова, экономическое учение Маркса). Отталкиваясь от гегельянства и позитивизма, как от первоначальных главных источников своего философствования, Бакунин в своем внутренне драматическом учении о личности, сочетающем рационалистические и иррационально-интуитивистские, детерминистские и волюнтаристские, материалистические и агностические, объективистские и субъективистские элементы, парадоксальным образом выступил в какой-то мере предтечей таких антиподов и гегельянской, и позитивистской философии, как «философия жизни», экзистенциальная философия и субъективная социология (Ницше, Бергсон, Камю, Михайловский).

Проблема личности для Бакунина – острейшая, мучительная, даже трагическая проблема. В ее осмыслении он поднимается и над плоским рационализмом позитивизма, и над безличным прогрессизмом Гегеля, рассматривающего отдельных личностей, как ступеньки на пути восхождения Абсолютного Духа. Для Бакунина, напротив, единичное – выше общего, конкретный человек несводим к рациональным абстракциям. А потому, восстав против надличностных фетишей и деспотов: Бога и Государства, Михаил Александрович не останавливается на этом. При всем своем уважении к мысли вообще и к науке в частности, как к благодетельным источникам развития человечества, Бакунин, однако, провозглашает примат жизни над теорией, примат живого и неповторимого человека над человеком абстрактным.

Если влияние книги Штирнера на учение Бакунина мало заметно, то из учения Прудона о личности Бакунин заимствует многие элементы. На наш взгляд, русскому анархисту удалось осуществить в своем учении о личности великолепный синтез, преодолев как

плоский рационализм, фатализм, объективизм и детерминизм учения Прудона, так и односторонний субъективизм и волюнтаризм учения Штирнера и сохранив в полной мере их лучшие стороны: индивидуализм Штирнера и социализм Прудона. В учении Бакунина о личности нет и следа прудоновской патриархальности, телеологии и фатализма, нет никаких кумиров – будь то даже гипостазированные идеи: Справедливость, Разум, Наука и «социальный гений», как у Прудона, будь то даже «Я» и «Единственный», как у Штирнера. Вера в жизнь, в свободу, в творческую потенцию личности пронизывает философию Бакунина, но эта вера далека от поверхностного рационалистически-фатального оптимизма. Жизнь богаче мысли, личность – творческая, уникальная, свободная, страстная, бунтующая, имеющая право на ошибку, не является слугой Прогресса и Законов, не сводится только к Разуму, не превращается в инструмент и орган общества, как в учении Прудона.

Если, по мнению Прудона, личность есть лишь выразитель «социального гения», лишь слуга «идеи Справедливости»; если, по Штирнеру, напротив, личность есть единственная реальность, а все общее, все идеи и коллективы суть «фантомы» и «кумиры», то по учению Бакунина, – личность, несомненно, детерминирована, обусловлена, подчинена и включена в поток социальной жизни, но она одновременно и самоценна, она имеет свои права, свою свободу, свои способности – мысль и бунт, она не слуга абстракций, не орган и не инструмент только, личность выше всех общих идей. Бакунин бунтует против зла, существующего в мире, говорит о возможности пересмотра и преобразования мироздания, ставит личное, живое, единичное, реальное выше безликого, мертвого, общего и абстрактного. Причем он делал это не только в философских абстракциях, как Макс Штирнер, не только в социологических теориях, как Пьер Прудон, но в конкретной жизни, анализируя конкретные обстоятельства и сам – *живя*, борясь за освобождение окружающих его личностей.

Противопоставив философский материализм надличностному деспотизму Бога и учение о бунте – всепоглощающему детерминизму и объективизму, Бакунин не только абстрактно постулировал величие личности, подобно Штирнеру, и не только сумел разработать социологическую теорию свободного общества, состоящего из свободных личностей, как Прудон, но соединил в теории и на практике эти две стороны, дал глубокое философское обоснование достоинства и ценности личности, либертарной социологии и анархического идеала. Важнейшими элементами и предпосылками этого бакунинского философского учения о личности, нам представляются его мысль о примате жизни над наукой и непостижимости личности для научного познания, учение о свободе и бунте и представление о «человеке», как динамической потенции, воплощающейся в многообразных, уникальных, но равноценных по своему человеческому достоинству личностях. Бакунин в своей философии не довел до предела противоречие между личностью и обществом, как Штирнер, но и не обошел его стороной, как Прудон и Годвин; он сделал, казалось бы, невозможное, – сумел создать основы философски глубокого и гармоничного анархического учения о личности и обществе, исполненного внутренней диалектики, свободы и динамизма.

В своем учении о свободе Бакунин убедительно раскрыл социальный характер свободы, ее позитивную и негативную стороны, показал неделимость свободы и необходимость для личности, желающей самоосвобождения, одновременно бороться за свободу общества, за свободу всех других личностей; он неразрывно связал понятия свободы и равенства, отвергнув принципы опеки и авторитета, заявил, что никакое «добро», никакая «человечность» невозможны без свободы и вне свободы.

Наконец, признавая вслед за Гегелем наличие мировой необходимости, Бакунин в то же время показал возможность для свободной и мыслящей личности противостоять этой необходимости

и бунтовать против нее, если она угрожает человеческой свободе и достоинству. Пусть этот бунт не всегда завершается успехом, пусть окончательное совершенство, абсолютная свобода и вечная гармония недостижимы, пусть бунт носит лишь относительный и частичный характер и сам является диалектическим порождением «мировой причинности», но именно в нем рождается и утверждается специфически человеческая реальность, рождается свобода, рождается личность. Итак, человеческая личность погружена в бесконечный, предопределяющий ее мир, но со своим появлением, она обретает мысль – способность абстрагироваться, «выходить за свои пределы», и бунт – способность протестовать, восставать, утверждать *свои* ценности. Поистине вдохновенным пафосом исполнены слова Бакунина, в которых пронзительно переданы и неизбывный трагизм человеческого существования, и великий триумф безнадежной и бесконечной борьбы личности за свою человечность: «Мимолетное и неприметное существо среди безбрежного океана всеобщей изменяемости, с неведомой вечностью позади него и неведомой вечностью впереди, человек, мыслящий, деятельный, сознающий свое человеческое назначение, остается гордым и спокойным в сознании своей свободы, которую он сам завоевывает, просвещая, освобождая, в случае необходимости поднимая на бунт окружающий его мир и помогая ему. В этом его утешение, награда, его единственный рай» (28; 79).

§ 3. Философия взаимопомощи (проблема личности в учении П.А.Кропоткина)

...Цель каждого индивида – жить интенсивной жизнью и...

эту наибольшую интенсивность жизни он

находит

в наиболее полной общительности, в наиболее полном

отожествлении себя самого со всеми теми, кто его окружает.

П.А.Кропоткин «Нравственные начала анархизма»

Личность Петра Кропоткина, его мировоззрение и место в истории анархизма

«Высокий строй мысли, стремление к постижению сущности явлений, благородство и самоотверженность, доброта и душевное обаяние в сочетании с революционностью натуры – таков образ Петра Алексеевича Кропоткина» – пишет историк Н.М.Пирумова (289; 38), и в этих словах нет ни малейшего преувеличения.

Петр Алексеевич Кропоткин (1842-1921) даже в свою эпоху, щедрую на выдающихся людей, был личностью исключительной по своим нравственным и интеллектуальным качествам.

Кропоткин происходил из высшей русской аристократии, но, по окончании Пажеского корпуса, выбрал не блестящую придворную карьеру, а службу в далеком Амурском казачьем войске. В 1860-ые годы он совершил ряд выдающихся путешествий по Сибири и Маньчжурии, начал заниматься наукой и пытался принимать участие в «великих реформах», но на практике убедился, что через государство невозможно осуществление никаких позитивных и, тем более, освобождающих людей, преобразований. Выйдя в отставку, Кропоткин занялся естественными науками, но вскоре отказался и от научной карьеры, как за 10 лет до того – от придворной карьеры, ради служения делу освобождения народа в рядах революционеров.

Совершив поездку за границу, Кропоткин, под влиянием событий Парижской Коммуны и общения с бакунистами из Юрской Федерации, становится анархистом. В 1872-1874 гг. Кропоткин активно участвует в революционной пропаганде кружка «чайковцев»: ведет агитацию среди рабочих, создает литературные произведения для народа, популяризирующие социалистические идеи, пишет программу кружка. В 1874 году следует арест и заключение в каземате Петропавловской крепости. После дерзкого побега из военного госпиталя, Кропоткин на 40 лет оказывается в эмиграции, где становится признанным вождем и теоретиком международного анархизма, авторитетным ученым мирового масштаба. За эти годы Кропоткин неоднократно высылался властями из страны в страну, подвергался арестам, провел три года во французской тюрьме; на него готовила покушение русская монархическая «Священная Дружина» (ошибочно видевшая в Кропоткине организатора первомайской казни Александра II); немало пришлось пережить и материальных лишений. Однако Кропоткин продолжал свою разностороннюю научную, общественную и публицистическую деятельность: выступал с лекциями и речами, писал статьи и обзоры для научных изданий, был соавтором грандиозного труда по географии мира, предпринятого его другом – анархистом и географом Элизе Реклю, издавал анархические газеты «Револьте» (в Женеве), «Револьт» и «Тан Нуво» (в Париже), «Хлеб и Воля» и другие. Он оказывал активное содействие революционерам всего мира – от Японии и России до Канады и США, способствовал переселению семи тысяч духоборов, преследуемых царским режимом, в Канаду. С ним общались, переписывались, к его голосу прислушивались крупнейшие деятели культуры и общественного движения во всем мире.

С началом Первой Мировой войны Кропоткин выступает в поддержку Франции, Англии и России против германского империализма (он считал Францию – центром мирового

революционного движения, а Германию, напротив, оплотом реакции и милитаризма, угрозой для европейской цивилизации). Эта позиция не была поддержана большинством анархистов мира, и Кропоткин оказывается в изоляции от анархического движения. Вернувшись в Россию в июне 1917 года, престарелый князь-бунтарь оказывается в гуще событий: выступает за провозглашение России федеративной республикой, за борьбу против немецкого вторжения и против угрозы гражданской войны. На предложение А.Ф.Керенского занять любой министерский пост во Временном правительстве, Кропоткин отвечает: «Я считаю ремесло чистильщика сапог более честным и полезным делом» (цит. по 293; 192).

Октябрьский переворот Кропоткин первоначально встречает положительно, видя в нем углубление революции и начало социально-экономических преобразований, но вскоре его отношение к большевистскому режиму начинает меняться. В эти годы Кропоткин, помимо теоретической работы, участвует в пропаганде идей федерализма (он организовал Лигу Федералистов), содействует развитию кооперативного движения. Петр Алексеевич вызволяет немало людей из застенков ЧК, протестует против порабощения Советов парткомами, против разгрома новой властью кооперативного движения, против всесилия политической полиции и эскалации «красного террора» (и особенно против введения института заложников и последующих расстрелов сотен невинных людей), против ликвидации свободной печати и уничтожения негосударственных издательств. Все это он справедливо расценивал как узурпацию, перерождение и гибель революции. Весной 1920 года в своем обращении к рабочим Западной Европы Петр Алексеевич писал: «Я должен честно сказать, что, по-моему, строительство коммунистической республики по принципу строго централизованного государственного коммунизма, под железным правлением партийной диктатуры, закончится крахом» (175; 44). А еще раньше, в марте 1919 года в одном из писем он пророчески

предсказывал: «метод, которым большевики думают совершить переворот, из центра, якобинскою властью и террором, я считаю безусловно ложным, не достигающим своей цели; и я убежден, что он неизбежно ведет не только к неудаче, а и к суровой реакции, которая может продлиться не только у нас, но и вообще в Европе десятки лет» (178; 57).

Похороны «дедушки русской революции» (как его часто называли) П.А.Кропоткина в феврале 1921 года в Москве собрали многие десятки тысяч человек, а созданный в его память музей был последним островком анархизма в России, – но к концу 30-ых годов и он был закрыт, а издание работ Кропоткина в СССР прекращено. С тех пор его имя дозволялось упоминать лишь в связи с географией и путешествиями. В честь Кропоткина названы острова и горные хребты, вулканы и поселки. 102

Говоря о личности великого анархиста – необычайно светлой, цельной и гармоничной – приведем несколько высказываний о нем. Ромен Роллан писал: «Я очень люблю Толстого, но мне часто казалось, что Кропоткин *был* тем, о чем Толстой только писал. Он просто и естественно воплотил в своей личности тот идеал моральной чистоты, спокойного ясного самоотречения и совершенной любви к людям, которого мятущийся гений Толстого хотел достичь во всю свою жизнь и достигал только в искусстве» (цит. по 293; 218). Бернард Шоу называл Кропоткина «одним из святых столетия», а Оскар Уайльд считал его жизнь «совершенной жизнью» (цит. по 214; 285-286).

Близко знавший Кропоткина русский революционер и писатель Сергей Михайлович Степняк-Кравчинский так характеризовал Петра Алексеевича: «Он – страстный искатель истины, умственный вождь, а не человек действия... Он замечательный оратор... Даже в своих

¹⁰² О биографии П.А.Кропоткина, помимо его замечательных мемуаров («Записки революционера»), дневников и переписки с братом Александром (171, 172 и 186), см. также работы Н.К.Лебедева, В.А.Маркина, Н.М.Пирумовой и С.Ф.Ударцева (191, 214, 293 и 374).

сочинениях он остается агитатором... Кропоткин – один из самых искренних и прямодушных людей, которых мне когда-либо приходилось встречать... Это безусловное прямодушие – самая разительная и симпатичная черта его характера. Вы смело можете полагаться на каждое его слово» (359; 69-71). А Вера Николаевна Фигнер так оценивала место Кропоткина в европейском общественном движении: «В области того, что составляет общественное мнение, он равнялся Герцену, а в области влияния на рабочие массы – Бакунину... Кропоткин... сочетал в себе те элементы ума, чувства и личного характера, которые вызывали глубокое почтение в верхах общества, во всех культурных слоях его; и вместе с тем внушали энтузиазм в рабочих массах» (385;283).

К этому следует прибавить, что принципиальность, кристальную честность и ригоризм Кропоткин сочетал с широтой взглядов и терпимостью, позволяющей ему находить взаимопонимание и с сектантами-духоборами, и с британскими профессорами, и с простыми рабочими-анархистами. Не случайно именно Кропоткин, наряду с Германом Лопатиным и Верой Фигнер, был приглашен партией социалистов-революционеров в качестве третейского судьи по «делу Азефа» (хотя взгляды Кропоткина были далеки от эсеровских).

Современный автор А.Аникин, говоря об анархической проповеди князя-бунтаря, констатирует: «Сила ее в мощной нравственной притягательности, поистине равноапостольного соответствия собственной личности собственным идеям» (13; 24). (Но, как мы покажем ниже, в этом же и определенная теоретическая слабость, ограниченность Кропоткина).

Петр Алексеевич Кропоткин – не только выдающийся революционер, первоклассный писатель, великий гуманист и талантливый публицист; он также является ученым-энциклопедистом. Им написаны специальные исследования по проблемам географии и геологии (созданы оригинальные учения о

ледниковом периоде, высыхании Евразии, о строении азиатского материка), биологии (особенно велик его вклад в эволюционную теорию), социологии, политической экономии, педагогике, истории, этике и даже литературоведению. Перечислим главные его сочинения (помимо специальных работ по естественным наукам): мемуары «Записки революционера», литературоведческая работа «Идеалы и действительность в русской литературе», работы по вопросам тюремной системы и правительственных репрессий: «В русских и французских тюрьмах», «Террор в России», «Узаконенная месть, именуемая правосудием», работы, посвященные критике существующего строя и изложению анархической программы: «Речи бунтовщика», «Век ожидания», «Хлеб и Воля», «Поля, фабрики и мастерские» (в первой из этих работ дается критика современного общества, во второй – обосновывается теория революции, а в последних двух работах наиболее развернуто изложены социально-экономические взгляды Кропоткина); наконец, собственно социологические и философские сочинения: «Взаимная помощь среди животных и людей», «Анархизм», «Анархия, ее философия, ее идеал», «Современная наука и анархия», «Этика». Особо следует упомянуть о книге Кропоткина «Великая Французская революция», представляющей собой первый масштабный опыт создания не «парламентской» и «партийной», но *народной* истории Великой Революции: в центре рассмотрения Кропоткина – не вожди и декреты, но народное творчество, низовая инициатива: крестьянские выступления и деятельность городских секций.

Всего Кропоткиным написано свыше двух тысяч работ, причем отдельные лаконичные статьи, сочетавшие яркость и популярность с научностью, постепенно накапливались, систематизировались и составляли брошюры и книги (пожалуй, исключениями были «Записки революционера» и «Великая Французская революция», которые сразу писались, как книги и не представляли собой сборников статей).

Переходя к рассмотрению идейных источников мировоззрения Кропоткина, отметим, что сам Петр Алексеевич недвусмысленно подчеркивал: «Корни анархизма – в естественнонаучной философии восемнадцатого века» (182; 359). Используя в своих работах огромный материал, позаимствованный из различных конкретных наук, Кропоткин ориентировался на традиции Просвещения и позитивизма; наиболее значимыми для него мыслителями были Огюст Конт, Герберт Спенсер, Чарлз Дарвин, Марк Гюйо и представители «географической школы» (А.Гумбольдт, Т.Бокль, К.Риттер, К.Бэр, Э.Реклю и др.). Его привлекали у них и идея синтеза естественных и гуманитарных наук, и сочетание эмпиризма с «индуктивным» рационалистическим методом, и их натурализм. При этом по многим принципиальным вопросам Кропоткин не только развивал, но и оспаривал позицию Конта, Спенсера или Дарвина, упрекая первого из них в компромиссах с религией, второго – в непоследовательности при отрицании государства, а третьего в преувеличении фактора борьбы в животном мире.¹⁰³

Основными теоретическими оппонентами, с которыми полемизировал в своих работах Кропоткин, были, во-первых, теологи и «метафизики» (к которым он относил всех представителей немецкой классической философии, которую представлял себе довольно поверхностно¹⁰⁴), во-вторых, политэкономы-мальтузианцы и ученые социал-дарвинисты (прежде всего, ученик и продолжатель Дарвина Томас Гексли), в-третьих, поборники крайнего индивидуализма – Ницше и Штирнер, в-четвертых, социалисты-государственники (бланкисты и марксисты).

¹⁰³ Подробнее об отношении Кропоткина к дарвинизму и к «географической школе» см. в работах Д.Тодеса и В.Ф.Пустарнакова (362 и 325).

¹⁰⁴ Так, диалектику Гегеля Кропоткин именовал «средневековой схоластикой», противопоставляя ей «подлинно научный» «индуктивно-дедуктивный метод» (см. 182; 283). Еще более упрощенно и искаженно он представлял себе философию Канта.

Кропоткин не был «чисто академическим ученым»: как бы не стремился он отождествить свои выводы с заключениями новейшей науки, он всегда оставался «тенденциозным» публицистом, революционером. Поэтому, как справедливо указывал В.Ф.Пустарнаков, «с самого начала он не пошел по пути сциентизма и объективизма; с первых шагов своего самостоятельного мышления молодой Петр Кропоткин пытается согласовать свои личные ценностные (политические, религиозные, этические, эстетические в первую очередь) ориентации и объективные, научно-познавательные принципы» (325; 52). Для Кропоткина характерно «несциентистское, ценностное, поэтическое, этико-эстетическое восприятие природы. И именно такая ценностная установка окрасила навсегда и натурфилософские и естественнонаучные взгляды П.А.Кропоткина» (325; 54). Тем более, это относится к общественным и этическим воззрениям русского анархиста. Например, если первоначально в своей работе «Нравственные начала анархизма» Кропоткин еще рассуждает объективистски, как отстраненный ученый, доказывая «животное» происхождение морали, то затем он отбрасывает в сторону всю позитивистскую «бухгалтерию» и начинает страстно проповедовать альтруистическую мораль борьбы и жертвенности. Можно привести немало подобных примеров определенной двойственности кропоткинского мировоззрения, декларировавшего исключительную «научность», «объективность» и «рациональность», но неявно предполагавшего изначальную ценностную этико-эстетическую заданность.

Теперь попытаемся понять, – каково было отношение Кропоткина к предшествующим классикам анархической мысли и каково его собственное место в истории анархизма? К идеям Макса Штирнера у Кропоткина было довольно прохладное и даже негативное отношение; впрочем, он склонен был интерпретировать философию Штирнера в ницшеанском духе. Напротив, к Вильяму Годвину и Пьеру Жозефу Прудону Кропоткин относился с горячей

симпатией, называл Прудона «отцом анархии» и особенно ценил его этические идеи и критику государственного социализма. Он прямо заявляет себя сторонником «анархических идей, сформулированных Годвином и Прудонам и развитых их продолжателями» (182; 242).

Интересно и важно то, что имя Бакунина Кропоткин нечасто упоминает в своих работах. Безусловно, он относился к Михаилу Александровичу с огромным уважением – но, скорее, как к революционеру-практику, нежели как к мыслителю и философу. Слишком уж многое разделяло двух великих русских анархистов. Бакунин, помимо позитивизма, опирается в своих построениях на гегельянство и «философию жизни», Кропоткин – на позитивизм; Бакунин использует диалектический метод, Кропоткин – «индуктивный»; Бакунин в большей степени был практическим вождем анархического движения, а Кропоткин – скорее, признанным и авторитетным «классиком» и «кабинетным теоретиком», чем лидером; Бакунин в своих работах делает акцент на разрушении всего, подавляющего личность, Кропоткин же, напротив, – мыслит в целом созидательно-конструктивно; Бакунин подчеркивает классовые противоречия в обществе, Кропоткин – общечеловеческое (и даже общеживотное) начало; для Бакунина человек является преодолением и отрицанием мира природы, для Кропоткина – его органической частью... Таковы лишь некоторые существенные различия между личностями и воззрениями Бакунина и Кропоткина (неплохой сравнительный анализ их – см. в специальной статье С.Ф.Ударцева – 375).

Разумеется, вышесказанное не означает, что взгляды Кропоткина во всем диаметрально противоположны бакунинским. Выводы мыслителей во многом сходны, хотя теоретический фундамент весьма различен. Многие бакунинские положения и прежде всего: критику государства, религии, права, собственности, обоснование федерализма, децентрализации, социальной революции, философского материализма Кропоткин вполне принял и включил в

свое учение. Хотя и тут различны акценты: так «антитеологизм» Бакунина не играет во взглядах Кропоткина столь же важной роли и, напротив, философия природы выходит на передний план и тесно увязывается с обоснованием анархизма. Вообще, по замечанию Н.А.Бердяева, анархизм Кропоткина, по сравнению с бакунинским – «менее крайний, более идиллический, он обосновывается натуралистически и предполагает очень оптимистический взгляд на природу и на человека» (33;175).

Став, после смерти Бакунина, признанным теоретиком международного анархизма, Кропоткин вольно или невольно способствовал забвению теоретического наследия Бакунина: к началу XX века кропоткинские идеи почти безраздельно господствовали в анархическом движении Европы. На смену бакунинскому «коллективизму» пришел кропоткинский «коммунизм».

Кропоткин предпринял грандиозную и единственную в своем роде по масштабам и основательности попытку обосновать анархизм не как лишь программу действий общественного движения (хотя и позитивную программу он всесторонне разрабатывал), но как развернутое мировоззрение, основанное на научно-позитивистском фундаменте, как универсальную теорию: от естественных наук до социологии и этики.

Как Кропоткин формулировал философские основания анархизма? Он писал: «Анархия есть мирозерцание, основанное на *механическом* понимании явлений, охватывающее всю природу, включая сюда и жизнь человеческих обществ. Ее метод исследования – метод естественных наук; этим методом должно быть проверено каждое научное положение. Ее тенденция – основать синтетическую философию, т.е. философию, которая охватывала бы все явления природы, включая сюда жизнь человеческих обществ и их экономические, политические и нравственные вопросы... (182; 280). Таким образом, растворяя общественное в природном, психологию – в физиологии, этику – в инстинктах, человека – в животном мире,

Кропоткин предпринял попытку разработки цельного позитивного и конструктивного анархического учения, попытался создать, так сказать, «научный анархизм», подведя под анархическую программу основательную теоретическую базу, дав анализ существующего общества и прогноз его развития.

Во многих своих работах Кропоткин недвусмысленно повторяет – в чем он видит своеобразие своего понимания анархизма и значение проделанной им теоретической работы. Так, в своей работе «Анархизм», говоря о себе в третьем лице и оценивая общее значение своей деятельности, Кропоткин писал: «автор данных строк в течение многих лет старался развить следующие идеи: показать тесную, логическую связь, которая существует между современной философией естественных наук и анархизмом; поставить анархизм на научную основу, путем изучения тенденций, проявляющихся в современном обществе и указать их дальнейшее развитие; выработать основы анархической этики. Что касается основы самого анархизма, то цель Кропоткина – доказать, что... анархический коммунизм есть единственная форма коммунизма, которая имеет какой-нибудь шанс быть принятой цивилизованными обществами; коммунизм и анархия, следовательно, два термина эволюции, которые дополняют друг друга, один делает другой возможным и приемлемым» (165; 21).

Итак: изложить анархизм в виде цельного мировоззрения, серьезной науки и практической программы, вывести анархическое миросозерцание из рассмотрения жизни Природы и Народа, из анализа современности, обнаружить анархические тенденции в народных движениях различных эпох и ростки анархии и коммунизма в современном мире, подвести под анархизм естественнонаучную базу, включив его в современную научную картину мира, разработать законченную систему анархизма и дать его позитивную программу, указать на принципы анархической этики и обосновать неразрывное тождество анархии и коммунизма (ибо, по

Кропоткину, анархия без коммунизма – произвол эгоистических индивидов, а коммунизм без анархии – чудовищный деспотизм) – такова была грандиозная задача, которую на протяжении почти полувека решал в своих бесчисленных сочинениях и выступлениях великий русский анархист. И если философское основание его анархизма оказалось неглубоким и противоречивым, а многие прогнозы не оправдались, если, наконец, попытка уложить анархическое мировоззрение в прокрустово ложе чересчур позитивной и конструктивной (к тому же строго «научной» и «механической») системы не увенчалась успехом, то, тем не менее, на своем пути Кропоткин достиг многих положительных результатов – обновив анархическую теорию и модернизировав ее, приспособив к новым социальным реалиям, высказав немало глубоких критических суждений о современном обществе и гуманистических пожеланий об обществе будущего. И все же, как мы покажем ниже, гуманистическое здание кропоткинско-анархизма оказалось дворцом на песке, а его попытка сделать шаг вперед по сравнению с Бакуниным (трактовавшим анархизм менее систематически, в большей мере интуитивно, критически и «апофатически»), на деле обернулась шагом назад.

Прежде чем переходить к характеристике основных черт кропоткинско-анархического мировоззрения, упомянем об особенностях его писательской манеры (см. об этом подробнее в статьях А.В.Гордона и В.Ф.Пустарнакова – 96 и 325). Петр Алексеевич Кропоткин писал много, легко, ясно, выразительно, находя яркие формулировки и удачно сочетая в своих работах научность и публицистичность, критический пафос и конструктивные (порой, детальные) построения, глобальные обобщения и конкретный анализ (с цифрами, фактами, множеством примеров). В своих работах Кропоткин попытался радикально пересмотреть основы и задачи целого ряда наук: по-новому трактовал происхождение и сущность этики, смысл эволюционного учения, задачи политической экономии.

Замечательный литературный талант, огромная эрудиция, цельность и конструктивность мышления, умелая полемика с оппонентами, многократное повторение и разъяснение самых важных положений, характерные для творчества Кропоткина, привлекали к его анархическому учению сотни и тысячи сторонников.

Рассматривая специфику Кропоткина, как теоретика, А.В.Гордон справедливо отмечал: «При всей конструктивности кропоткинское мышление резко критический настрой мысли приводил к тому, что опровергаемые догматические положения уступали место альтернативным в не менее жестких формулировках: борьба за существование как основа изменений в животном мире – взаимопомощь; классовая борьба как движущая сила человеческой истории – общественная ассоциация; гегемония государства в обществе и развитии – безгосударственность. Тем не менее важна и как правило остается актуальной именно альтернативность, ибо Кропоткин безошибочно указывал на недооцененную тенденцию, на остающуюся в тени сторону общей картины процесса или явления. Акцентируя их значение, он мог впадать в противоположную крайность... Жесткие формулировки нередко соседствовали с альтернативными положениями. Они не всегда полностью осознавались и обычно не подлежали систематизации, но стойко противостояли превращению у Кропоткина анархистской доктрины в самостоятельную и закостеневшую систему» (96; 12-14). И в самом деле, если, как публицист, революционер, человек с четкими этическими, эстетическими и аксиологическими установками, Кропоткин создавал в целом одностороннее и тенденциозное учение (во многом не различая полутонов в «черно-белом мире» и неосознанно подбирая лишь нужные для обоснования данной теории факты и примеры), то, как добросовестный ученый, он все время делал «оговорки». Так Кропоткин верит в постижимость законов природы и стремится построить анархизм как науку – и оговаривается, что жизнь все же богаче теории, а законы есть в

сущности лишь «приближения». Он постулирует творческую и благую роль масс в историческом процессе – но делает оговорку о ведущей роли «революционного меньшинства» в начале революционного процесса. Он утверждает «общительность» и «взаимную помощь» в качестве доминанты природного и социального прогресса – и оговаривается, что «самоутверждение личности» тоже является важным фактором. Он детально разрабатывает позитивную программу действий анархистов в ходе социальной революции – и оговаривается, что реальная борьба не допускает такого детального планирования. Наконец, он провозглашает коммунизм в качестве желательной формы будущего вольного общества, тождественной с анархией – и оговаривается, что, впрочем, коммунизм может также привести к деспотизму и порабощению личности.

Таким образом, все учение Кропоткина представляет собой сочетание односторонностей и – оговорок (не уравнивающих эти односторонности, но дающих ключ к самокритике учения), сочетание ангажированной тенденциозности – и попыток соблюсти строгую научную добросовестность. На наш взгляд, попытка построить анархизм на философском основании позитивизма, как «строгую науку», посредством «индуктивного метода естественных наук» и «механического» обоснования анархического мировоззрения, не могла избежать противоречий и увенчаться успехом.

Обратимся теперь к наиболее существенным моментам кропоткинского мировоззрения. Важнейший и наиболее поразительный из них, обусловивший и сильные, и слабые стороны в учении Кропоткина – это его особенное восприятие мира природы и человека. Анархист И.Гроссман-Рощин очень точно подметил это, когда писал о Кропоткине: «подобно Пушкину, он не то, что верит, а *уверен* в победе гармонических начал массового творчества. Больше, он чует и сейчас уже эти мощные аккорды гармонического миростроительства, носителями которого являются блузники, –

каменщик, пахарь, литейщик...» Ему дано «чувствовать и утверждать мировую историю, как нарастающую гамму радости и свободы... Вот это умение, чувствовать мир и историю не как провал, а как развертывающийся свиток свободы, как переход от менее счастливого к более счастливому, – одухотворило и окрылило борьбу... У Кропоткина дух разрушения *всецело* и *всемерно* подчинен духу творчества, духу созидания» (104; 27-29). А близко знавший Кропоткина Н.К.Лебедев называет его ««эллинском» эпохи расцвета древней Греции, так как в его мировоззрении именно было много светлых и оптимистических черт, присущих эллинскому гению» (192; 6). Это эллинское, языческое «апполлоновское» начало: гармоничное, светлое и восторженно-любовное, но вместе с тем действенное отношение к природе и к человеку – определило как мировоззрение Кропоткина в целом, так и его отношение к проблеме личности.

Для взглядов Кропоткина, возросшего на идеях Просвещения и позитивизма, характерны прежде всего материализм, натурализм, отрицание всяческой «метафизики и теологии», механицизм и редукционизм, рационализм, явный этический акцент при рассмотрении научных вопросов и стремление к созданию универсальной синтетической науки. Будучи в первую очередь ученым и социологом, Кропоткин был философом в очень небольшой степени, и в философском отношении малооригинален. Из собственно философских вопросов Кропоткина интересовали, во-первых, социологические и историософские, во-вторых, проблемы методологии и философии науки и, в-третьих, вопросы этики.

Центральный мотив учения Кропоткина – тема синтеза науки и жизни, социологии и революционного движения, интеграция физики, географии, биологии, социологии и этики, попытка сделать науку реальной общественной силой и объяснить все явления человеческого мира законами природы. По словам Н.М.Пирумовой: «Ощущение гармонии и единства мира, синтетический анализ

различных форм жизни были ему присущи органически» (293; 114).

Центральными положениями кропоткинской философии науки являются: идея познаваемости природы, ее неиерархичности и эволюции, тождества природного и человеческого, идея синтеза всех наук и индуктивно-дедуктивного метода, как основного инструмента познания, идея о законе как «приближении» к реальности, а не жесткой аксиоме. Очевидно, что стремясь вывести социальный идеал из природы, Кропоткин отчасти «социологизирует» природу и рассматривает ее через социологическую призму.

Вся философия современной науки интерпретируется Кропоткиным как переход от иерархичности, централизма и изучения крупных сил и явлений – к децентрализации, «федерации явлений», рассмотрению бесконечно малых сил, взаимодействующих друг с другом. Кропоткин безусловно отрицал наличие «предустановленной гармонии», Бога и всего сверхъестественного, сверхнатуралистического. Философия науки и природы у Кропоткина полемически заострена против метафизиков, теологов, социал-дарвинистов и государственников. Он постоянно проводит аналогии между человеком и животным, между природой и обществом (так, говоря о нарушении равновесия и поисках новых форм, Петр Алексеевич сравнивает извержение вулкана с социальной революцией и т.д.). Кропоткин пишет в работе «Анархия, ее философия, ее идеал»: «Вся вселенная принимает, при этом новом мирозерцании, иной вид. Представление о силе, управляющей миром, о предустановленном законе и предустановленной гармонии исчезает, уступая место той гармонии... которая есть ничто иное, как равнодействующая движений бесчисленных скоплений вещества,двигающихся независимо одно от другого и взаимно поддерживающих друг друга в равновесии» (167; 7-8). «Анархизм является, таким образом, одной из составных частей нового мирозерцания, и вот почему анархист имеет так много точек соприкосновения с величайшими мыслителями и поэтами нашего

времени» (167; 15).

Наряду с новой картиной мира и концепцией науки, исключаящими власть, иерархию, центр и предполагающими взаимодействие и координацию сил и явлений, другим важным философским и естественнонаучным положением Кропоткина, призванным обосновать его анархическое мировоззрение, был знаменитый биосоциологический закон взаимопомощи как важнейшего фактора эволюции. Этой проблеме посвящена одна из главных работ Кропоткина – «Взаимная помощь среди животных и людей, как двигатель прогресса», в которой анархист на основании огромного материала, позаимствованного из животного мира, первобытного, средневекового и современного общества, стремится доказать, что дарвиновское положение о «борьбе за существование» следует понимать как борьбу *между* видами и взаимопомощь *внутри* видов. Взаимная помощь и солидарность, по мнению Кропоткина, является главным фактором прогресса, средством к выживанию видов и инстинктивной основой человеческой нравственности. Свое учение о взаимопомощи, синтезирующее воедино биологическое и социальное, сочетающее научные и ценностные элементы, Кропоткин противопоставил как социал-дарвинистским идеям о борьбе среди животных и людей, как преобладающей тенденции, так и марксистскому учению о решающей роли классовой борьбы в социальной жизни и соответствующим мальтузианским политико-экономическим концепциям. При этом, отчасти продолжая, отчасти «поправляя» Дарвина, Кропоткин трактует взаимопомощь не только как альтернативу борьбе, но и как вид борьбы – но не между индивидами, а между видами.

По мнению Кропоткина, тот вид, который способен организовать свою жизнь на максимально солидарных началах – более приспособлен для выживания и развития, а эволюция прямо пропорциональна уровню организованности данного вида на

принципах взаимной помощи, причем этот закон распространяется Кропоткиным на все этапы развития животного мира и истории человечества. По мнению А.В.Гордона, у Кропоткина «категория «взаимопомощи» имеет не только онтологический, но и аксиологический, ценностный статус» (96; 21).

Приведем высказывание Кропоткина, в котором он резюмирует свой биосоциологический закон взаимной помощи: «Хотя между различными видами, и в особенности между различными классами животных, ведется в чрезвычайно обширных размерах борьба и истребление, – в то же самое время, в таких же, или даже в еще больших размерах, наблюдается взаимная поддержка, взаимная помощь и взаимная защита среди животных, принадлежащих к одному и тому же сообществу. Общественность является таким же законом природы, как и взаимная борьба... Более того, как фактор эволюции, т.е. как условие развития вообще – она, по всей вероятности, имеет гораздо большее значение, чем взаимная борьба, потому что способствует развитию таких привычек и свойств, которые обеспечивают поддержание и дальнейшее развитие вида, при наибольшем благосостоянии и наслаждении жизнью для каждой отдельной особи, и в то же время, при наименьшей бесполезной растрате его энергии, сил» (170; 17-18).

Опираясь на изложенные основополагающие положения, и продолжая работу по теоретическому обоснованию анархизма, Кропоткин создает свою историософскую концепцию, также сочетающую в себе претензию на «научность» (огромное количество фактов и примеров) с явной тенденциозностью и односторонностью. Основные элементы историософского учения Кропоткина: теория многофакторности (при этом различные факторы, влияющие на общественный процесс, признаются равноценными), сочетание циклизма с наличием прогресса, отрицание важной роли «героев» и утверждение решающей роли народных масс в истории, идеализация «народного начала» и демонизация начала «государственного».

Кропоткин убежден в том, что прогресс неизбежен, что жизнь создает новые формы общежития и новые тенденции, и нужно лишь уметь обнаружить их. На наш взгляд, если оптимизм и прогрессизм Кропоткина во многом были необоснованными и привели к краху многие его теоретические положения и прогнозы, то в самой его историософской концепции присутствует определенное противоречие между принципиальным циклизмом, отрицанием качественных скачков (что неизбежно вело к редукционизму на всех уровнях кропоткинского учения) и – верой в «конечный идеал» и в наличие прогресса в истории и природе.

Свое понимание истории Кропоткин выражает в следующих словах: «через всю историю нашей цивилизации проходят два течения, две враждебные традиции: римская и народная, императорская и федералистская, традиция власти и традиция свободы. И теперь, накануне великой социальной революции, эти две традиции опять стоят лицом к лицу» (182; 452). То в Египте, то в Азии, то в греко-римском мире, то в Западной Европе цивилизация проделывала один и тот же цикл: «И каждый раз развитие начиналось с первобытного племени; затем оно переходило к сельской общине; затем наступал период вольных городов и наконец период государства, во время которого развитие продолжалось некоторое время, но затем вскоре замирало» (182; 452).

Кропоткин предсказывает скорое крушение современной ему европейской цивилизации, но воспринимает это крушение не в трагическом и пессимистическом духе (как Достоевский, Ницше или Шпенглер), а как прелюдию к переходу от буржуазно-бюрократического индустриального общества к вольному анархическому коммунизму. Народные массы, склонные к взаимной помощи, творят горизонтальные учреждения, основанные на координации и согласовании интересов: род, обычное право, средневековый город, гильдию ¹⁰⁵, а государство – демоническим

¹⁰⁵ Отчасти ощущая противоречивость своих историософских взглядов и желая углубить и скорректировать

образом возникающее, точно «бог из машины», душит, разрушает и уничтожает эти учреждения, приводит к их окостенению, централизации и иерархизации. Историческое учение Кропоткина в целом отличалось определенным «черно-белым» схематизмом и безусловным историческим оптимизмом.

Отметив две основные тенденции в историческом процессе: первую (со знаком «плюс») – народную, самоуправленческую, федералистскую тенденцию и вторую (со знаком «минус») – государственническую, централистскую, имперскую, Кропоткин констатирует: «Очевидно, что анархизм представляет собой первое из этих двух течений – то есть творческую созидательную силу самого народа, вырабатывавшего учреждения обычного права, чтобы лучше защищаться от желающего господствовать над ним меньшинства» (182; 246). Таким образом, в учении Кропоткина анархизм предстает не просто как тенденция в истории мысли, не просто, как часть современной картины мира, но, фактически, как тенденция самой природной и общественной жизни – к самоорганизации и гармонии на началах свободы и неиерархической координации.

Важным элементом историческое учение Кропоткина и объектом детального рассмотрения русского анархиста была проблема социальной революции. В своих рассуждениях о революции Кропоткин основывался на подробном изучении опыта Парижской Коммуны, революции 1848 года и, особенно, Великой Французской революции. И, без сомнения, кропоткинское учение о революции было одним из наиболее бесспорных достижений русского анархиста.

По Кропоткину, революция есть неизбежный элемент эволюции,

свою позицию, Кропоткин указывал, что созданные ранее народным творчеством формы общегития и союзы (полисы, гильдия, коммуна и пр.) – были «неполными» и непоследовательными в проведении принципа взаимной помощи: впадали в клановый, классовый, национальный эгоизм, подвергались застою и окостенению, изолировались, разлагались изнутри и в итоге оказывались легкой добычей наступающего государства. Так, античные полисы господствовали над рабами, средневековые города – над деревенской округой и раскалывались изнутри борьбой между мастерами и подмастерьями. Все эти недостатки, по Кропоткину, надо преодолеть в будущем анархическом обществе, которое распространит принцип взаимопомощи на все человечество.

причем их диалектика осуществляется следующим образом: революция выдвигает новые цели, ценности и перспективы, мучительно ломает старое и на долгий промежуток времени вперед задает вектор для эволюционного развития, которое, в свою очередь, будет неторопливо готовить новую революцию. Говоря о соотношении эволюции и революции, Кропоткин писал: «Революции являются лишь существенной частью эволюции: никакая эволюция в природе не происходит без катастроф, без потрясений. За периодами медленного изменения следуют неизбежно периоды внезапных ускоренных перемен» (168; 49-50). «Всякая *реформа* – всегда компромисс с прошлым; она всегда довольствуется большим или меньшим его изменением; между тем, как *революция* порождает руководящую идею для будущего» (168; 15). Революция – это «тайфун», стихия, которую подготавливают тысячи людей, и которой невозможно управлять и руководить, когда она началась (поэтому никакая партия не может претендовать на роль «руководителя революции»).

По Кропоткину, массами в революции движет надежда; революции есть прежде всего, созидание, переворот во всех сферах жизни, интенсивное строительство нового: «Главное, что требуется для успеха всякой революции – это *революционность мысли* : способность выступить на новые пути жизни, способность изобрести новые формы борьбы и суметь понять те неясные указания на новый строй, которые дает народная жизнь. Всякая революция есть эпоха прогресса, в человечестве, и прогресс обуславливается, прежде всего, созидательным творчеством» (168; 162). Поэтому-то так важно еще до революции распространить новые идеи, сформировать революционное сознание и революционного субъекта (им, по Кропоткину, не может быть какая-то одна партия или класс, но лишь весь трудовой народ в целом). Зрелость, смелость мысли, новаторство, наличие революционной идеи – важнейшие элементы

подготовительной работы в революционном процессе. Всем предыдущим революциям фатально не хватало именно смелости мысли: все они ориентировались на прошлое, а не созидали будущее – поэтому, в то время, как народ разрушал старое, буржуазия созидала новое и, разумеется, делала это в своих интересах: «Якобинская традиция давит на нас так же, как монархическая традиция подавляла и держала в плену французских якобинцев 1793 года» (168; 58).

Революция, по Кропоткину, – это самоорганизация населения, вооружение народа, разрушение государства, экспроприация собственности, развитие местного и производственного самоуправления. А все это невозможно без местной инициативы, которая исключает оглядку «наверх», передачу монополии на принятие решений «центру». Индивидуальная инициатива – душа революции. Необходимо перерастание революции в мировую, необходима именно *социальная* революция (чисто политические требования Кропоткин оценивал не очень высоко), необходим союз рабочих и крестьян, необходимо, наконец, немедленно дать трудящимся жилье, продукты, одежду, чтобы они сразу ощутили смысл и значение наступившей революции для себя лично. Делая акцент на созидание в революционном процессе, на важность революционной идеи и творчества масс, Кропоткин негативно относится как к идее «революционного правительства», «революционной диктатуры», так и к связанному с ними систематическому псевдореволюционному террору. Он допускает стихийную народную месть своим поработителям и угнетателям, но считает, что институционализация террора предвещает наступление диктатуры нового правящего класса, душит индивидуальную инициативу и приводит к борьбе за власть между революционерами. Кропоткин пишет: «Народный террор, это – террор отчаяния и ответ на все угнетение и презрение правящих классов.

Но совсем другой характер носит террор, который возводится в

«государственный принцип» и диктуется не чувством народной мести и отчаяния, а холодным рассудком во имя революционной идеи. Вот этого рода террор и дорог для якобинцев всех революций... Печально было бы будущее революции, если бы она не имела других средств, чтобы обеспечить свое торжество, кроме террора... Будучи оружием правителей, террор служит прежде всего главам правящего класса; он prepares почву для того, чтобы наименее добросовестный из них добился власти... Робеспьер привел к Наполеону» (168; 61, 65, 67). Эти свои теоретические положения Кропоткин впоследствии подтвердил, наблюдая трагический опыт Великой Российской Революции, узурпированной большевистской диктатурой.

Поскольку всякое правительство, всякая диктатура и всякая полиция, как бы она ни называла себя, есть синоним рабства, несвободы, подавления личной инициативы, то Кропоткин логично пришел к отрицанию идеи «революционного правительства», показав несовместимость этих двух понятий: «Революция есть синоним «беспорядка», переворота, низвержения в несколько дней вековых учреждений, ломки, и притом насильственной, установленных форм собственности, уничтожения каст, быстрой перемены в общепринятых взглядах на нравственность, или вернее на лицемерие, замещающее нравственность – словом, *синоним освобождения личности и непосредственной ее деятельности* (подчеркнуто нами – П.Р.). Революция есть нечто, прямо противоположное самой идее правительства, – отрицание его, потому что правительство есть поддержание «установленного порядка», консерватизм: т.е. стремление к сохранению существующих учреждений, безусловно враждебное личному почину и личной деятельности» (181; 244). Поэтому: «Пора, давно пора покинуть иллюзию *революционного* правительства, за которую пришлось столько раз и каждый раз так дорого расплачиваться! Пора сказать себе раз навсегда и признать за безусловно верное правило, за аксиому, что *никакое правительство не может быть революционным!*» (181; 260-261).

Как Кропоткин формулировал свою анархо-коммунистическую программу? Упомянем лишь самые основные ее моменты. Кропоткин переворачивает традиционное понимание как целей и форм производства, так и задач политической экономии: «...в политической экономии следует, прежде всего, изучать главу о *потреблении* ... в революции первым делом ее будет перестройка потребления таким образом, чтобы жилища, пища и одежда были обеспечены для всех» (182; 360, см. также 180; 6 и 182; 188). Кропоткин в социологии и политической экономии выдвинул на передний план не государство, а личность и федеративный союз общин, объявил целью производства не прибыль, а удовлетворение потребностей человека, противопоставил идеям концентрации производства и разделения труда – задачи децентрализации производства и интеграции труда. Причем все эти смелые нововведения вовсе не были чистым прожектерством, но обосновывались Кропоткиным прежде всего тенденциями современной социальной жизни. Свой коммунистический принцип распределения по потребностям Кропоткин обосновывал общественным характером современного производства (и вытекающей из него не возможностью определить и измерить личный вклад каждого работника) и растущим, благодаря успехам науки и техники, изобилием произведенных продуктов. Общественному характеру производства, по Кропоткину, должны соответствовать и общественный характер распределения и потребления, необходимость преодолеть «анархию производства» и исходить не из погони за прибылью, а из потребностей реальных людей. Нынешнее состояние экономики, по мнению Кропоткина, заставляет «взять общество как нечто, производящее богатства, без возможности определить ту часть, которая возвращается к каждому в производстве. Нужно организовать коммунистическое общество, – не для рассмотрения абсолютной справедливости, но потому, что стало невозможно определить участие индивидуума в том, что уже не является больше индивидуальной работой» (168; 78).

Более того, Кропоткин находит ростки коммунизма и анархии уже в современном обществе: множество союзов и организаций, основанных (хотя бы отчасти) на негосударственных и небуржуазных принципах. Это и научные общества, библиотеки, кооперативные и муниципальные учреждения, страховые союзы, артели, коммунальные службы, благодаря которым «за известную плату по столько-то в год, вы имеете право удовлетворять такой-то разряд ваших потребностей – за исключением, конечно, роскоши в этих потребностях» (168; 111). Разумеется, все это еще не вполне анархические и коммунистические начинания, но, по Кропоткину, – вполне определенные проявления тенденции в данном направлении.

Обосновав необходимость перехода к анархическому коммунизму и указав на соответствующую тенденцию в современном обществе, Кропоткин разворачивает и детализирует (вопреки всем собственным оговоркам о невозможности планировать будущее) подробную программу действий. Основные приоритеты в экономической сфере: абсолютный примат потребления над производством, интеграция физического и умственного труда (и соответствующее «интегральное образование»), «довольство для всех» (распределение по потребностям), совместная обработка земли городскими и сельскими жителями, обобществление и плановость производства, прямой обмен между городом и деревней, децентрализация и разукрупнение промышленности, преодоление уродливого деления народов на промышленные и аграрные при максимальном самообеспечении областей. По мнению Кропоткина, все это поможет сделать труд творческим, приятным и сократить его до пяти часов в день, предоставив людям обширный досуг для развития своей личности. Хотя в изложенной программе немало утопического и прожектерского, но, как нетрудно заметить, в ней содержится и много плодотворных и интересных мыслей.

Кропоткин так формулировал сущность предложенных им мероприятий: «До сих пор политическая экономия знала только

разделение труда ; мы же настаиваем на его *объединении* : на том, что идеалом общества (т.е. тем, к чему оно уже стремится) – является такое общество, где каждый трудится физически и умственно; где способный к труду человек работает в поле и в мастерской; где каждая нация и каждая область, располагая разнообразием природных сил, сама производит и потребляет большую часть своих продуктов земледелия и промышленности» (180; 13-14). Понятно, что столь радикальные мероприятия могли быть проведены лишь в сочетании с изменением всего общества, с заменой государственно-эксплуататорского строя строем вольных общин, основанным на солидарности и взаимопомощи.

Завершая беглый обзор взглядов П.А.Кропоткина отметим что, при всей их цельности и постоянстве, русский анархист проделал определенную эволюцию: от большего радикализма и революционности (в 80-90 годы XIX века) – к большей «эволюционности», умеренности, возрастающему интересу к этическим вопросам и акценту на конструктивное созидание (в начале XX века). По этому поводу кадет П.И.Новгородцев с удовлетворением отмечал: «самый славный из ветеранов анархизма наш соотечественник Кропоткин, в своих последних произведениях переносит центр тяжести с революции общественного устройства на эволюцию самого общества, на воспитание людей в духе творческой и сознательной инициативы» (267; 618).

Личность в учении Петра Кропоткина

Общепринято вежливо упоминать о гуманизме Петра Алексеевича Кропоткина, но очень редко предпринимались серьезные попытки разобраться, что это за гуманизм, каковы его философские, мировоззренческие основы, внутренняя логика и каковы выводы. Попытаемся разобраться в этом вопросе.

1. Природа и Личность.

В постановке вопроса о месте человеческой личности в природе, Кропоткин, по крайней мере, в двух отношениях сделал большой шаг назад по сравнению с М.А.Бакуниным. Во-первых, в своей методологии он опирается на «естественно-научный индуктивно-дедуктивный метод», не понимая и не признавая диалектики Гегеля (на которой основывался Бакунин). Во-вторых, хотя оба мыслителя исходят из констатации животной природы человека, но, по Бакунину, человек должен преодолеть это животное, природное начало и, бунтуя, вочеловечиться, создать специфически личностную реальность, обретая себя в борьбе за создание своего надприродного мира. По Бакунину, в мире животном господствует борьба, а в мире людей (который еще должен быть сотворен) – солидарность. У Кропоткина же все обстоит прямо противоположным образом. Человек – часть животного мира, в котором господствует солидарность и взаимопомощь, в котором существует общество, мораль и искусство.

Кропоткин не признает наличия двух царств: царства Природы и царства Свободы (по Канту), для него есть одно единственное – природное царство. Все специфически человеческое и личностное редуционистски сводится им к биологическому и механическому, а все природное и животное, напротив, одухотворяется, социологизируется и антропоморфизируется. Учение Кропоткина есть своего рода «социал-дарвинизм наоборот», при котором, по словам А.Д.Ковалева, «прогресс нравственности стал социальным эквивалентом процесса естественного отбора, «научно» доказывающего, что мораль не только желательна, но и необходима» (150; 76). Разница лишь в том, что, в то время как Т.Гексли и другие социал-дарвинисты постулируют борьбу и конкуренцию как нерушимый закон и для природы и для общества, Кропоткин,

напротив, утверждает, что и в природе и в обществе господствуют солидарность и взаимопомощь. Если социал-дарвинисты уверяют, что природа «безнравственна», то Кропоткин заявляет, что природа «нравственна». Кропоткин категорически заявляет: «Действительно, одно из двух: или нравственные понятия человека представляют лишь дальнейшее развитие нравственных привычек взаимной помощи, так широко свойственных всем общительным животным, что их можно назвать *законом природы* ... Или же наши нравственные понятия суть внушения свыше, и дальнейшие исследования нравственности могут состоять только в истолковании Божеской воли...» (185; 221).

Рассматривая место, занимаемое человеком в мироздании, Кропоткин предельно категоричен: «человек есть часть природы, а его личная и общественная жизнь есть такое же явление природы, как и рост цветка или развитие общественной жизни у муравьев и пчел» (182; 282). Кропоткин утверждает, что «природа – учитель нравственности», что все высшие и хорошие начала в человеке заложены в нем природой в виде инстинктов. Человек «должен заимствовать свои идеалы из природы» (185; 23) и «целые книги можно было бы исписать, чтобы показать, насколько сходны понятия добра и зла у человека и у животного» (185; 293). Люди отличаются от павианов не больше, чем, например, насекомые от млекопитающих: «умственные способности животных отличаются от тех же способностей человека лишь степенью их развития, а не по существу» (185; 47).

После этого неудивительно, что и у животных Кропоткин находит классовое общество (у пчел), «зачатки права» и т.д.: первобытный «человек знал также об играх, которые так любят некоторые породы животных, их спорт, их концерты и танцы... их групповые полеты по вечерам. Он был знаком с шумными митингами ласточек и других перелетных птиц» (185; 62). Между животным и человеческим миром, между природой и обществом, между

человеческой личностью и особью какого-нибудь муравья для Кропоткина нет решительно никаких различий: «общество не было выдуманно человеком, оно существовало раньше появления человекоподобных существ» (20; 400). Такова цельная, систематическая, но научно тенденциозная и философски неглубокая трактовка Кропоткиным соотношения человека и Природы, являющаяся, в целом, несомненным регрессом по сравнению с антропологией Бакунина.

Как Кропоткин рассматривает психологию личности? Прежде всего, личность человека в учении Кропоткина фактически утрачивает качественную определенность, самостоятельность, и раздробляясь на множество составных частей, органов, способностей, оказывается лишь одним из уровней организации Вселенной. Вся вселенная предстает у Кропоткина в виде бесконечного множества федераций. Так, орган есть федерация клеток, организм человека – федерация органов, община – федерация индивидов, человечество – федерация общин и так далее. При этом человек ничем принципиально не отличается, во-первых, от всех других существ, а, во-вторых, от клетки или от человечества в целом, он предстает лишь одним из уровней этой иерархии федераций, одним из органов и частиц в живом организме космоса (у Кропоткина – языческая, космоцентрическая картина мира), а качественная определенность и цельность, обычно выражаемая в понятиях «монада» или «душа» – отрицаются Кропоткиным.

Личность – это клеточка, один из уровней организации материи – и только. Разумеется, эту клеточку надо беречь, о ней надо заботиться, – как и обо всем остальном. Кропоткин пишет: «Человек представляет собою теперь для психолога множество отдельных способностей, множество независимых стремлений, равных между собою, функционирующих независимо друг от друга, постоянно уравновешивающих друг друга, постоянно находящихся в противоречии между собою... Все они связаны между собою и

вливают друг на друга, но каждый и каждая из них живет своею независимою жизнью, не подчиняясь никакому центральному органу, никакой душе» (167; 10). И: «мы рассматриваем человека как состоящего из действующих до некоторой степени независимо друг от друга нервных и мозговых центров»(185; 313). Хотя в приведенных высказываниях отчасти верно отмечается внутренняя динамика и «неоднородность» личности, но данная тенденция доводится до абсурда, и уже совершенно невозможно говорить о личности как о неповторимом, уникальном, едином целом. Если Штирнером, как мы видели, личность нередко трактуется как нечто нерасчлененное и монолитное, то Кропоткиным, напротив, – как нечто бесконечно раздробленное и фактически распадающееся на миллионы составных частей.

Наряду с тенденцией к утрате личностью качественной определенности, второй отличительной особенностью кропоткинского подхода к данной проблеме является вульгарно-материалистический редукционизм, сведение высших духовных проявлений личности к физиологической, материальной основе, к животным инстинктам и даже к механическим и химическим процессам. Кропоткин пишет: «Когда метафизики желают убедить натуралиста, что умственная и чувственная жизнь человека развивается согласно «имманентным законам духа», натуралист пожимает плечами и продолжает терпеливо заниматься своим изучением жизненных, умственных и чувственных явлений, чтобы доказать, что все они могут быть сведены к физическим и химическим явлениям. Он старается открыть их естественные законы» (182; 281). «Действительно, если человек всегда повинуется потребностям своей природы, если он, так сказать, не что иное, как «сознательный автомат» (подчеркнуто нами – П.Р.), где же место для бессмертия души?» (185; 289).

Важно отметить, что, в отличие от многих просветителей, от Годвина и Прудона, Кропоткин трактует личность прежде всего

натуралистически и механистически, а не рационалистически, выдвигая вперед «инстинкты», отчасти даже в ущерб «разуму», сводит «псюхе» – к совокупности животных инстинктов (и, наоборот, как мы видели, – находит у животных искусство, общество, мораль, разум). Наряду с разумом, он признает в личности огромное значение эстетической способности и бессознательного начала; преодолевая плоский рационализм Прудона и Годвина, он высоко ставит силу, полноту, волю, красоту жизни личности, иррациональное: волевое, художественное, интуитивное начало в ней и не раз подчеркивает, «какую огромную роль бессознательная жизнь играет в нашем существовании» (185; 302).

Мозг фактически ставится натуралистом Кропоткиным на место души. Так, чувство равноправия и справедливости у человека Кропоткин выводит непосредственно из физиологии человеческого мозга, а именно – из его двухполушарности: справедливость и равноправие «являются одним из следствий строения нашего мыслительного аппарата... двухстороннего или двухполушарного строения нашего мозга» (185; 273). Как тут не вспомнить Фогта, Бюхнера и Молешотта, утверждавших, что человеческий мозг производит мысли, как печень – желчь! Кропоткин лишь добавляет: мысли о равноправии.

Основной закон эволюции, по Кропоткину, – закон солидарности и взаимопомощи. Но тогда, если следовать его логике, вершиной творения является «общество» муравьев и термитов, достигших вершины во взаимопомощи и общности, а в человеческой истории наиболее светлой и прогрессивной была первобытная эпоха. Тогда, конечно, личность еще не выделилась из рода, но зато взаимопомощь, обусловленная жестокой борьбой за самосохранение коллектива, господствовала безраздельно. И в самом деле, Кропоткин с огромной симпатией, тенденциозностью и откровенной склонностью к идеализации пишет о первобытных народах и их догосударственных учреждениях, как о замечательном времени, когда закон

взаимопомощи господствовал абсолютно. В общем, говоря о прекрасных и человеческих выводах этики Кропоткина – этики активного действия, помощи людям и солидарности, и об абсолютно не выдерживающих ни философской, ни научной критики основах этой этики, нельзя не вспомнить любимой шутки Владимира Соловьева: «Человек произошел от обезьяны, следовательно, возлюбим друг друга!».

Подобно древнему язычнику, Петр Алексеевич много прекрасных, поистине религиозных страниц посвятил поэзии вечно меняющейся Богини Природы, науке, ее познающей, человечеству, – макроструктурам и макросилам, но проблема микрокосма осталась им незамеченной. Личность, несмотря на все благие декларации, остается лишь функцией, частичкой подлинных героев Кропоткина – Природы и Науки.

Жесткий детерминизм, био– и социогенетический подход к человеку, редукционистское сведение всей этики и психологии к животным инстинктам и, конкретнее, к инстинкту взаимопомощи и солидарности, не может не делать учение Кропоткина о личности плоским и философски неглубоким. Ведь, если личность является лишь «сознательным автоматом» (почти «человеком-машиной» французских просветителей), то что с того, что этому автомату будет предоставлена неограниченная свобода действий – все равно он будет делать то же, что и другие.

Великий анархист не сумел среди величавых стихий природы заметить человеческую, личностную специфику и проблематику. Для Кропоткина душа – это метафизика: есть лишь инстинкты и двухполушарный мозг, порождающий этику равноправия, а животное стадо и человеческое общество отличаются друг от друга лишь формальными и количественными признаками.

Чем отличается самый неразвитый человек от самого высокоорганизованного животного? На сей счет существует множество мнений. Одни считают, что животные не могут

абстрактно мыслить, другие – что не могут говорить и фантазировать, третьи – что – смеяться. Четвертые, с кем мы солидарны, указывают на то, что человек – единственное существо, способное осознать конечность и границы своего существования и поставить вопрос о его смысле. Но, как бы то ни было, несомненно качественное отличие человека, наличие специфически человеческого (социального и личного). Кропоткин же со своим отождествлением природного и личностного остался даже не на уровне своего века, но где-то между Гельвецием и Молешоттом.

II. Личность и Государство.

В своих сочинениях Кропоткин убедительно показал деспотическую, бесчеловечную сущность государства, разоблачил такие отвратительные его атрибуты, как армию, полицию, систему тюрем, государственное образование (см. об этом особенно подробно в работах: «Государство, его роль в истории», «В русских и французских тюрьмах», «Речи бунтовщика»). Приведем лишь несколько высказываний Кропоткина, характеризующих его отношение к проблеме: государство и личность: «Государство в совокупности есть общество взаимного страхования, заключенного между землевладельцем, воином, судьей и священником, чтобы обеспечить каждому из них власть над народом и эксплуатацию бедноты. Таково было происхождение государства, такова была его история, и таково его существо еще в настоящее время... С нашей точки зрения на право, закон и государство, мы не можем видеть обеспеченного прогресса и еще менее приближения к социальной революции во все растущем подчинении личности государству» (182; 347-348).

«Образование, чтобы с детства испортить ребенка, вселяя ему всевозможные предрассудки и набивая ему голову понятиями о

первенстве, о повиновении сильному, о порабощении слабого; Церковь, дающая свое благословение всем подлейшим проявлениям насилия; Закон, мешающий развитию взаимной поддержки и равенства; богатство, чтобы угнетать народ и, при случае, подкупать даже тех, кто хотел бы потрудиться для его освобождения; тюрьма и пули – тем, кого деньгами не подкупишь. Вот сущность государства!» (181; 17).

Констатируя возрастающую роль государственного начала в современном ему мире, Кропоткин пишет: «В первой половине 19-го века имелось громадное *прогрессивное* движение, стремившееся к освобождению личности и мысли; и такое же громадное *регрессивное* движение взяло верх над предыдущим во второй половине века и теперь стремится восстановить старую зависимость, но уже по отношению к государству: увеличить ее, расширить и сделать ее *добровольной* ! Такова характерная черта нашего времени» (182; 464). Отсюда вытекает неизбежная дилемма: «Одно из двух. Или государство раздавит личность и местную жизнь, завладеет всеми областями человеческой деятельности, принесет с собою войны и внутреннюю борьбу из-за обладания властью, поверхностные революции, лишь сменяющие тиранов, и как неизбежный конец – смерть!

Или государство должно быть разрушено, и в таком случае новая жизнь возникнет в тысяче и тысяче центров, на почве энергической, личной и групповой инициативы, на почве вольного соглашения» (182; 453). Сегодня, на исходе XX века, мы можем признать, что, к несчастью, возобладала первая из указанных тенденций: тенденция к поглощению и порабощению государственным Левиафаном человеческой личности, к созданию тотальных государств и к безграничному могуществу властнического начала в общественной жизни. Кропоткин же считал более вероятным благоприятный исход, и ошибался в своих прогнозах.

Говоря о влиянии государства на личность, Кропоткин

основывает свои анархические выводы не только на вере в человека и идеализации его, но – о чем обыкновенно умалчивают, – на убедительном показе того факта, что государство *развращает* и разрушает личность и, следовательно, пока оно существует, личности закрыты пути к полному росту, совершенствованию и освобождению. Сначала государство превращает человека в раба, а потом заявляет, что рабу нужен господин – создавая порочный круг, где причина подменяется следствием. И Кропоткин предлагает разорвать этот круг!

Не управление из центра, но самоуправление, не власть, а свобода, не субординация и иерархия, а координация и равноправие должны восторжествовать после революции – утверждает Кропоткин. Все люди хотят быть свободными, не подчиняться принуждению и таково первое желание всякого нормального человека, не изуродованного системой государственной власти. Излагая и развивая взгляды Кропоткина по данному вопросу, В.А.Маркин писал: «Только через уничтожение самой пирамиды власти личность может обрести подлинную свободу, ибо эта система внушает людям дух добровольного рабства: препятствует развитию местного почину и естественных отношений между людьми, объединяющих их. Государство рвет связи между людьми, воспитывает в них индивидуализм и эгоизм, даже если пропагандирует коллективизм» (214; 283). Ведь в каждом человеке необходимо пробудить дух творчества, созидания и самоуправления, а государство подавляет этот дух и разрывает горизонтальные связи между людьми.

Кропоткин сумел раскрыть то, как государство, разрывая и подменяя собой прямые связи между людьми, культивирует и пропагандирует крайний индивидуализм, эгоизм и безразличие к судьбам других. Зачем о чем-то беспокоиться, если все на себя берут чиновники, если есть полиция – думает «гражданин» общества, в котором сильно государство; «если взглядеться внимательно в историю развития государства, видно, что оно создано именно под

предлогом защиты прав отдельной личности...» Оно – «вытекает из одного главного положения: кто-то, вне самой общины, вне самого мира или союза, берет на себя охранение прав личности на тот случай, если их начнет попирает другая личность, и понемногу этот охранитель становится владыкой, тираном» (182; 336-337). «Поглощение всех общественных отправлений государством роковым образом благоприятствовало развитию необузданного, узкого индивидуализма. По мере того, как обязанности граждан по отношению к государству умножались, граждане, очевидно, освобождались от обязанностей по отношению друг к другу» (185; 451-452).

Государству выгодно насаждать в обществе атмосферу всеобщей борьбы и взаимного безразличия. И, наоборот, «узкий индивидуализм», направленный на эгоистическое господство личности над другими приводит к торжеству государственного деспотизма и порабощению других личностей. При этом Кропоткин разграничивал «узкий индивидуализм» подобного рода, органично связанный со всевластием государства, поддерживаемый им и поддерживающий его, с «индивидуализацией» личности в подлинном смысле этого слова, когда личность обретает себя в свободном обществе, в союзе с другими свободными личностями.

Обрисовав таким образом жалкое положение личности перед лицом существующего буржуазного общества и государства, Кропоткин, продолжая прудоновскую и бакунинскую традицию, подвергает критике иллюзии тех, кто, подобно якобинцам, марксистам и бланкистам, питал веру в то, что государство при определенных условиях способно стать благодетелем народа, создателем нового общества: «Коммунистическое Государство есть утопия» (168; 122). «Мечта о Рабочем Государстве, управляемом избранным собранием – самая опасная мечта из всех, какие нам внушает наше воспитание, построенное на принципе власти» (183; 202). «Орудие угнетения, порабощения, рабской подчиненности не

может стать орудием освобождения. Вольный человек сумеет найти новые формы жизни взамен рабской иерархии чиновников» (182; 330). Однако все эти предостережения Кропоткина остались не услышанными.

III. Личность и Общество.

Подобно Прудону, Кропоткин отрицает важную роль «героев» в истории – его героем является народ, тысячи «бесконечно малых единиц», взятые в целом. И.Гроссман-Рощин замечает по этому поводу: «Для Кропоткина официальный герой в сущности означает олицетворенный государственный: это ему, «герою» удалось под видом выработки общеобязательных норм, парализовать, извратить характер массового творчества... по Кропоткину – малейший из малых, отдающий силу свою на преодоление драконов Закона, Власти, Капитала величественнее и глубже величайшего из великих, прославившихся утверждением власти, закона и капитала. Эти творцы подготавливают великие перевороты и великие перевороты, в свою очередь ценны и прочны только тогда, когда опираются на безымянное творчество масс и подвиги *таких* героев» (104; 25-26). Кропоткин подчеркивал: «истинная история была бы рассказом о том, как отдельные люди стремились создать сословия, стоящие выше общего уровня, и как массы сопротивлялись этому и отстаивали равноправие» (185; 272).

И в первобытном обществе Кропоткина привлекают прежде всего солидарность, общность и равенство, а свобода и личность отходят на второй план. В этом обществе каждый отождествлял себя со всеми, индивидуализм отсутствовал – но это было вызвано неразвитостью личного начала и жесткими условиями борьбы за выживание – а этой стороны дела Кропоткин решительно не желал видеть, рисуя первобытную идиллию в духе Руссо: «В этом отождествлении, можно

даже сказать – в этом растворении «я» в его роде и племени лежит зачаток всего этического мышления, всего мышления о нравственности. Самоутверждение «личности» пришло гораздо позже. Даже теперь в психике первобытных дикарей «личность», «индивидуум» почти не существует» (185; 66) – признает Кропоткин. Так, вопреки всем декларациям (вполне искренним) о важности личности, приоритет Кропоткин отдает природе и Обществу, которые предшествуют личности и важнее ее. Он подчеркивает «высокообразовательное значение такого вклада мышления», когда «человек привыкает мыслить о своем «я» не иначе как через представление о своей группе» (185; 69).

Вся социология и историософия Кропоткина проникнута восхищением перед творчеством масс, перед созданными ими обычаями и институтами. Они для Кропоткина олицетворяют все хорошее и светлое, все прогрессивное в истории. «Народный инстинкт никогда не ошибается», – уверенно заявляет Кропоткин. «Народными массами – не отдельными гениями – выработаны были средневековое обычное право, деревенская община, гильдия, артель и основы международного права» (172; 392). По замечанию Н.М.Пирумовой: «Вера Кропоткина в народ, в его творческие возможности была безгранична» (293; 139).

А, коль скоро так, то понятно, что все зло в истории – от «своеволия» и «своекорыстия» отдельных личностей и, главное, от государства. Если массу, народ Кропоткин однозначно представляет как нечто цельное и положительное, бесконечно идеализирует, даже не задумываясь над вопросом о внутреннем рабстве масс (здесь он снова отступает на шаг, по сравнению с Бакуниным, указывавшим на развращенность управляемых ¹⁰⁶), то, соответственно, государство

¹⁰⁶ Кропоткин, впрочем, признавал, что созданные народным творчеством учреждения склонны, институционализируясь, застывать и устаревать, сковывая инициативу людей, в результате чего из них выделяются две группы личностей: одни стремятся усовершенствовать эти учреждения, и, сохранив начало взаимопомощи, расширить его и облечь в новые формы, а другие – своекорыстно желают разрушить эти учреждения и подчинить их своей власти.

он демонизирует. Но возникает вопрос: если на стороне народа всегда и правда, и сила, то почему он терпит поражение в схватке с государством, с насилием, откуда рождается зло, почему история, описав отмеченный Кропоткиным цикл: первобытное племя – сельская община – вольный город и расцвет – государство и смерть, всегда приходит к такому плачевному финалу? Откуда на смену цветущим вольным городам средневековья, пришли в XVI веке «новые варвары», по выражению Кропоткина – современные государства? Убедительного ответа на эти вопросы Кропоткин не дает и по определению не может дать. Сейчас мы можем добавить, что и тоталитаризм тоже явился продуктом, детищем того самого, безоглядно и несколько опрометчиво воспетого Кропоткиным «живого творчества масс».

Н.М.Пирумова верно констатирует: «Гуманизм Кропоткина весьма своеобразен. В его социологической концепции на первом плане стоит не личность как таковая, а массы с их творческой деятельностью. Лишь массам свойственно сочетание разума и инстинкта, лишь массы могут творить формы жизни, основанные на свободе и справедливости. Массы и только массы создали «человеческий мир». В массах же родился и анархизм... Так, абстрагируясь от «индивидуального фактора» и сосредотачиваясь исключительно на психологии и творчестве масс, Кропоткин лишает этих последних многообразных и живых черт, оставляя за ними по существу функцию взаимопомощи и солидарности» (293; 147-148). Не случайным является и неоднократное противопоставление Кропоткиным своего «общественного анархизма» «личному анархизму» Штирнера (см. 182; 322).

Как подметил еще Алексей Боровой, «это гипертрофированное представление о творческой силе масс в учении П.А.Кропоткина невольно привело не только к недооценке роли личного начала в общественном процессе, но и к противоречивой постановке самой проблемы личности» (54; 51). Совершенно очевидно, что, ненавидя

государство, как насильника, будто бы объективирующего абстрактный общий интерес, и реально угнетающего людей, мы не должны идеализировать ни народа, ни догосударственных форм его организации, не должны ставить на место низвергнутого кумира Государства такой же абстрактный фетиш Общества. Общество свободных людей не породило бы рабства, не породило бы государства, и не терпело бы того зла, которое оно терпит по сей день. Не всякое творчество масс свободно и осмысленно. К сожалению, и в этом вопросе Кропоткин разделял прогрессистские заблуждения социализма XIX века. Увы, здесь он выступал не только не в роли пророка, способного предвидеть грядущее, но порой слепо не видел происходящего.

Очевидно, что в созданной мыслителем поэтической, но не вполне соответствующей истине картине борьбы социальных макросил: Народа и Государства, личности опять не находится места. Напротив, она всячески полемически принижается Кропоткиным, критикующим как культ «героев», так и «своеволие отдельных личностей». Подсознательно проводится мысль: народ всегда прав, но отдельные злонамеренные личности, пытающиеся из него выделиться, служат делу реакции.

Критикуя «героев», Кропоткин отчасти сам себе противоречит, когда, говоря о революции, посвящает несколько теплых страниц «революционному меньшинству» – одиночкам-бунтарям, готовящим социальную бурю: «Революции всегда делаются меньшинством» (168; 40, см. также 181; 90). Вот как описывает Кропоткин представителей этого меньшинства, воодушевляющих и поднимающих народную массу на борьбу: «Люди чувствующие, люди, которые не удовлетворяются словами, а стремятся осуществить свои мысли в жизни, неподкупные характеры, для которых *дело* неразрывно связано с *мыслью*, для которых тюрьма, изгнание, смерть – лучше, чем жизнь несогласная с убеждениями, люди отважные, которые знают, что для успеха необходимо *уменьше решиться* –

являются застрельщиками. Они начинают сражение задолго до того времени, когда возбуждение в массах станет настолько сильным, чтобы они открыто подняли знамя восстания и пошли с оружием в руках на завоевание своих прав» (181; 375).

Философская слабость Кропоткина и его неспособность понять и поставить проблему личности на философском уровне, странным образом сочетается у него (как у Годвина и у Прудона) с замечательной разработкой либертарной социологии и гуманной этики.

Скажем несколько слов о том месте, которое личность должна занимать в анархо-коммунистическом обществе, программу которого детально обосновал Петр Алексеевич. В этом обществе предполагается сочетание максимальной свободы личности с ее социально-экономическим обеспечением: «довольство для всех», небольшой рабочий день (5 часов), приятная работа, сочетающая умственный и физический труд ¹⁰⁷, свобода от внешнего принуждения и насилия, всестороннее образование (о нем см., например, 180; 193-208), наличие обширного досуга, освобождение женщины. Принципы экономической жизни этого общества таковы: «каждый по своим силам, каждому по его потребностям» и «свободное пользование тем, что имеется в избытке, разделение того, в чем может оказаться недостаток; при этом будет оказано преимущество детям, старым и слабым» (цит. по 421; 148, 149).

Подчеркнем, что, в отличие от годвиновского и прудоновского аскетических и патриархальных проектов, Кропоткин считает необходимым освобождение женщины ¹⁰⁸, гарантии членам общества не просто минимума, но «довольства», не просто труда – но

¹⁰⁷ Кропоткин пишет о «полноте жизни для всякой отдельной личности, которая произойдет от соединения умственного и физического труда» (180; 208).

¹⁰⁸ «Мы же должны помнить, что революция, которая будет только наслаждаться красивыми фразами о Свободе, Равенстве и Братстве, но сохранит домашнее рабство женщины, не будет настоящей революцией. Целой половине человечества, находящейся в кухонном рабстве, пришлось бы впоследствии начать свою революцию, чтобы освободить себя от другой половины» (182; 136-137).

досуга. В отличие от Годвина и Прудона, Кропоткин уже не заявляет, что все люди по существу одинаковы (но уверен лишь в том, что все люди – одинаково хороши, и общественный инстинкт в них преобладает), а потому пишет: «А так как все люди и не должны быть похожи друг на друга (разнообразие вкусов и потребностей есть главное условие человеческого развития), то всегда найдутся люди, – и это вполне желательно, – потребности которых будут в том или в другом направлении подниматься выше среднего уровня» (182; 115), и кропоткинская программа предусматривает удовлетворение и этих потребностей людей.

Кропоткин признает, что: «Полное развитие личности и ее личных особенностей может иметь место... только тогда, когда первые, главные потребности человека в пище и жилье удовлетворены, когда его борьба за жизнь, против сил природы упростилась, когда его время не поглощено тысячами мелких забот о поддержании своего существования. Тогда только ум, художественный вкус, изобретательность и вообще все способности человека могут развиваться свободно» (167; 53). Таким образом, кропоткинская программа предполагает обоснование свободного общества свободных личностей, материальное обеспечение членов общества, горизонтальные и добровольные связи между ними и гуманную, альтруистическую этику.

Формулируя свою «формулу прогресса», Петр Алексеевич полагает, что прогресс состоит «в наиболее полном освобождении личности, в самом широком развитии инициативы личности и общества, и в то же время – в ограничении отправлений государства, а не в расширении их» (цит. по 161; 105). Резюмируя свои предложения, Кропоткин провозглашает: «Таким образом, человек был бы способен достигнуть полного развития своих способностей: умственных, художественных и нравственных, не будучи скованным изнурительной работой на монополистов или раболепством и

инерцией ума большинства. Он мог бы, таким образом, достигнуть полной *индивидуализации*, которая невозможна ни при существующей системе *индивидуализма*, ни при системе государственного социализма в так называемом «народном государстве»» (165; 4). На смену вертикальной организации общества придет горизонтальная, на смену управлению – соглашение, обычаи заменят законы, воспитание – наказание, привычки – администрирование, на место мертвых и тесных форм старого государства придут вечно изменчивые и живые свободные союзы свободных личностей.

И все же, помимо слабости философского обоснования этой программы, она внутренне противоречива сама по себе: постоянные оговорки Кропоткина о невозможности планировать будущее общество, сочетаются у него именно с таким планированием, детальной регламентацией, что, на наш взгляд, органично присуще государственно-авторитарным вариантам социализма, но никак не анархизму. Когда социалисты-государственники: Т.Кампанелла или В.Вейтлинг в своих работах описывают – как будут одеваться люди будущих «городов Солнца», о чем будут думать и по какому графику жить, – это естественно для их государственных утопий; но, к сожалению, от подобных элементов несвободны и работы Кропоткина «Хлеб и Воля», «Поля, фабрики и мастерские». Если М.А.Бакунин понимал, что подобное прожектерство не приемлемо для анархизма, расчищающего дорогу человеческой инициативе и убирающего преграды для свободы личности, то Кропоткин, с его стремлением все «позитивно» и «конструктивно» построить, обосновать, систематизировать и расписать, на наш взгляд, пришел к вопиющим противоречиям и был обречен на неудачу.

Как справедливо отметила Н.М.Пирумова: «Общая картина будущего, представленная в книге «Поля, фабрики и мастерские», скорее выражала идеал не анархизма, а казарменного коммунизма. Недаром эта книга так понравилась В.И.Ленину и Н.К.Крупской»

(289; 41).

Но, к чести Кропоткина, подчеркнем, что он, во-первых, представлял себе будущее общество как постоянный и изменчивый поток жизни, во-вторых, честно и всерьез задавался вопросом: не грозит ли предлагаемый им коммунизм порабощением личности и, в-третьих, глубоко проанализировал причины неудач многочисленных попыток создания коммунистических общин, предпринятых в XIX веке.

Кропоткин считает федерализм частиц, элементов, индивидов – естественной формой объединения в природе и в обществе, оптимально соответствующей закону взаимной помощи. Будущее общество представляется Кропоткину множеством союзов общин в различных сферах жизни (экономической, духовной и пр.), которые взаимопересекаются, распадаются, вновь образуются и создают живую ткань социума; при этом прямые отношения между людьми не опосредуются властью: «Такое общество непременно стремится к наиболее полному развитию личности, вместе с наибольшим развитием добровольных союзов – во всех их формах, во всевозможных степенях, со всевозможными целями – союзов, постоянно видоизменяющихся, носящих в самих себе элементы своей продолжительности и принимающих в каждый данный момент те формы, которые лучше всего соответствуют разнообразным стремлениям всех. Это общество отвергает всякую предустановленную форму, окаменевшую под видом закона; оно ищет гармонию в постоянно-изменчивом равновесии между множеством разнообразных сил и влияний, из которых каждое следует своему пути и которые все вместе, именно благодаря этой возможности свободно проявляться и взаимно уравниваться, и служат лучшим залогом прогресса, давая людям возможность проявлять всю свою энергию в этом направлении» (167; 16). «Таким образом – никаких властей, которые навязывают другим свою волю, никакого владычества человека над человеком, никакой

неподвижности в жизни, а вместо того – постоянное движение вперед, то более скорое, то замедленное, как бывает в жизни самой природы. Каждому отдельному лицу предоставляется, таким образом, свобода действий, чтобы оно могло развить все свои естественные способности, свою *индивидуальность*, т.е. все то, что в нем может быть *своего*, личного, особенного, другими словами – никакого *навязывания* отдельному лицу каких бы то ни было действий под угрозой общественного наказания или же сверхъестественного мистического возмездия: общество ничего не требует от отдельного лица, чего это лицо само не согласно добровольно и в данное время исполнить. Наряду с этим – полнейшее равенство в правах для всех» (182; 287-288, см. также 380; 487).

Понимая, что негативное отношение Прудона к коммунизму вытекало из его опасений по поводу свободы личности, Кропоткин заявляет что вопрос о том, расширяет или умаляет личную свободу жизнь человека в обществе, есть главный вопрос социологии. Он задает себе вопрос: «анархический, то есть свободный и безгосударственный коммунизм не представляет ли также опасности для свободного развития личности? Не повлечет ли он за собою тоже уменьшения свободы личности и подавления личного почина?» (168; 122). На этот вопрос он отвечает следующим образом: «Мы должны признать, что коммунизм, конечно, *может* уменьшить и даже убить всякую личную свободу (во многих общинах так и делали); но что он *также может* и расширить эту свободу до ее последних пределов; и что только при этом условии – расширении личной свободы – он сможет утвердиться в человеческих обществах» (168; 126). Ведь коммунизм способен обеспечить удовлетворение экономических потребностей личности, дать ей досуг, установить реальное равноправие и разнообразие занятий (см. об этом: 168; 127-130). Однако, необходимо, чтобы личность развивала свою инициативу и независимость и не растворялась в обществе.

Вместе с тем Кропоткин убежден в том, что: «Высокоразвитым

индивидом нельзя стать вне коммунистической жизни. Подобно тому, как отшельник не может стать высоконравственным, так точно и индивидуалист не может стать высокоразвитой индивидуальностью. Индивидуальность развивается только в столкновении со множеством людей, окунаясь в жизнь всех близких и мировую – чувствуя, борясь, работая» (цит. по 293; 149). «Коммунизм представляет, таким образом, лучшую основу для развития личности – не того индивидуализма, который толкает людей на борьбу друг с другом и который только и был нам до сих пор известен, а того, который представляет собою полный расцвет всех способностей человека, высшее развитие всего, что в нем есть оригинального, наибольшую деятельность его ума, чувства и воли» (167; 53-54).

Продолжая бакунинскую традицию, Кропоткин показывает, что свобода и развитие личности не исключает, а органично предполагает свободу и развитие других личностей и требует равноправия как своего необходимого условия, – без чего личность просто не может вполне реализоваться (см., например, 182; 325). Но, в отличие от Бакунина, Кропоткин основной акцент делает на социальность личности в ущерб ее индивидуальности, на солидарность, взаимопомощь, общность и схожесть, в ущерб уникальности, самоутверждению и свободе (хотя, конечно, все это декларируется Кропоткиным, но явно недооценивается им). И все же он всегда подчеркивает необходимость «сохранить для личности наибольшую свободу рядом с выгодами общественной жизни, т.е. возможность каждой личности в полной мере развивать свои личные таланты и особенности» (182; 333). Крайне социологизируя и натурализируя проблему личности, Кропоткин исключает возможность коллизии между личностями или между личностью и обществом в правильно организованном обществе.

Кропоткин анализирует многочисленные коммунистические опыты, осуществленные его современниками. Анализируя причины

неудач этих попыток с позиций защиты и развития личности, мыслитель отмечает что: «немало общин было основано фанатиками поглощения личности обществом» (168; 131).

И подобные общины терпели неудачу, по мнению Кропоткина, в силу следующих причин: во-первых, религиозно-аскетического характера многих из них (тогда как коммунизм должен быть просто экономической организацией), во-вторых, из-за отчуждения членов общины от жизни окружающего общества, отсутствия союзов подобных общин, в-третьих, из-за «духа начальствования» и малолюдности общин, приводящих к острым внутренним конфликтам; в-четвертых, из-за непосильного труда, отсутствия досуга и, как результата всех указанных причин, подавления личности. Эти общины, по мнению Кропоткина, «были основаны, как сколки с патриархальной и подчиненной семьи, тогда как им следовало, наоборот, поставить себе основной целью наивозможно полное освобождение личности» (168; 133).

Этот анализ положения личности в обществе, как на уровне всего социума, так и на уровне отдельной общины, Кропоткин предпринимает, опираясь не только на свои общетеоретические положения, но и на детальное изучение существующего опыта: начиная с городских коммун XI века и кончая современными ему духоборческими и коммунистическими общинами. Это пристальное внимание Кропоткина к проблеме возможного поглощения коммунистической общиной личности и последовательная защита прав личности, несомненно, является заслугой русского анархиста (к этой проблеме он обращался многократно – в своих работах «Современная наука и анархия», «Век ожидания» и «Этика»).

Остановимся теперь на вопросе о том, какое место отводится личности в кропоткинской этике. Проблемам этики Кропоткин отводит центральное место в своих построениях: «И в самом деле, – пишет он, – было бы крайне легкомысленно говорить о перестройке общественного строя, не задумываясь вместе с тем над пересмотром

ходячих нравственных понятий. В сущности, в основе всех наших рассуждений о политических и хозяйственных вопросах лежали вопросы нравственные» (185; 262). Этическая доминанта народничества, глубокая личная нравственность Кропоткина сочетались у него с убеждением в том, что нравственность, «автоматически» заложенная в нас природой, должна заменить государственное право, основанное на принуждении и произволе. История развития нравственности есть, по Кропоткину, история общественного прогресса. Этика Кропоткина человечна по своим выводам, но имеет чрезвычайно слабые и шаткие основания и, ради правды выводов, нельзя закрывать глаза на неправду оснований.

Как мы уже указывали, Кропоткин ставит перед собой задачу естественно-научного, натуралистического обоснования этики, даже не задаваясь вопросом: возможно ли обосновать этику естественно-научно. Он убежден в том, что «в изучении природы мы находим теперь наконец твердую основу для своих суждений о появлении и развитии нравственных чувств и понятий» (185; 270).

Книга Кропоткина о «взаимной помощи» является своего рода введением к учению Кропоткина о нравственности, – над фундаментальным исследованием по этим вопросам он трудился все последние годы жизни, стремясь создать этику, по его словам, не анархическую, не революционную, но общечеловеческую (общую для всех, независимо от национальных и классовых различий) и притом «реалистическую» – свободную от религии и метафизики. При всей важности классовых, национальных и прочих особенностей, для Кропоткина каждый человек прежде всего принадлежит к животному виду «людей». При этом мыслитель полемизирует как с идеалистами и теологами, так и с социал-дарвинистами, марксистами и индивидуалистами.

Помимо теоретических источников этического учения Кропоткина (прежде всего, сочинений Марка Гюйо, Пьера Жозефа Прудона и Герберта Спенсера), следует указать на духовное влияние,

оказанное на Кропоткина участием в движении нигилистов, радикально отрицавших старые моральные ценности. Ничто так не противно прямодушной и открытой натуре Кропоткина, как фальшь, ханжество и лицемерие. Он писал об отношении нигилистов к этическим проблемам: «Нужно ли прибавлять, что, отбросив уроки нравственности своих родителей и отвергнув все без исключения этические системы, эта же самая нигилистическая молодежь выработала в своей среде ядро нравственных *обычаев, обихода*, гораздо более глубоко нравственных, чем весь образ жизни их родителей» (185; 284).¹⁰⁹ Опираясь на практический опыт нигилизма, принесшего духовное обновление в русскую жизнь и выдвинувшего на передний план свободу личности, Кропоткин писал: «Требуется новое понимание нравственности в ее основных началах, которые должны быть достаточно широки, чтобы дать новую жизнь нашей цивилизации, и в ее приложениях, которые должны быть освобождены от пережитков сверхприродного трансцендентального мышления, равно как и от узких понятий буржуазного утилитаризма» (185; 43). При этом «одно основное условие должно быть выполнено всякой современной теорией нравственности. Она не должна сковывать самодеятельность личности даже ради такой высокой цели, как благо общества или вида» (185; 41).

Кропоткин так формулирует задачи этики: «1) *установить происхождение нравственных понятий и чувств*; 2) *определить главные основы нравственности* и выработать, таким образом, правильный, т.е. отвечающий своей цели, нравственный идеал» (185; 81).

Отрицая как сверхъестественное, так и принудительное (государственное) и утилитаристское происхождение нравственности, Кропоткин выводит ее из природы, из автоматически

¹⁰⁹ Порой Кропоткин даже прямо называет нигилизм «анархической философией» (185; 284).

заложенных во все живое инстинктов. Что же касается элементов нравственности, то, по Кропоткину, это три основных начала: солидарность (инстинкт взаимопомощи и общительности), справедливость (тождественная равноправию – здесь Кропоткин следует за Прудоном) и, наконец, самопожертвование или альтруизм. Квинтэссенцией морали, по Кропоткину, является «золотое правило нравственности»: «делай другим то, чего желаешь себе, не делай другим того, чего не желаешь себе».

«Добро» и «зло» Кропоткин трактует чисто натуралистически и социологически: то, что полезно виду «человек», есть «добро»; то, что вредно для него – то есть зло (см. 185; 274). Этика, предлагаемая Кропоткиным, есть этика действенная, стремящаяся гармонизировать личное и общественное, консолидировать общество и при этом исключая нормы и санкции в отношении индивида. Для мыслителя «нет никакого сомнения, что *«наибольшее счастье общества»*, выставленное основой нравственности с самых первобытных времен человечества и особенно выдвинутое вперед за последнее время мыслителями-реалистами, действительно, первая основа всякой этики» (185; 255). Конкретные понятия «добра» и «зла» меняются у животных и людей, но сущность неизменна, по убеждению Кропоткина, – это общественная польза, которая, в конечном счете, всегда тождественна с благом отдельной личности. Он писал: «Выбрасывая за борт закон, религию, власть, человечество снова вступает в обладание своим нравственным началом и, подвергая его критике, очищает его от подделок, которыми духовенство, судьи и всякие управители отравляли его и до сих пор отравляют» (185; 300). По Кропоткину, церковь и государство «паразитируют» на автоматически заложенных в людях инстинктах нравственности, частично «освящая» их, а частично деформируя в своих интересах.

Очевидно, что, как требование Кропоткина о создании

нравственности, свободной от принуждения и санкций ¹¹⁰, так и высокогуманные положения развиваемой им этики заслуживают восхищения. Но столь же очевидно, что обоснование этики естественными науками и выведение ее непосредственно из природы, игнорирование возможности коллизии между личностью и обществом, а также признание человека добрым «сознательным автоматом» (то есть, фактически, отрицание свободы как проблемы, как выбора) существенно снижает ценность кропоткинской этики и делает ее основания более чем шаткими.

Кропоткин справедливо указывал на наличие двух «уровней» этических норм: первого, которому соответствуют солидарность и справедливость, взаимность и равноправие между индивидами, и второго – собственно нравственного (в узком смысле слова) уровня, – уровня самопожертвования, бескорыстия, альтруизма, уровня сверх-должного. И, когда Кропоткин переходит к описанию этого «уровня», в устах «научного» позитивиста и натуралиста начинает звучать страстная, поистине религиозная проповедь.

Кропоткин, собственно говоря, даже против того, чтобы называть поступки, обусловленные мотивами «высшего уровня» – «самопожертвованием и альтруизмом». «Но все эти названия потому уже неверны, что человек, совершающий такие поступки, хотя они часто навлекают на него страдание физическое или даже нравственное, не променял бы этих страданий на скотское безучастие, а тем более на недостаток воли для выполнения того, что он считает нужным совершить» (185; 277). Глубокое внутреннее удовлетворение, полнота и цельность жизни – таковы субъективные корреляты истинно нравственных поступков личности: «Тогда согласие между разумом и тем, что мы называем совестью, восстанавливается и водворяется гармония, которая дает человеку

¹¹⁰ Петр Алексеевич заявляет: «Мы отказываемся уродовать личность во имя какого бы то ни было идеала; все, что мы позволяем себе, – это искренне и откровенно выражать наши симпатии и антипатии к тому, что мы считаем хорошим или дурным» (185; 307-308).

возможность жить полной жизнью – жизнью, в громадной степени усиленной: полной, радостной жизнью, перед которой бледнеют все возможные страдания» (185; 276). Эти прекрасные строки, дающие представление о возвышенной и благородной личности их автора, вместе с тем вызывают недоумение: неужели подобные мотивы он считает «автоматически» врожденными и обусловленными физиологией – двухполушарным строением нашего мозга?

Смутно сознавая, что простой утилитаризм (пусть даже утилитаризм альтруистический) вряд ли может быть основанием для этики героизма и самопожертвования, Кропоткин утверждает, что «ее сущность не что иное, как сознание человеком своей силы: избыток энергии, избыток сил, стремящийся выразиться в действии» (185; 275).

Кропоткин не удовлетворяется первым «уровнем» нравственности – простой взаимности и равенства мало; нужен возвышенный идеал, а «для поддержания его необходимо, чтобы в жизни постоянной существовало нечто большее, более прекрасное, более сильное, чем простая справедливость» (185; 308). Этика Кропоткина, отрицая все принудительное, все сверхъестественное и метафизическое, интуитивно поднимается и над плоским рационалистическим и натуралистически-утилитарным уровнем – она пронизана горячим пламенем жажды подвига, борьбы, бескорыстной жертвы!

Кропоткин обращается к читателю с проникновенным призывом: «Будь силен! Расточай энергию страстей и ума, чтобы распространить на других твой разум, твою любовь, твою активную силу. Вот к чему сводится все нравственное учение, освобожденное от лицемерия восточного аскетизма» (185; 310-311). И, желая поделиться своим личным духовным опытом, который он великодушно, но наивно приписывает всем людям, Кропоткин утверждает: «Когда испытываешь большое удовольствие, хочется дать знать другим, что существуешь, что чувствуешь, что любишь,

что живешь и борешься, что воюешь» (185; 311).

Но это индивидуальное наслаждение личности для Кропоткина неразрывно связано со служением другим людям, с желанием помочь им и освободить их. Он призывает читателя: «Как только ты увидишь неправду и как только ты поймешь ее – неправду в жизни, ложь в науке или страдание, причиняемое другому, – восстань против этой неправды, этой лжи, этого неравенства. Вступи в борьбу! Борьба – ведь это жизнь, жизнь тем более кипучая, чем сильнее будет борьба. И тогда ты будешь жить, и за несколько часов этой жизни ты не отдашь годов растительного прозябания в болотной гнили.

Борись, чтобы дать всем возможность жить этой жизнью, богатой, бьющей через край, и будь уверен, что ты найдешь в этой борьбе такие великие радости, что равных им ты не встретишь ни в какой другой деятельности» (185; 317).

Как мы видим, по страстности, жизненной силе, бьющей в кропоткинской проповеди, он высоко поднимается над рассудочной этикой Прудона и Годвина и не уступает Штирнеру, но выгодно отличается от него как тем, что проповедуемая им нравственность органично связана с благом и радостями других личностей, так и тем, что Кропоткин на практике ощутил и пережил ту интенсивность и полноту жизни и нравственного удовлетворения, по поводу которых немецкий анархист лишь отвлеченно теоретизировал.

Подобно Бакунину, Кропоткин начинает с теоретического материализма, чтобы прийти к возвышенному практическому идеализму.

И все же, помимо попытки натуралистического обоснования нравственности, кропоткинская этика содержит еще один существеннейший недостаток: великодушно отказываясь от принуждения и предоставляя, казалось бы, человеку выбор между двумя уровнями нравственности (минимальным и максимальным), Кропоткин на деле не дает такого выбора – для него человек не

может предпочесть «растительное прозябание в болотной гнили» осмысленной борьбе героя и альтруиста; следовательно, свободы и выбора нет, механистически трактуемый человек есть «сознательный автомат», повинующийся заложенным в него природой инстинктам долга и взаимопомощи. На это вопиющее противоречие у Кропоткина указал еще И.Гроссман-Рощин, который писал: «Неужели же можно через *естественно-научный* метод доказать, что Христос был *счастливее* Иуды... По существу: наука о нравственности, которая, якобы, ничего не навязывает, на деле даже очень и очень «навязывает» человеку свой идеал» (104; 17). По Гроссман-Рощину, «свобода выбора», которую «научная нравственность, по мнению П.А.Кропоткина, предоставляет автономной личности» – прозрачна: «Кропоткинская этика предлагает личности свободу выбора: нищенство духа и жалкое прозябание в случае принятия программы малых дел, бурную, прекрасную, счастьем и радостью пронзенную жизнь – тем, которые живут по принципу «давай не считая»» (104; 18).

Иными словами, декларируя свободу личности, Кропоткин оставляет индивиду фактически только один достойный путь в жизни – слить свое «я» с народным творчеством, служить народу – альтернативой этому является, по Кропоткину, лишь жалкое существование обывателя.

Так, Кропоткин заявляет: «Мы признаем полнейшую свободу личности. Мы хотим полноты ее существования, свободы развития всех ее способностей. Мы не хотим ей ничего навязывать» (185; 307), но затем разъясняет, что, так как конфликт между личностью и обществом исключен, и личность есть нечто доброе и разумное, то, собственно, предоставление ей свободы не таит в себе никакой опасности, никакого выбора: «Нам не страшно сказать: «Делай, что хочешь, делай, как хочешь», потому что мы уверены, что громадная масса людей, по мере того как они будут развиваться и освобождаться от старых пут, будет поступать так, как лучше будет

для общества; все равно, как мы заранее уверены, что ребенок будет ходить на двух ногах, а не на четвереньках, потому что он принадлежит к породе, называемой человеком. Все, что мы можем сделать, это – дать совет» (185; 304-305).

Таким образом, подобно Годвину, Кропоткин безгранично доверяет человеку (правда, не столько потому, что человек разумен, сколько потому, что он – животное, и, значит, нравственен от природы). В полемике с авторами, отстаивающими «опеку» государства над личностью, убежденными в изначально греховной и злой природе человека, Кропоткин постулирует добрую природу человека как аксиому, и она не вызывает у него сомнений. Он не видит того, что видел Бакунин: общество во многом выламывается из природы, а личность – из общества, и отношения между обществом и личностью далеко не всегда столь бесконфликтны, как ему представлялось. В его воззрениях свобода и суверенность личности, всячески охраняемые и оберегаемые его либертарным социологическим учением, оказываются декларацией, необоснованной философски.

Всего этого Кропоткин не замечает: противоречие между эгоизмом и альтруизмом представляется для него надуманным: «Но никогда, ни в какую эпоху истории ни даже геологии благо индивида не было и не могло быть противоположно благу общества. Во все времена они оставались тождественны, и те, которые лучше других это понимали, всегда жили наиболее полной жизнью. Вот почему различие между альтруизмом и эгоизмом, на наш взгляд, не имеет смысла» (185; 315). Или тождество личных и общественных интересов – или их противоположность, или белое или черное – других вариантов Кропоткин и здесь не допускает. Раз эгоизм не исключает альтруизма, значит, – они тождественны.

По замечанию А.В.Гордона, в работах Кропоткина: «Коллективистская линия явно преобладает, если так можно сказать, тематически: ей посвящены многие страницы, ее развивают

большинство работ»... Эта линия «выходит на первый план, акцентируется и даже гиперболизируется» (95; 86).

Мы уже отмечали, что сочетание полемической односторонности и «оговорок», требуемых научной добросовестностью, в целом характерно для творчества Петра Алексеевича; и это вполне проявилось в его подходе к проблеме соотношения личности и общества. В своей книге «Взаимная помощь среди животных и людей, как двигатель прогресса», Кропоткин убеждает читателя в том, что: «Я, конечно, менее всего склонен недооценивать роль, которую самоутверждение личности играло в развитии человечества» (170; 10). Но сразу же вслед за этим он концентрируется на второй тенденции – тенденции взаимопомощи и, заявив, что «значение личности и индивидуальной силы в истории человечества вполне известны» (170; 286), всячески превозносит и подчеркивает решающее значение именно второй из названных тенденций. В конце концов эта вторая тенденция не только оказывается у Кропоткина преобладающей и тождественной прогрессу, но и первая – «самоутверждение личности» – фактически растворяется во второй, как «эгоизм» растворяется в «альтруизме». И особенности личности Кропоткина, и полемика толкают его к фактическому игнорированию и пренебрежению «самоутверждением личности».

И лишь в самом конце книги Кропоткин вновь вспоминает об этом «самоутверждении» и снова «оговаривается»: «Вероятно, нам заметят, что взаимная помощь, хотя она и представляет одну из крупных деятельных сил эволюции, т.е. прогрессивного развития человечества, она все-таки является лишь одним из различных видов отношений людей между собою; рядом с этим течением, как оно ни было могущественно, существует и всегда существовало другое течение – самоутверждение личности» (170; 285-286). И все же подобные замечания для Кропоткина – лишь оговорки, лишь дань научной добросовестности.

Декларируя важность «самоутверждения личности», Кропоткин

не рассматривает его подробно, не считает его главным фактором и не оставляет личности реального выбора, реальной свободы.

Мыслитель не только де-факто растворяет личность в обществе, но и, выделяя внутри самой личности два начала: к отождествлению с другими и к выделению из числа других, однозначно определяют в своей черно-белой системе координат: первое – со знаком плюс, а второе – со знаком минус. Кропоткину не приходит в голову, что, как не существует жесткой дилеммы: добрая масса – злое государство, нравственная природа – или безнравственная природа, добрая сущность человека – или злая сущность человека и т.д., точно также и личные отношения индивида к обществу не разложимы по этим двум жестко заданным координатам – реальная жизнь намного сложнее.

Кропоткин констатирует: «Недостаточное развитие личности (ведущее к стадности) и недостаток личной творческой силы и почина, бесспорно, составляют один из главных недостатков нашего времени» и задает вопрос: «Не пора ли отстаивать живого человека, полного энергии, способного сильно любить то, что стоит любить, и ненавидеть то, что заслуживает ненависти, человека, всегда готового сражаться за идеал, возвышающий его любовь и оправдывающий его антипатии?» (185; 42-43).

Если Кропоткина роднит с Годвиным и Прудоном вера в наличие единственно правильного, объективированного и научно предсказуемого пути, по которому должны пойти и пойдут (свободно и добровольно) человеческие личности, то отличает его то, что различие между этими личностями, идущими по единому пути, он измеряет не по рационалистической шкале (большее или меньшее развитие интеллекта), как Годвин и Прудон, а по шкале *силы и воли* (большая или меньшая интенсивность, цельность и полнота жизни, отданной служению людям). Но, подобно Годвину и Прудону, – и в отличие от Штирнера, Кропоткин всячески подчеркивает и обосновывает именно «социальность» личности, а ее «индивидуальность» лишь декларирует и обходит стороной.

Важнейшей аксиологической предпосылкой указанных просчетов и недостатков кропоткинско-го взгляда на личность является его искренняя, но слепая вера в человека, в прогресс и в свободу – вера, на которую указывали многие исследователи его творчества (см., например, у Н.М.Пирумовой – 289; 39). По мнению В.А.Маркина, «Кропоткину свойственно необычайное доверие к человеку. Он как будто даже не замечает таящейся в нем бездны, которую открыл Достоевский» (214; 276).¹¹¹ По Кропоткину человек, как существо животное, изначально хорош, но он испорчен и развращен властью: надо убрать власть, перестроить общество на свободных началах, и люди вновь станут добродетельными – позиция, сходная с руссоистским взглядом; только у Руссо первобытного человека, «просвещенного дикаря» «развратила» цивилизация, а у Кропоткина – государство.

Макс Неттлау справедливо констатировал: «Знакомясь с социалистическими доктринами и жизнью и характером их творцов, мы находим у них поразительные сходные черты. Кто трудился так неутомимо, как Кропоткин, и пользовался вознаграждением с такой неприхотливой умеренностью, как Кропоткин? Он был типом коммуниста-анархиста, о каком он сам мечтал» (257; 106). Вера Николаевна Фигнер, говоря о Кропоткине, подчеркивала: «Сам Петр Алексеевич был величайший идеалист. Он дал нам утопию, которая имеет научную базу. Но как преобразовать внутренний мир человека, как изменить его настолько, чтобы он смог осуществить будущий свободный строй, на это Петр Алексеевич указания и ответа не дал» (383; 472).

Разумеется, подобные упреки Кропоткину приходилось слышать при жизни не раз. И он отвечал на них так: «Мы далеко не живем в мире видений и не представляем себе людей лучшими, чем они есть

¹¹¹ Полное непонимание Кропоткиным Достоевского, действительно, чрезвычайно показательно и много говорит о самом Петре Алексеевиче – на это обращали внимание многие исследователи. Так А.М.Никулин подчеркивал: «гармоничная натура Кропоткина и не могла увидеть в будущем то, что предчувствовала «отколовшаяся от нормы» душа Достоевского» (261; 75). См. также – 214; 285).

на самом деле: наоборот, мы именно видим их такими, какие они есть, а потому и утверждаем, что власть портит даже самых лучших людей» (цит. по 293; 144). И, считая власть корнем и источником всякой человеческой порочности, Кропоткин также истово и безоглядно верил в свободу, как в Цель и в Путь, как в лекарство для личности: «Освободите личность, ибо без свободы личности не может быть свободного общества... Будьте свободными людьми и верьте в здоровый инстинкт человеческой природы: худшие из присущих человеку пороков являются результатом власти, одинаково развращающей властителей и подвластных» (168; 28). «Свобода – наиболее верное средство против временных неудобств, проистекающих из свободы» (172; 391-392).

По нашему мнению, Кропоткин был полностью прав, отвергая государственную опеку над личностью, указывая на развращение личности авторитарной, властнической организацией общества и констатируя, что никакое добро невозможно без свободы. Но он забывал, в отличие от Бакунина, что и никакое зло невозможно без свободы; что свобода личности есть не безальтернативность, но, напротив, проблема, риск, опасность. Кропоткин же был безмятежно убежден в том, что освобождение человека не раскроет в нем темных и низменных сторон его натуры, ибо, считал он, все эти стороны – нечто искусственное, наносное, несущественное, порожденное неправильным устройством общества, а в глубине личности таятся заложенные природой во все живое нравственные инстинкты.

После всего сказанного неудивительно, что социальные прогнозы, сделанные Кропоткиным, полные оптимизма и веры в прогресс, оказались бесконечно далеки от действительности. Великий анархист писал: «вера в прогресс, хотя в начале она была только простым предположением, гипотезой... тем не менее... была совершенно верна и подтверждается теперь научным знанием» (185; 35). Кропоткин указывает на «прогресс современной техники», на

«растущий дух независимости, быстрое распространение свободной инициативы и свободного понимания во всех отраслях деятельности», растущие в обществе анархические и коммунистические тенденции (см. 165; 5) и с уверенностью смотрит в будущее: «Раз анархические идеи не представляют собою измышления какой-нибудь отдельной личности, или группы, а вытекают из всего идейного движения нашего времени, мы можем быть уверены, что, каковы бы ни были результаты будущей революции, она уже не приведет нас ни к централизованному диктаторскому коммунизму сороковых годов, ни к государственному коллективизму» (167; 55-56). Уверенность, как мы знаем, – несколько преждевременная!

Комментируя подобные прогнозы, анархист Макс Неттлау писал: «Боюсь, что предвидение Кропоткина не отвечало подлинному духу и тенденциям периода 1880-1930 годов, который еще продолжается» (257; 124).

Причем, по свидетельству Неттлау, безраздельное господство авторитета Кропоткина как теоретика, привело к определенному застою и даже регрессу в анархической мысли: «В самом деле, все, что он (Кропоткин – П.Р.) говорил, всегда бывало связано со столькими хорошими идеями, что попытка обнаружить их слабые стороны, всегда воспринималась, как опровержение этих идей... многим мнения Кропоткина казались не подлежащими сомнению истинами, и другим представлялось нежелательным поднимать вопросы, чтобы не ослабить огромное влияние, какое оказывали личность, талант и преданность его своему делу» (257; 125). Со своей стороны, Неттлау замечает: «Кропоткин был человек велик, но анархизм еще более велик. Анархизм существовал до Кропоткина, он живет и развивается во многих формах и после Кропоткина» (257; 121).

Будучи полностью согласными с такой оценкой последнего из великих классиков анархической мысли, мы в данном исследовании

предприняли попытку с позиций анархического мировоззрения, не умаляя теоретических достижений Кропоткина, показать фундаментальную философскую слабость и противоречивость его анархического учения.

Подведем итоги. В постановке проблемы личности Кропоткин в целом развивал годвиновско-прудоновскую традицию в анархизме и, углубив и детализировав ее, не смог, однако, преодолеть противоречий, характерных для взглядов его предшественников; по сравнению же с учением Михаила Бакунина, кропоткинские взгляды на личность представляются в целом шагом назад (наряду с отдельными достижениями) – именно в силу слабости их философского обоснования.

Попытка построить анархизм как систематическое позитивное мировоззрение, как науку, выводя его из законов природы, не увенчалась успехом – как в силу редукционизма и механицизма мысли Кропоткина, так и в силу самой невозможности втиснуть анархическое мировоззрение в тесные рамки узкой и жестко регламентированной «научной» доктрины. Как писал по этому поводу И.Гроссман-Рощин: «Полагаю, что формальная конструкция учения Кропоткина нуждается в коренной переработке. Критика должна выяснить, насколько естественно-научный метод применим к анархизму, являющемуся несомненно *философией оценок*, выяснить, насколько *материализм* совместим с признанием роли *личности*» (104; 13). Редукционизм взглядов Кропоткина, сводящий социальное к биологическому, а также прогрессизм, социологизаторское убеждение в том, что желательная перемена социальных условий автоматически приведет к личному совершенству людей, светлая, но наивная вера в «изначально добрую природу человека» вступили в глубокое противоречие с гуманной этикой и либертарной социологией Кропоткина и в значительной степени превратили в декларацию его заявления о безграничной свободе и самоценности личности. И, если в некоторых своих выводах Кропоткин намного

опередил свое время, то в основах своего философского мировоззрения он, напротив, оказался слишком человеком своей, и даже предшествующей (просветительской) эпохи. Отметим, что пробивающийся в сочинениях Кропоткина пафос силы и цельности жизни, проповедь эстетически прекрасной личности, преодолевающие плоский натурализм, рационализм и утилитаризм его доктрины, вступает в противоречие с претензиями Кропоткина на строгую «научность» его мировоззрения.

Необходимо констатировать, что, подобно Годвину и Прудону, Кропоткин *не заметил* проблемы личности, а там, где столкновение с ней было неизбежно, он неосознанно подменял ее другими проблемами. Неспособность и невозможность для Петра Алексеевича понять и увидеть эту проблему, по нашему убеждению, коренится в основах его учения, в его методе и мировоззрении, наконец, в особенностях его индивидуальности.

Невозможно отрицать высокую правоту и пафос кропоткинских обличений существующего общества за пренебрежение к человеческой жизни, его критику государства, насилующего, развращающего и подавляющего человека. Невозможно не восхищаться его утверждением священного права каждой личности на самореализацию, на счастье, на удовлетворение ее первых насущных потребностей в пище и жилье, его мыслями о довольстве для всех, о досуге, как громадном расширении личной свободы, о ликвидации разделения на управляющих и управляемых, о разнообразии занятий, способном резко расширить творческие возможности индивида. Все эти мысли пронизаны чувством искреннего сочувствия и сострадания к людям и, безусловно, заслуживают уважения и восхищения. И все же – факт остается фактом: *проблемы личности Кропоткин попросту не заметил* .

Ведь проблема предполагает если не *трагедию* , не *драму* , то хотя бы *вопрос* . А у Петра Алексеевича, даже в тех немногих местах его сочинений, где речь заходит о «субъективной стороне дела», – не

вопрос, не проблема, но проповедь: «Делай, как я!» Это проповедь борца, вовлеченного в схватку, проповедь ученого, познавшего истину эволюции и прогресса. Он посвящает немало страстных, горячих страниц описанию жизни настоящего, счастливого человека, ощущающего полноту жизни, человека, для которого нет и не может быть противоречий между природным и общественным, между личным и общественным, ибо он влился в природу и в жизнь народа, он познает природу и живет горем и радостью народа. Мы читаем это и видим, что *лично* для Кропоткина тут никакого выбора, проблемы не было: разве может быть выбор между тусклым и серым прозябанием обывателя и насыщенной до краев жизнью революционера и ученого? Эти поэтические места его работ можно рассматривать как автобиографический документ, как проповедь религиозного наставника, но не как философскую постановку мучительной и драматической проблемы личности.

Во всех областях знания, которым посвящены сочинения Кропоткина: в социологии, в этике, в истории, в описании светлого анархо-коммунистического будущего, не говоря уж о специальных естественнонаучных работах, – везде главные герои: Природа и познающая ее Наука, Общество, Массы, Народ, и везде самоценность личности декларируется скороговоркой, но совсем не рассматривается, а порой, напротив, присутствует в негативном контексте.

Для Кропоткина человек жестко детерминирован как общекосмической причинностью, так и социальными условиями, и эта детерминированность расценивается как фактор прогресса, проблема же специфически человеческого, лично-индивидуального попросту не ставится. Хотя Кропоткин и отмечал, что самоутверждение личности есть такой же важный закон эволюции, как и рост взаимопомощи, но эту проблему он оставил в стороне, целиком отдавшись своим излюбленным вопросам: о жизни природы и о творчестве масс. Человечество заслоняет у него

человека, равенство и солидарность заслоняют свободу и индивидуальность.

Каковы причины этого? На наш взгляд, они сводятся к следующему. Во-первых, методологическая несостоятельность кропоткинское учения: отрицание диалектики, скачков и принципиальной разницы между природным и общественным, общественным и личностным, живым и неживым, вело к невозможности философского осмысления проблемы личности, к невозможности понять достижения человеческой мысли в этой области.

Во-вторых, важен полемический задор. Это он заставлял Кропоткина в споре с социал-дарвинистами, утверждавшими аморальность природы, утверждать ее нравственность; в споре с «религией и метафизикой» отрицать не только наличие души, но и вообще всего специфически человеческого и вульгарно-физиологически трактовать психологические проблемы; в споре с апологетами индивидуализма и аморализма отрицать роль героев в истории и утверждать солидарность и коллективизм как главные и доминирующие начала этики; в споре с критиками диких народов представлять первобытное общество в розовых красках и т.д.

В-третьих, как это нередко бывает, указанный фундаментальный недостаток кропоткинской теории является продолжением достоинств – достоинств Кропоткина, как человека. Будучи убежденным революционером, народником, посвятив свою жизнь служению народу, Петр Алексеевич, вероятно, не мог представить себе иного императива достойной жизни, кроме этой народнической традиции – то, что для него это было естественно, сделало для него невозможным взглянуть на проблему со стороны, понять Достоевского или Ницше, делало его душевную гамму цельной, но узкой.

Наконец, в-четвертых, говоря о мировоззрении Кропоткина в целом, следует подчеркнуть, что его светлое, оптимистически

созидательное мировосприятие, вера в добрую природу человека и общества, делающие личность русского анархиста столь привлекательной для современников, однако, как нельзя более диссонировали с мрачным духом и катастрофической тенденцией эпохи и, во многом, не дали Кропоткину увидеть и оценить по достоинству ряд фактов и процессов, наложив свой отпечаток и на его отношение к проблеме личности.

Кропоткинский анархизм, будучи глубоко противоречивым, требует подробной критики и пересмотра самых своих основ, причем, как показали уже работы А.Борового, И.Гроссман-Рощина и других, наиболее плодотворна критика, проводящаяся с анархистских же позиций. Слишком просто и догматично-анархически было бы объявить, как Кропоткин: «все добро – от природы и народа; все зло – от государства», ибо тогда неизбежно встанет вопрос: а откуда же само государство? А потому, борясь против государства, не стоит абсолютизировать и демонизировать его. Принося дань глубокого уважения человеческим устремлениям Кропоткина к социальному освобождению и социальной революции, мы, на исходе двадцатого века, начинаем понимать, что такая революция невозможна без революции личностной, без освобождения личности.

Глава III

Анализ проблемы личности в философии классического анархизма

Краеугольный камень анархизма – личность

,

освобождение которой, по его мнению,

является главным условием

освобождения массы, коллектива. По мнению анархизма, освобождение

массы невозможно до тех пор, пока не освободится личность, ввиду чего

его лозунг: «Все для личности» .

И.В.Сталин «Анархизм или социализм»

§1. Общее в рассмотрении проблемы личности у классиков анархизма: личность и государство

Как, вероятно, уже стало ясно из предшествующего рассмотрения, анархизм, как мировоззрение и течение мысли, не представляет собой какой-то единой доктрины или учения: это широкий спектр различных философских, научных и социальных направлений – от индивидуализма до коммунизма, от полусекуляризованного христианства (Л.Н.Толстого и Г.Д.Торо) до воинствующего «антитеологизма», от просветительского рационализма и естественнонаучного позитивизма до вариаций гегельянства и «философии жизни».

Учитывая все это, важно, во-первых, вычленив общепанархическое идейное и ценностное, философское и социологическое «ядро» и, во-вторых, указать на те рамки и границы, внутри которых анархизм, при всей своей широте, все же сохраняет некое единство, специфику и качественную определенность, и вне которых перестает быть анархизмом.

Прежде всего отметим, что, при всей пестроте анархических учений, в своих социологических выводах они имеют больше общего, чем в философских основаниях – хотя и в социологии анархизма проходит жесткий водораздел между социалистическим

(коммунистическим и «коллективистским» – синдикалистским) и несоциалистическим (индивидуалистическим) направлениями, а сами эти направления расколоты по вопросам о методах борьбы и конкретных формах будущего общества. И все же всех анархистов объединяет *безусловное отрицание государства* (отрицание государства «с оговорками» характерно и для либералов, и для социалистов-государственников), отрицание всех форм опеки над личностью, а также постулирование самоценности личности в качестве высшей мировоззренческой ценности и признание свободы целью и Путем, лекарством от всех личных и общественных недугов. 112 Однако и обоснование приведенных положений, и общефилософские основы, и конкретное видение общественных форм, способных заменить существующее государственное устройство, у различных анархических мыслителей порой диаметрально противоположны.

Попытаемся несколько конкретизировать общеанархические положения в отношении проблемы личности. Свободная личность и свободная общественность – две центральные идеи анархического мировоззрения, и потому за его границами неизбежно оказываются все учения, не признающие самоценности личности и не стремящиеся к обоснованию свободной общественности, хотя, как мы видели, одни из теоретиков анархизма делают больший акцент на утверждении и обосновании первой из этих идей, лишь декларируя вторую, а другие – на утверждении и обосновании второй из них, лишь декларируя первую. И все же крайние анархо-индивидуалисты, такие, как Штирнер, весьма далеки от признания государственно-эксплуататорского деспотизма приемлемой формой общественного устройства, а крайние анархо-коммунисты, такие, как

112 Принципиальный противник анархизма, но честный и добросовестный исследователь, кадет П.И.Новгородцев справедливо акцентирует внимание на данном моменте: «анархизм лишь до тех пор остается анархизмом, пока он сохраняет свое индивидуалистическое начало в его исключительности и безусловности и пока в силу этого он отрицательно относится к идее власти» (267; 621). «Идея личной свободы» – центральный мотив анархизма – подчеркивает Новгородцев (267; 624).

Годвин или Кропоткин, безоговорочно признают суверенитет личности и стремятся оградить его от любого внешнего насилия.

Прежде всего, анархических мыслителей различных направлений объединяет (в том числе, и в вопросе о личности) критический пафос по отношению к существующему обществу и государству. Колоссальная критическая работа по развенчанию бесчисленных кумиров и оков, подавляющих человеческую личность, проделанная анархической мыслью, является одной из наиболее бесспорных и значительных заслуг анархизма.

Анархисты в своих произведениях осуществили десакрализацию Власти, показали ее бесчеловечную насильственную природу и сущность, ее связь с корыстными интересами эксплуататорских классов, взаимное сотрудничество современного государства и буржуазии, раскрыли относительный и произвольный характер государственных законов, претендующих на «незыблемость», «истинность» и «абсолютность». Анархисты убедительно доказали, что государство в теоретическом отношении опирается на «аксиому» о необходимости опеки над человеческой личностью, на идею о несuverенности и порочности личности, на веру в «добрый» начальника, господина, верховного арбитра и в «благой» безличный и бездушный закон, распинающий реальную живую личность на своем прокрустовом ложе.

В сочинениях классиков анархизма показана неразрывная связь власти и эксплуатации, как двух форм порабощения человеческой личности, дается разносторонняя и убедительная критика государственного права и таких неотъемлемых и отвратительных атрибутов государства, как полиция, армия, тюремная и воспитательная система. Анархисты показывают механизмы манипуляции личностями посредством фикции «выборов», представительства и парламентаризма, безусловно отрицают централизм и иерархичность, как основополагающие принципы государственности, и предлагают заменить их свободной

общественностью, основанной на федерализме, добровольном договоре и децентрализации общественной жизни, разрабатывают (избегая при этом казарменной регламентации) основы и принципы либертарной социологии и этики.

Классики анархизма противопоставляют личность, как живого и полноправного, творческого и неповторимого человека, – «гражданину»: слуге государства, патриоту и винтику в машине власти. Они подробно показывают то, как государство неизбежно калечит и развращает личность, перекраивая ее по своей мерке, посредством казенного воспитания, пропагандистской машины, принудительного права приучая личность к рабству, послушанию, несамостоятельности, культивирует усредненность и лояльность, атомизацию и индивидуализм личности, ее безразличие к общественным вопросам, разрывает прямые связи между людьми, подменяя их своими бездушными иерархически-вертикальными структурами. При этом и власть имущие, представители правящих классов, развращаются хотя и по-иному, но не в меньшей степени, чем управляемые и угнетаемые: у них развивается паразитарная психология, наступает нравственная и умственная деградация. Единственным выходом, способным изменить существующее положение вещей, является восстание личности против государства (хотя это восстание понимается классиками анархизма весьма различно), осознанное неприятие и бунт против государственно-эксплуататорской системы, «внутреннее», а затем и «внешнее» противостояние ей и стремление личности к самоосвобождению и освобождению других личностей из-под государственного гнета. При этом создание свободной общественности: от «союза эгоистов» Штирнера до анархо-коммунистического общества Кропоткина – является залогом освобождения отдельной личности.

Классики анархизма единодушны в своей критике духовного отчуждения (и самоотчуждения) личности, в отрицании всех давящих

ее, как «материальных», так и «идеальных» кумиров и авторитетов. Предвидя угрозу для личности, исходящую от нового, псевдо-социалистического государственного деспотизма, идущего на смену буржуазно-государственному строю, анархические мыслители в своих работах огромное внимание уделяли критике революционного мессианства, развенчанию государственно-социалистических утопий и учений о партийных и классовых диктатурах как способе построения социалистического общества. Государство, основанное на насилии и подавлении личности, может быть средством лишь большего закабаления и порабощения, но не освобождения личности – убедительно доказали в своих работах Штирнер, Прудон, Кропоткин и, особенно, Бакунин.

Итак, в своих критических социально-политических, экономических, социологических построениях различные анархические мыслители наиболее единодушны, и все они исходят из безусловного отстаивания ценности, свободы, прав человеческой личности и из стремления к созданию свободной общественности. Все они подчеркивают необходимость создания в обществе условий для максимального развития личности – через упразднение принудительно-государственных учреждений, развитие атмосферы свободы и терпимости, наконец, через обеспечение социально-экономических гарантий для развития личности и преобразования воспитания на либертарных началах. При этом свобода предстает не только целью, но и средством: все «благие» начинания, предпринимаемые помимо и в ущерб свободе личности, на деле оказываются отнюдь не благими.

Но, едва встает вопрос об определении личности и о понимании ее свободы, начинаются существеннейшие разногласия. Так, одни анархические мыслители, декларируя свободу личности, *верят* в изначально благую природу человека (то – как существа разумного (Годвин, Прудон), то, как существа животного (Кропоткин)) и, следовательно, на деле не допускают *проблемы* выбора, опасности

свободы, риска ответственности личности. Другие, как Штирнер, отрицая любое вне- и надличностное понятие «блага», проповедуют произвол отдельной личности, которая свободна делать то, что она захочет, и, в отличие от первых мыслителей, исходящих из ценностного «абсолютизма» (веры в наличие объективных и познаваемых, общезначимых Разума, Добра, Справедливости), напротив, тяготеют к ценностному релятивизму. Третьи, как Бакунин, наиболее глубоко осознавая свободу личности, как *проблему*, и признавая наличие общезначимых ценностей, тем не менее, указывают, что никакое «благо» невозможно *вне* выбора и свободы личности, хотя сам по себе выбор и свобода личности вовсе не ведет автоматически к «благу», а, напротив, может вести и ко «злу».

Таким образом, если в вопросе о взаимоотношениях государства и личности все анархисты более или менее едины, то во всех прочих вопросах, связанных с личностью (ее определение, значение, личность и общество, личность и природа, роль личности в истории, волевое и рациональное, индивидуальное и социальное начало в личности, личность и мораль), имеют место существенные расхождения. Поэтому для удобства рассмотрения следует сгруппировать основные подходы к проблеме личности в анархизме по направлениям и сопоставить их между собой: взаимодополняя и взаимно критикуя друг друга, они выявляют свои сильные и слабые стороны, свои односторонности, крайности и теоретические достижения.

§2. Основные подходы к рассмотрению проблемы личности в философии классического анархизма: сопоставительный анализ

В начале XX века А.А.Боровой констатировал, что современный анархизм представляет собой «хаос идей»: «И этот хаос питается не случайными разногласиями отдельных утверждений. В анархизме

сливаются самые разнообразные, самые противоречивые и даже враждебные упования». При этом «основные проблемы анархизма», по мнению Борового – «отношение его к личности и творческой силе разума, к принуждению и праву, идеалу и компромиссу» (47; 5).

Как по отношению к проблеме личности, так и по общефилософской направленности их мировоззрений, классиков анархизма можно разделить на три группы (оставив при этом в стороне религиозный анархизм Толстого и некоторых других мыслителей). К первому направлению относятся Уильям Годвин, Пьер Жозеф Прудон и Петр Алексеевич Кропоткин. Ко второму – полярно противоположному направлению в философии анархизма, прежде всего принадлежит Макс Штирнер. Наконец, к третьему направлению можно отнести Михаила Александровича Бакунина.

Говоря о первом и втором из указанных направлений в философии анархизма, нетрудно заметить, что, полемизируя друг с другом, впадая в противоположные односторонности и крайности, они осуществляют как бы «разделение труда» в рассмотрении проблем, связанных с личностью. Если первое из указанных направлений может считать своей основной заслугой детальную разработку либертарной *социологии и этики*, создание учения о свободном обществе, гармонично сочетающем интересы составляющих его личностей и отвергающем казарменную регламентацию, то главной заслугой второго – анархо-индивидуалистического направления – является серьезная и глубокая *философская* разработка личностной проблематики. И наоборот, если построения Годвина, Прудона и Кропоткина страдают слабостью философского обоснования, неглубиной исходных положений, противоречащих окончательным выводам, то философски оригинальные и глубокие мысли Макса Штирнера слабо подкреплены конкретными социологическими и политико-экономическими обоснованиями и разработками. Если первое из указанных направлений ярко воплощает социалистическое

ценностное начало в анархической мысли и занимается по преимуществу социологической проблематикой, то второе воплощает индивидуалистическое начало в анархизме и обращено к проблемам общепhilософским, во многом отрываясь от социологической конкретики. Однако очевидно, что как чисто социологическое (и социологизаторское) учение, так и «чистая философия» одинаково не способны к адекватному постижению и раскрытию личностной проблематики.

I. Таких мыслителей, как Годвин, Прудон и Кропоткин, при всей разности их учений, их практических социально-политических выводов, объединяет ряд существеннейших моментов, обусловивших общность подхода к проблеме личности.

Все они следуют философской парадигме Просвещения или Просвещения и позитивизма. Для их философских взглядов в высшей степени характерен рационализм, морализм и натурализм. Все они верят в прогресс, в науку, в народ, в наличие общезначимых, объективных и постигаемых Законов, Разума и Справедливости, которые фатально воплощаются в мире. Все они верят также в изначально добрую природу человека и общества и, соответственно, во всемогущество социальных преобразований, способных в принципе устранить как все человеческие пороки, так и все существующие конфликты между личностью и обществом.

Сильными моментами их социологических построений, связанных с проблемой личности, являются отрицание всякой внешней опеки над личностью, всех навязанных ей авторитетов и кумиров, критика государства и связанного с ним буржуазного общества, порабощающего и развращающего человеческую личность, проповедь неотчуждаемости суверенитета личности, идея о неразрывной связи, существующей между свободой и равенством, между личным и общим началом в будущем социалистическом обществе. Указанные мыслители проповедуют равенство личного (человеческого) достоинства всех людей и основывают на этом

положении свои этические учения, которым они придают большое значение, противопоставляя общественную мораль принудительному государственному праву. Однако, эти гуманные социологические выводы, критика всего, что подавляет личность, и проповедь свободной общественности, приходят в вопиющее противоречие с плоской и неглубокой философской основой, которая не оставляет места для проблемы личности, для рассмотрения (а не просто декларации) специфически личностного.

Ведь вера указанных мыслителей в абсолютный детерминизм и исторический фатализм, в наличие вечных и познаваемых идей (Справедливости, Разума и пр.), редукционистское смешение личного, общественного и природного, приводят к тому, что проблема личности как таковой не ставится и не замечается. Личность понимается данными классиками анархизма, по преимуществу, как интеллектуальный и нравственный феномен, а иррациональное (волевое, эстетическое, бессознательное и пр.) начало в личности игнорируется.

Личность фактически воспринимается как орган общества, как часть социального механизма, как слуга и агент исторического прогресса – подчеркивается ее детерминированность, взаимосвязь, общность с другими личностями, тогда как творческое, автономное, неповторимое в ней не замечается или трактуется как «несущественное». Ценность личности декларируется (и учение о свободном обществе охраняет эту личность), но никак философски не обосновывается и даже не вполне осознается. Так, хотя и провозглашается полная свобода, но, во-первых, как лишь свобода *разума* («свободу воли» Годвин, например, прямо называет нелепостью), а во-вторых, не осознается вся реальная глубина и сложность этой проблемы: имеет место «выбор без выбора». Различия между личностями понимается чисто *количественно* (по степени добродетельности и интеллекта), как различия между «умным» и «очень умным», «хорошим» и «очень хорошим» – а

уникальность теряется; объемность личностного измерения редуцируется на плоскость. Все личности, в конечном счете, трактуются как тождественные друг другу – благие (но лишь испорченные несовершенством общества), механические и пассивные участники исторического развития; реальными же субъектами мирового и исторического процесса выступают Природа и Общество в их тотальности. Так, у Прудона личность оказывается лишь слугой идеи Справедливости, пассивным агентом исторического процесса, а у Кропоткина личность растворена в природно-животном мире, и специфически личностное просто не замечается. Момент равенства и солидарности между личностями всячески преувеличивается, а изначальное, онтологическое неравенство и борьба игнорируются, что ведет к идиллически-бесконфликтным и, по существу, наивным социальным построениям.

Опасностью, которой чревато указанное противоречие между философскими основаниями и социологическими построениями мыслителей данного направления в анархизме, является угроза выхолащивания личности, ее объективации, рационализации, растворения и подчинения над- и внеличностным сущностям; и не случайно в либертарных учениях Годвина, Прудона и Кропоткина диссонансом звучат то чуждые ноты казарменной регламентации, то моменты гармонически-идиллической утопии.

И Годвин, и Прудон, и Кропоткин сходятся в своей вере: коль скоро Истина едина, Разум у всех одинаков, то люди придут к истине и справедливости не под нажимом извне, а через проповедь истины, через уничтожение искусственных и насильственно-произвольных учреждений; то есть унификация произойдет не через насилие власти сверху, но через свободное творчество людей снизу. Рациональное начало в личности и ее социальная и биологическая детерминированность чрезвычайно преувеличиваются, тогда как ее способность к саопределению и самосозиданию, ее неповторимость и иррациональность, непредсказуемость и самостоятельность, –

недооцениваются. Все это приводит к идеализации природной жизни и народного творчества и к определенной демонизации роли государства. Все существующие коллизии между личностью и обществом объясняются указанными мыслителями исключительно пороками общественной организации: в более же совершенном обществе, свободном и справедливом, предполагается достижение полной гармонии между личностью и обществом (разумеется, за счет отождествления личностью себя с обществом).

Итак, теоретиками анархизма, принадлежащими к первому из названных направлений, искренне декларируется ценность личности, делаются либертарные социологические выводы, обосновывается свободное общество и гуманистическая этика, однако все эти построения вступают в противоречие с плоской, чисто рационалистической, моралистической, детерминистской и прогрессистской философией, оставляющей для постановки проблемы личности очень немного места.

II. Антиподом указанного направления в анархической мысли является теоретик анархического индивидуализма Макс Штирнер. Достоинства и недостатки его подходов к проблеме личности диаметрально противоположны тем, которые были отмечены у первой группы мыслителей. Если Годвин, Прудон и Кропоткин, в первую очередь, социологи, то Штирнер – собственно философ; если они – социалисты, то он – индивидуалист; если они опираются на рационалистическую традицию Просвещения и позитивизма, то Штирнер выступает отчасти предтечей «философии жизни» и проповедует философский волюнтаризм и иррационализм. Если в центре рассмотрения Годвина, Прудона и Кропоткина – разумное начало в человеке, биологическая и социальная детерминация, равенство и солидарность, общее, универсальное и тождественное в личностях, то Штирнер в своей книге делает акцент на единичном и единственном, на уникальном, неповторимом в личности, на ее творчестве, воле, борьбе и проповедует прежде всего именно *свободу*

воли (а не разума). Вся его книга «Единственный и его собственность» есть страстная апология отдельной человеческой личности. Он постоянно подчеркивает ее творческую мощь, ее необъективируемость и иррациональность, ее неповторимость и первичность по отношению ко всем надличностным кумирам: морали, обществу, науке и т.д. Личность у Штирнера – центр мироздания, творческая сила, движущая историю. Штирнер противостоит объективизму и рационализму гегелевской философии и всячески подчеркивает значение субъекта, особо указывая на волевой, иррациональный момент, как определяющий в личности. Он также подвергает разрушительной критике все, что посягает на суверенность и свободу личности – в том числе, государство.

Виртуозно используя диалектику, Штирнер показывает механизм отчуждения и самоотчуждения личности и призывает ее вернуть себе все то, что она утратила. Он указывает на принципиальную несводимость личности ко всем ее «ролям» и проявлениям, на различие между личностью и объективированно-отчужденными продуктами ее деятельности. Он призывает личность отвергнуть все надличностные фетиши, идеологические фантомы и деспотические учреждения, осознать свои истинные интересы и начать борьбу за свое освобождение. При этом он не разделяет иллюзий о том, что изменение общества способно полностью ликвидировать антагонизм между личностью и социумом. Главная заслуга штирнеровского анархизма заключается в философской реабилитации и выдвижении на передний план личного, уникального, субъективного, а также в огромной критической работе, бесстрашно проделанной им.

Однако достоинства штирнеровской философии, будучи им развиты до предела, перерастают в недостатки, слабости и нелепости: Штирнер недооценивает значение категории «общего», социально-экономической и биологической обусловленности личности, абсолютизирует противопоставление между личностью и обществом, между «человеком» и «Единственным», между

личностью и ее содержанием. Борьба с фетишизмом приводит Штирнера к абсолютизации субъективизма и произвола. Этот сверхсубъективизм, в конце концов, приходит к логическому самоотрицанию, к превращению «Единственного» из уникальной и живой личности в пустую абстракцию, находящуюся в вакууме и лишенную содержания. Штирнеровская философия таит в себе опасность полного игнорирования общества и морали, имеет тенденцию к проповеди солипсизма, имморализма и релятивизма.

В целом следует указать, что негативная работа, проделанная Штирнером и «апофатическое» определение личности (как «творческого Ничто», как того, что не является абстракцией, невыразимо и не объективируется целиком) намного сильнее и убедительнее у него, чем попытки дать позитивное определение личности – эти попытки чреватые у Штирнера то рецидивами проповеди мещанства, то изоляцией и выхолащиванием личности, то скатыванием к пустым декларациям.

Помимо чисто философских недостатков и противоречий, к слабым сторонам указанного направления в анархизме, несомненно, относится то, что, если первое из рассматриваемых направлений, разрабатывая конкретные социальные проекты и увлекая за собой на практике массовые движения, страдало «философской декларативностью», то анархо-индивидуализм Штирнера, при всей смелости и глубине его философских построений, страдает «декларативностью социологической». Он далек от реальной практической борьбы и даже от подробного рассмотрения социологических проблем, связанных с личностью, ограничиваясь указанием на общие принципы. Проблемы взаимоотношений личности и общества решаются им односторонне (в сторону принижения общества и изоляции личности), а социальные проблемы мало разработаны: Штирнер ограничивается лишь общим призывом к созданию «союзов эгоистов» и восстанию рабочих против буржуазного общества. Таким образом его интересные и, порой,

замечательные философские идеи о личности недостаточно связаны с жизнью, а его блестящая критика не переходит в более реальное и «материальное» действие – эта сторона, несомненно, намного сильнее разработана у первого из указанных направлений в анархической мысли, более «конструктивного» и «позитивного».

В общем, сравнивая два направления в анархических подходах к проблеме личности, отметим, что, в то время как первое во многом склонно не видеть этой проблемы, недооценивать и игнорировать ее, (декларируя ценность личности, но на деле отдавая приоритет сверхличному, в частности, обществу), то второе, напротив, утрирует, гипертрофирует эту проблему, увлекаясь полемикой, чрезмерно и искусственно противопоставляет свободную личность социуму, волю – разуму, единичность – общему. Если первое направление можно отчасти упрекнуть в чрезмерном оптимизме и «конструктивности», порой принимающей форму маниловских идеалов, то второе направление можно упрекнуть за тенденцию к имморализму и полному отрицанию всяческих идеалов, всего общезначимого и конструктивного.

Чтобы не быть голословными, сравним некоторые моменты отношения Годвина и Штирнера к проблеме личности. Если Годвин уверен в призвании личности *служить* Добру, Истине и Справедливости и, делая акцент на общем, не видит принципиальных различий между личностями, то Штирнер полностью отвергает необходимость служить кому-то и чему-то, абсолютно отрицает связь личности с чем-то вне- и надличностным, отрицает все «универсальное», «трансцендентное», все «святое», не признает обязанности и долг личности, абсолютизируя лишь индивидуальное и неповторимое, свободное и независимое в ней. Он убежден в том, что «я» есть ничто, но ничто творческое, способное творить из себя весь мир; мир не имеет универсальных и всеобщих смыслов и представляет собой борьбу *сил* и волю, борьбу всего против всего за самоутверждение, из чего логически следует культ «себя» и «моего»

и отрицание всего «не моего».

Если Годвин понимает «личность» предельно обще и абстрактно-универсально, как только «человеческое» во мне (тогда как индивидуальное для него второстепенно), то Штирнер понимает «личность» предельно конкретно и специфично, как *только* «мое» во мне – не связанное ни с чем и не зависящее ни от чего – и поэтому отрицает все «общечеловеческое».

Если Годвин призывает к служению идеалу, к неприятию существующего – во имя высшего, подлинного, рационального, то Штирнер призывает, отринув химеры идеалов, принять настоящее, принять себя *целиком*, во всей конкретности, реальности и полнокровности; при этом, в то время, как Годвина можно упрекнуть в определенной теоретической наивности, конструировании и гипостазировании надличностных идеалов, то Штирнеру можно адресовать упрек в тенденции к самодовольному конформизму, к которому его влечет принципиальная и последовательная антииерархичность и антиидеализм его «философии жизни».

Острые критики Штирнера направлены не только против государства, права и эксплуатации, как у представителей первого из указанных направлений, противопоставляющих государству и праву – общество, науку и мораль (свободные от насилия и произвола), но – против всего надличного и внеличного, в том числе, – и против морали, науки и общества.

Если Годвин (как и Прудон с Кропоткиным) убежден в том, что человек *по природе добр* и ему поэтому можно доверить свободу от опеки, то, по мнению Штирнера, у человека нет никакой «общей» «природы» или «сущности»; «добра» и «зла» как таковых не существует, и потому личность должна сама утверждать свои законы и истины и сама должна освободить себя от любой опеки.

Если Годвин склонен социологизировать личность и растворять ее в обществе, то Штирнер склонен изолировать личность и

чрезмерно противопоставлять ее обществу. Наконец, если Годвин верит в достижимость конечного разумного социального идеала, то Штирнер указывает на вечную, динамичную жизнь, не знающую «совершенных» и «законченных» форм, для которой окостенение подобно смерти.

Итак, если для взглядов представителей первого направления в анархизме – Годвина, Прудона и Кропоткина – характерен морализм, прогрессизм, рационализм, натурализм, детерминизм и социологизм при разработке проблемы личности, то у Макса Штирнера в его учении, напротив, имеет место иррационализм, волюнтаризм, субъективизм, имморализм.

Таковы два крайних «крыла» в подходах к проблеме личности в анархической мысли. Каждое из них имеет свои крупные достижения, но также и существенные недостатки и односторонности.

III. На наш взгляд, односторонности и крайности двух рассмотренных направлений анархической мысли во многом преодолевает в своих взглядах на личность Михаил Александрович Бакунин. Он сочетает глубину теоретического обоснования личностной проблематики с действенным гуманизмом практических выводов. Его философия удачно сочетает элементы просветительно-позитивистские, рационалистические, детерминистские, социологизаторские, – с элементами «философии жизни»: субъективизмом, иррационализмом и интуитивизмом.

В своей философии Бакунин использует идеи Гегеля, Фихте, Фейербаха, позитивистов и одновременно выступает предтечей таких антиподов и гегельянства и позитивизма, как экзистенциальная философия и «философия жизни». Он преодолевает как плоский рационализм, фатализм, объективизм и детерминизм прудоновского учения о личности, так и односторонний субъективизм и волюнтаризм учения Штирнера, и сочетает сильные стороны их учений: социализм Прудона и индивидуализм Штирнера.

Если констатация биологической и социальной детерминированности личности позволяет Бакунину поставить ее в контекст природы и общества и отвергнуть теории, стремящиеся подчинить личность трансцендентным кумирам, то учение о бунте и свободе, как важнейших проявлениях личности, позволяет Бакунину отстоять уникальность и достоинство личности против фатализма и объективизма, сочетать гуманизм и персонализм, социализм и индивидуализм. Бакунин не только постулировал величие единичной личности, подобно Штирнеру, и не только сумел разработать социологическую теорию свободного общества, состоящего из свободных личностей, как Годвин, Прудон и Кропоткин, но соединил в своем учении эти две стороны, дал глубокое философское обоснование как ценности личности, так и анархического идеала в целом.

Важнейшие элементы и предпосылки бакунинского философского учения о личности: мысль о примате жизни над наукой и о непостижимости личности для научного познания, учение о свободе и бунте как важнейших, неотъемлемых проявлениях личности, и представление о «человеке», как динамической потенции, воплощающейся в многообразных, уникальных, но равноценных по своему человеческому достоинству, личностях. Если Годвин, Прудон и Кропоткин явно превозносят «человека» над «личностью», а Штирнер, напротив, отрицает «человека» во имя «личности», то Бакунин раскрывает глубокую взаимосвязь эти понятий: «человек» – потенция личности, личность – проявление и воплощение человека. «Человек» индивидуализируется в личности, личность же зарождается и вырастает (и перерастает) в человеческом социуме, на основе общечеловеческого.

Если Прудон, Годвин и Кропоткин подчеркивали социальную сущность человека и общечеловеческое начало в личности, а Штирнер – индивидуальную сущность человека и уникальность личности, то Бакунин сумел показать, что «человек одновременно и

самое социальное, и самое индивидуальное из всех существ», причем социальность человека не исключает, но предполагает его индивидуальность. В бакунинской философии личность представлена динамично, глубоко и разносторонне, она вписана в общественный контекст и одновременно «выламывается», «выпадает» из него, преобразует его и себя посредством труда, мысли и бунта. Ценность личности не просто декларируется, но глубоко философски обосновывается – анархическая социология и этика приобретает в философии Бакунина надежный и адекватный фундамент.

Важно подчеркнуть, что Бакунин далек от выдумывания «конечных идеалов» и регламентации будущего общества, он не верит в возможность гармоничного и бесконфликтного сосуществования личности и общества, равно как и не постулирует неизбежность борьбы всех против всех: его анархизм есть не замкнутая догматическая «система», не оторванное от жизни философствование, не претендующий на «научность» анархизм Кропоткина – но открытое и динамичное мировоззрение, насквозь диалектичное.

Коль скоро личность детерминирована обществом и природой, взаимосвязана с другими личностями, исключается ее изоляция, произвол и моральный релятивизм в духе Штирнера. В то же время, благодаря положению о том, что мысль, наука не может постичь всех бесчисленных причин и факторов, воздействующих на личность, и не может «схватить» живой индивидуальности – становится возможным обоснование творческой, активной позиции личности, которая должна жить, бороться и бунтовать, исходя из своих личностных ценностей и смыслов и утверждая их, а не дожидаясь «научных» фаталистических повелений и предписаний. Более того: свобода воли, бунт, как специфически человеческое проявление, способность человека ставить идеальные цели, «поднимаясь» над самим собой и преодолевая свою «животность» и авторитарность окружающего общества, в свою очередь, противостоят существующей «реальности»

и «причинности» – личность и включена в мир и в социум (чего не доставало учению Штирнера), и одновременно борется с ним, и принимает его, и создает *свой* мир (чего не было ни у Прудона, ни у Годвина, ни у Кропоткина).

В своем замечательном учении Бакунин, на наш взгляд, сумел наиболее полно и глубоко рассмотреть проблему личности, сочетая достоинства и избегнув недостатков двух других направлений в анархической мысли. Личность и общество, свобода и равенство, единичное и общее, разрушение и созидание, рационализм и иррационализм, философское обоснование и социологические построения, теоретическая проповедь и реальная практическая борьба – все диалектически сочетается в его философии личности и в его революционной практике. При этом он избегает схематизма, прожектерства и догматизма, интуитивно подходя к пониманию анархизма, как «социальной апофатики» (наш термин – П.Р.), как открытого мировоззрения, призванного не навязать личности новые догмы и оковы, но расчистить пути для ее развития. Социологическое и философское, социалистическое и индивидуалистическое, просветительски-рационалистическое и иррационально-волевое¹¹³, абстрактно-умозрительное и действенно-практическое начала в анархической мысли удачно сочетались в учении и практике Бакунина, сумевшего осуществить теоретический синтез, который дал весьма плодотворные результаты, в том числе, и в рассмотрении проблемы личности. Разумеется, Бакунин наметил лишь общие подходы и указал принципиальные моменты анархического

¹¹³ «Философия жизни» – один из могучих философских источников анархизма; последнему глубоко созвучны присущие «философии жизни» апология стихии, спонтанности, воли, бунт против застывшей иерархии, окостеневшей формы, против культа объективного и рационального. В руках теоретиков анархизма: Штирнера, Бакунина, Борового «философия жизни», наряду с гегелевской диалектикой, оказалась сильным оружием – оружием критики и бунта, философской опорой веры в благодать (или хотя бы естественность) личности и общества, не опекаемых и неоформляемых насильственно извне. Второй мировоззренческий поток анархизма, питающий пафос его социологии, его позитивных конструкций – рационалистический, просветительно-позитивистски-социалистический, опирающийся на философию Гельвеция, Гольбаха и других просветителей, на позитивизм Конта и Спенсера, антропологизм Фейербаха и труды французских социалистов: на данную традицию опирались Годвин, Прудон и Кропоткин. Бакунин же, как видим, и в этом отношении занимал промежуточное, синтетическое положение.

мировоззрения, но, к сожалению, к концу XIX – началу XX века его теоретическое наследие во многом было забыто и отодвинуто на второй план возобладавшем в анархизме кропоткинским направлением.

Однако в 1920-ые годы в России ряд анархических мыслителей – Я.Новомирский, И.Гроссман-Рощин и, в первую очередь, А.А.Боровой вновь обращаются к полузабытым идеям Бакунина и подвергают анархическое учение суровой и глубокой самокритике.

§3. «Самокритика» анархизма и разработка проблемы личности в философии Алексея Борового

Имя Алексея Алексеевича Борового (1875-1935) сегодня почти не известно в нашей стране и в мире. А между тем Боровой был крупнейшим и оригинальнейшим анархическим мыслителем после П.А.Кропоткина, сумевшим подвергнуть глубокому пересмотру и обновлению самые основы анархического мировоззрения и по-новому подойти к центральной проблеме философии анархизма – проблеме личности. 114

Ввиду как чрезвычайной важности высказанных Боровым мыслей по данной проблеме, так и полной их неизученности в современной литературе, мы, завершая наш анализ философии классического анархизма, считаем нужным остановиться на центральных моментах анархического учения Борового, которое и по сей день не утратило своей актуальности и значимости, и которое мы по большей части разделяем. 115

¹¹⁴ По мнению известного современного исследователя русского анархизма – С.Ф.Ударцева, А.А.Боровой является крупнейшим представителем «постклассического анархизма» в России.

¹¹⁵ Важнейшие анархические работы Алексея Борового: «Общественные идеалы современного человечества. Либерализм. Социализм. Анархизм», «Революционное мирозерцание», «Революционное творчество и парламент», «Анархизм», «Бакунин», «Личность и общество в анархическом мировоззрении». Работая над данным исследованием, мы также использовали огромное рукописное наследие мыслителя,

Судьба и самого Алексея Алексеевича Борового, и его идей была трагичной. Ему выпало завершать традицию русского анархизма (вплоть до конца 1980-ых годов, когда анархическая мысль и анархическое движение вновь стали возрождаться на территории России) и не иметь последователей и продолжателей своего дела. Он умер в ссылке в 1935 году, не изменив своим убеждениям. Уделом всего его творческого пути было одиночество: он был одинок среди анархических теоретиков, прокладывая новые дороги и часто подвергаясь упрекам в «ереси» со стороны своих ортодоксальных товарищей.

Основными идейными источниками мировоззрения Борового были философия Анри Бергсона, практический опыт революционного синдикализма на Западе, русская художественная, социологическая и философская литература и анархические учения Макса Штирнера и Михаила Бакунина. Алексей Алексеевич был мыслителем поистине энциклопедического дарования: юристом, экономистом, социологом, писателем, историком, литературоведом и общественным деятелем. В его работах исследуются и проблемы экономической науки, и соотношение рационализма и иррационализма, детерминизма и свободы, содержатся и критика парламентаризма, и изучение опыта революционного синдикализма, и история личной свободы во Франции, и анализ творчества Ф.М.Достоевского...

Боровой сочетал огромную эрудицию, широту взглядов и прекрасный поэтический стиль своих работ, с глубиной, своеобразием и оригинальностью мысли, способностью находить новые решения и обостренно чувствовать ключевые проблемы человеческого бытия. Хотя Боровой и участвовал в практической общественной деятельности, но, скорее его можно назвать не «практиком», но пропагандистом и теоретиком анархизма.

Для Борового очень характерна терпимость и широта взглядов –

как *внутри* анархизма (он всегда вне и шире узких партий и течений), так и *вне* его, что не очень-то характерно для мыслителей его эпохи, разделенных по партийному и групповому признаку. В его работах на равных присутствуют и Соловьев, и Достоевский, и Михайловский, и Ницше; он отдает должное и правде либерализма, и правде социализма. Боровой – индивидуалист, но признающий ценность социализма; антимарксист, отдающий должное заслугам Маркса; атеист, с уважением цитирующий и прекрасно знающий труды русских религиозных мыслителей – С.Н.Трубецкого, В.С.Соловьева и других. Алексей Боровой – мыслитель, но он и поэт, поэт анархизма, романтик не только по существу, но и по форме своих работ. Анархизм для Борового есть «романтическое учение с реалистической тактикой». Личность, борьба за ее освобождение – таков основной лейтмотив его произведений. Он – один из немногих анархистов, которого можно с полным правом назвать философом, именно создателем анархического *мировоззрения*, а не просто публицистом или сочинителем прикладных схем, программ и рецептов.

Остро ощущая потребности своего времени, Алексей Боровой не был ни обыкновенным популяризатором, ни академическим кабинетным ученым. Алексей Алексеевич Боровой – глубоко оригинальный и самобытный мыслитель. В его творчестве присутствуют несколько дорогих ему тем, несколько новых, центральных для него мыслей, – и, хотя за 30 лет своего творчества на ниве анархизма он прошел сложную идейную эволюцию, это центральное «ядро» оставалось, в основном, неизменным.

Три главных «кита» мировоззрения Борового, по нашему мнению, таковы: это антирационализм (апология жизни), индивидуализм (апология личности) и активизм (апология действия). Не ставя перед собой задачи пересказывать его работы и систематизировать его огромное теоретическое наследие,

остановимся лишь на этих основных темах, самых существенных и характерных для мировоззрения Борового.

I. Самокритика традиционного анархизма. Чтобы понять глобальную и всестороннюю самокритику анархизма, предпринятую Алексеем Боровым, кинем беглый взгляд на те противоречия, к которым пришла в первой четверти XX столетия анархическая мысль.

В господствующем в анархизме – коммунистическом, кропоткинском течении, оттеснившем бакунизм, личность, как мы видели, во многом декларативна, ей нет места, предполагается, что в совершенном обществе она достигнет полной гармонии с социумом, и все ее проблемы автоматически будут решены. Отсутствовало понимание специфики, своеобразия и важности личности, которая представлялась то ли деталью общества, то ли – животным среди животных и была затеряна и растворена в биологическом и социальном мире. Имела место вера во всемогущество социальных преобразований, обожествление творческой роли народной массы и первобытного состояния общества, демонизация государства. Была предпринята попытка построить законченную рационалистическую систему анархизма «по методу естественных наук», основанную на философии Просвещения и позитивизма. Предпринимались попытки дать детальное описание будущего «идеального общества». Значение народа, класса, человеческого общества в целом абсолютизировалось; социология заслонила философию, общество – личность, ценности равенства, солидарности и взаимопомощи заслонили собой уникальность и свободу личности, бакунинское теоретическое наследие было позабыто. Следствием этих теоретических слабостей и противоречий были излишний оптимизм, элементы утопизма и прожектерства в конкретных построениях, отрыв анархической мысли от жизни.

С другой стороны, существовал крайне одиозный в своей абсолютной односторонности анархический «индивидуализм»

окарикатуривший и доводящий до абсурда и без того спорные идеи Штирнера и Ницше, далекий от реальной жизни и социальной борьбы, антиобщественный и самодовольный, проповедующий культ сверхчеловека и представляющий собой маргинально-богемное движение.

Алексей Боровой в своих работах четко и честно обозначил главные болевые точки в анархическом мировоззрении.

Он в своих работах осуществил как подробную критику кропоткианства и «абсолютного индивидуализма», так и возврат к философии Бакунина, которую Боровой сумел понять и оценить так глубоко, как никто другой. Философия жизни, адогматизм, отрицание конечного идеала, бунтарский дух бакунинского учения глубоко импонировали Боровому.

Мыслитель предпринял серьезную попытку обновить анархическое мировоззрение и, выделив в нем ценное и непреходящее, преодолеть ряд мировоззренческих догм и теоретических основ, давно устаревших, принадлежащих прошлому и пришедших в противоречие как с современными условиями, так и с основными ценностями самого анархизма. Боровой сознательно поставил перед собой задачу – обновить основы анархического мировоззрения, приспособить его к реалиям современности и дать честную самокритику анархизма с учетом как социального опыта Великой Российской Революции и западного революционного синдикализма, так и достижений новейшей философии. Социалистический и индивидуалистический «поток», которые до этого не только питали анархическое мировоззрение, но и, в известной мере, раскалывали его на два крыла, взрывали изнутри, должны быть синтезированы – осознал А.А.Боровой. Он стремился, с одной стороны, преодолеть крайний «индивидуализм», трактуемый зачастую в аристократическом и антисоциалистическом духе, как полный разрыв личности с обществом, так и плоский «социализм», понимаемый как чистый социологизм, вера во всемогущество и всеблагость

общественных преобразований, недооценка роли личности и ее самостоятельности и пренебрежение философией, – а то и просто принесение личности в жертву на алтарь безличных фетишей.

Поскольку анархическим течением, доминирующим в России и на Западе в начале XX века, было кропоткианство, то Алексей Боровой сосредоточил свою основную критику именно на нем. Он отвергал в кропоткинском учении его рационализм, механицизм и редукционизм, чрезмерный социологизм, веру в возможность построения анархизма как рационалистической и законченной системы (справедливо усматривая в таких попытках насилие над жизнью и над личностью), веру в возможность выработки «конечного идеала» анархизма, идеализацию и фетишизацию творческой силы масс – для Борового исходной и главной реальностью, творцом истории является не масса, но личность.

Если мыслителю и не удалось в полной мере осуществить задуманный им теоретический синтез и разрешить все поставленные им вопросы, то, по крайней мере, он сумел наметить проблему, нащупать болевые точки традиционного анархизма и поставить задачу их преодоления.

II. Учение Алексея Борового о личности. Признавая теоретические заслуги либерализма и социализма, Боровой подчеркивает, что либерализм поставил вопрос о политических правах личности, а социализм – об ее экономической обеспеченности. Но только анархизм – это философия личности *par excellence*, отрицающая все надличностные фетиши и ставящая во главу угла, в центра всех своих построений живую человеческую личность: «Из всех формул, в которые страдающее, мыслящее и мечтающее человечество, облекло свои страстные искания общественного идеала, – анархизм, несомненно, является наиболее возвышенной и наиболее полно отвечающей на запросы пытливого человеческой мысли. Наиболее возвышенной, говорю я, потому что центральной идеей анархизма является конечное освобождение личности» (53; 45).

В своих работах Боровой неоднократно повторяет: «Личность есть центр анархического мировоззрения. Полное самоопределение личности, неограниченное выявление ею своих индивидуальных особенностей – таково содержание анархического идеала» (47; 22).

Выступая против всех учений, гипостазирующих надличностные объективированные фетиши и общности: Государство и Народ (Ж.Ж.Руссо), Человечество, как единое Существо (О.Конт), Класс (К.Маркс) и т.д., Боровой справедливо указывает на *«отсутствие подлинной реальности у общества, как такового»*. Подлинной самоочевидной реальностью – является личность. Только она имеет самостоятельное нравственное бытие, и последнее не может быть выводимо из порядка общественных отношений» (47; 28). Личность всегда первична (не генетически, разумеется, а аксиологически!), а общественность – вторична, производна, она «реальна отраженным светом, светом реальной личности». Если личность является абсолютной ценностью, первичной и непостижимой до конца, творческой и уникальной, то общество в лучшем случае, обладает ценностью вторичной, относительной. Никогда личность не может быть сведена целиком к обществу, не может быть полностью детерминирована и, напротив, общество всегда движется и развивается через деятельность, через творчество и инициативу конкретных личностей. Поэтому антагонизм между личностью и обществом невозможно преодолеть; «идеальное, гармоничное общество» означало бы смерть личности; напротив, социальное развитие осуществляется всегда через драматическое столкновение творческой и свободолюбивой бунтующей личности с косными и инерционными формами общежития. Личность – первична, уникальна, интегральна, она – творец истории и не сводится только к социальному и только к разумному.

Однако все сказанное отнюдь не означает, что Алексей Боровой отрицает общество. Отдавая приоритет личности *в конечном счете*, он признает, вместе с тем, огромное значение общества для

формирования личности. Если личность не сводима целиком к обществу, в котором она вырастает, и которое она перерастает, (и потому нельзя гипостазировать общество как самодовлеющую сущность и «субстанцию») то точно также личность и невозможна без общества. Алексей Боровой отрицает «абсолютный индивидуализм» и стремится к «оправданию общества» в его относительной ценности. Главный вопрос, стоящий перед анархизмом, по мнению Алексея Борового, таков: «Каким образом можно осуществить абсолютную свободу индивида, не прекращая общественной жизни?» (53; 70-71).

Сам Алексей Боровой понимает, что этот вопрос невозможно разрешить до конца, но нельзя и не разрешать непрерывно – не в теории, а на практике – постоянно расширяя рамки личной свободы. Алексей Боровой не растворяет личность в обществе, как Годвин, Прудон и Кропоткин, и не уничтожает общество во имя личности, как Штирнер, но, подобно Бакунину, указывает на их взаимную динамику и корреляцию: он понимает как невозможность их полной противоположности, так и их полного гармоничного соответствия.

«Исторически и логически антиномия личности и общества – неустранимы. Никогда ни при каких условиях не может быть достигнута между ними полная гармония. Как бы ни был совершенен и податлив общественный строй – всегда и неизбежно вступит он в противоречие с тем, что остается в личности неразложимым ни на какие проявления общественных чувств – ее своеобразием, неделимостью, неповторимостью. Никогда личность не уступит обществу этого последнего своего «одиначества», общество никогда не сможет «простить» его личности» (47; 22). Общество всегда усредняет, нивелирует, подавляет личность. Но, наряду с этим, общество – основа для развития личности, оно формирует ее, находится с ней в глубокой взаимозависимости и, как большая свобода личности ведет к прогрессу общества, так и большой прогресс общества помогает развиваться личности. «Но

общественность есть лишь связность подлинных реальностей – своеобразных и неповторимых. Поэтому общественность не может быть абсолютной целью личности. Она не может быть безусловным критерием ее поступков. Она – есть средство в осуществлении личностью ее творческих целей» (47; 41). Однако, подчеркивает Боровой: «анархическое мировоззрение полагает, что в общественности подлинное освобождение может найти свою опору. Неограниченный индивидуализм ведет к... дурной свободе» (47; 30).

Крайний индивидуализм стремится к солипсизму, аморализму и деспотизму, тогда как анархизму дорога ценность и свобода *каждой личности*, и потому невыносимо всякое рабство. Поэтому анархизм «освобождает личность через свободную общественность» (47; 20).

Отрицая безличный объективизм, гипертрофированный рационализм традиционного анархизма, указывая на невозможность построить анархизм как «сугубо научное учение», Боровой подчеркивает: «Все «научное», «объективное», рационалистически доказуемое бывает безжалостно попорно, наоборот, остается нетленным все недоказанное и недоказуемое, но субъективно достоверное. В «знании» противоречия – недопустимы, вера знает – любые противоречия. Всякое знание может быть опровергнуто, а веру опровергнуть нельзя. И анархизм есть вера. Его нельзя доказать ни научными закономерностями, ни рационалистическими выкладками, ни биологическими аналогиями. Его родит жизнь, и для того, в ком он заговорит – он достоверен. Тот, кто стал анархистом, не боится противоречий; он сумеет их творчески изжить в самом себе. И анархизм не чуждается «науки», и анархизм не презирает формул, но для него они – средства, а не цель» (47; 160). Преодолевая застарелые заблуждения классического анархизма (и отчасти возвращаясь к прозрениям Бакунина), Боровой обновляет мировоззренческую, общефилософскую основу анархизма, приводя во взаимное соответствие его цели и теоретическое обоснование.

Боровой ощущал проблему личности, драму личности, как никто

из анархистов: личность невозможна без общества, но и целиком не сводится к нему; не может с ним полностью слиться, не может не бунтовать, но не может и отвергнуть его, покинуть его. Общество в учении Борового предстает одновременно и как условие появления и развития личности, условие ее свободы, и как ее антагонист, тормоз на ее пути.

Боровой выделяет в структуре личности как индивидуальное, неповторимое, творческое начало, так и «сверхличное», альтруистическое, социальное. Конфликт и сотрудничество, о котором идет речь, таким образом, имеет место не только между обществом и личностью, но и внутри самой личности. Причем этот конфликт, неразрешимый теоретически, может разрешаться только в практике – через непрерывное самоосвобождение личности, которое будет иметь своим следствием непрерывное развитие общества. И борьба личности против социальных условностей и оков за свою свободу, за свое личное освобождение, есть, одновременно, и борьба за прогресс самой общественности, в силу глубокого «параллелизма» между судьбами общества и личности.

Итак, Боровой честно и в полной мере признавал наличие данной проблемы, признавал законность определенных притязаний общества, и все же в конечном счете вставал на сторону личности. Как личность никогда не остановится в своем развитии и не будет целиком сводима к обществу и предсказуема, так и общество, сколь бы либертарно оно ни было организовано, все же никогда не откажется от своих посягательств на суверенность личности и неизбежно будет игнорировать данную личность в ее цельности, неделимости и уникальности, рассматривая ее лишь как социальную единицу и функцию: «Антиномия и заключается в необходимости для личности последовательного отрицания всех избираемых и утверждаемых ею форм общественности при неизбежности для нее общественного состояния» (52; 23-24).

Резюмируя свое понимание данной проблемы, Боровой заявляет:

«Анархизм есть апофеоз личного начала; общественный процесс для него есть процесс непрестанного самоосвобождения личности через прогрессирующую же общественность... Анархизм строит свои утверждения на новом понимании личности, предполагающем вечное и антагонистическое ее движение (борьба с культурой за культуру). Поэтому он объявляет антагонизм личности и общественности неразрешимым и не формулирует никаких программ» (52; 64-65).

Несложно заметить, что эти мысли Борового продолжают и развивают замечательное учение Бакунина о бунте. Как понимает «личность» Алексей Боровой? «Современная личность есть конкретная, своеобразная, единственная, неповторимая индивидуальность, интегральный человек, умеющий гармонически сочетать в себе «святость духа» и «святость плоти», не остающийся чуждым ни одному из возможных человеческих чувствований. Самая совершенная моральная бухгалтерия была бессильна справиться с живыми антагонизмами личности. Личность же оказалась неспособной поступиться своими «правами», не поступаясь чувством человеческого «достоинства», чувством, бухгалтерии совершенно неизвестным» (52; 71).

Из признания вечным антагонизма между личностью и обществом, для анархического мировоззрения неизбежно вытекает отрицание возможности конечного общественного идеала – подчеркивает Алексей Боровой: «Конструирование «конечных» идеалов – антиномично духу анархизма. Анархизм – мирозерцание динамическое» (52; 41). Он даже называет эту идею основным мотивом своего анархического мирозерцания. Таким образом, анархизм оказывается не застывшей догмой, но вечным движением, открытым и динамичным учением, которое *принципиально* не может быть «закончено», без риска превратиться в утопизм и прожектерство.

Интересно отметить, что к подобному же выводу – о невозможности конечного идеала в рамках анархического

миросозерцания, о невозможности «анархического общества», как чего-то застывшего и раз навсегда установленного, одновременно с Боровым приходит и другой видный и интересный теоретик русского анархизма – Яков Новомирский (в своей поздней работе «Петр Лаврович Лавров на пути к анархизму»). Созвучны Боровому и высказанные Новомирским мысли о необходимости возврата от кропоткинских схем к бакунинскому наследию, и положение о том, что в будущем безгосударственном социалистическом обществе сохранится антагонизм между личностью и обществом (то есть не все «зло» сводится лишь к наличию государства), и делом анархизма станет защита прав личности от посягательств общества.

Идейные искания Борового и Новомирского подвели своеобразный итог классическому анархизму и способствовали превращению анархизма в «объемное» (а не плоское), динамичное мировоззрение с глубокой философией и широкими теоретическими перспективами, а также отходу от догматизма и механицизма кропоткинського «научного» анархизма.

Указав на основные слабые моменты современного ему анархизма, Алексей Боровой ищет адекватное философское обоснование для возвышенных целей и интересных социологических построений анархизма и находит его – в «философии жизни», отрицающей застывшие формы, признающей разум в качестве инструмента, а не господина и верховного судьи познания, провозглашающей примат жизни и практики над теорией, отвергающей «конечный идеал». Боровой ищет также и адекватное духу анархизма социальное движение – и находит его в революционном синдикализме: творческом, боевом, не скованном догмами и бюрократическими формами, рабочем движении, направленном против власти и эксплуатации, сохраняющем автономию индивидов и одновременно объединяющем их в совместном действии.

Алексей Боровой стремился углубить философию анархизма и

расширить его теоретические перспективы, подвергнуть его самокритике и придать ему динамизм и открытость. Он поставил и всесторонне рассмотрел вопрос о философских основах анархизма (в сравнении с либерализмом и государственным социализмом), разработал учение о личности и о невозможности конечного идеала в анархическом мировоззрении, дал новую интересную критику философии марксизма, обратился к возрождению бакунинского наследия, пытался преодолеть крайности чисто индивидуалистического и чисто социалистического направлений в анархизме, сочетав идеи Бакунина с идеями Штирнера и осуществив «прививку» социализма к индивидуализму и «прививку» индивидуализма – к социализму. Боровой отдал должное обществу, но провозгласил примат личности, как высшей ценности анархического мирозерцания.

Устами Алексея Борового, выступившего с публичной лекцией об анархизме в Государственном Историческом Музее, анархизм в России впервые в 1906 году открыто, легально и публично высказал свое кредо. Алексей Боровой подвергался гонениям и при самодержавном, и при большевистском режиме и, в отличие от многих своих соратников и единомышленников, (в частности, в отличие от упомянутых И.Гроссман-Рощина и Я.Новомирского) до конца остался верен своим взглядам и идеалам. Ему выпало тогда, в 1930-ые годы, завершить – на целых полвека! – русскую анархическую традицию и кануть в безвестность. Сегодня наконец следует воздать должное этому замечательному мыслителю, проповеднику свободы и певцу личности. И, по нашему убеждению, из всех анархических мыслителей XX века, именно Алексей Алексеевич Боровой сегодня актуален в наибольшей степени. Помимо конкретных идей, современные анархисты могут позаимствовать у Алексея Борового его честность как мыслителя и его способность к бесстрашному отрицанию устаревших догм, его романтический пафос свободы и борьбы, поэтическое воспевание

личности, веру в свободную волю свободного от опеки человека. Алексей Боровой сделал все, что мог, для того, чтобы анархизм стал глубже и современнее, он поставил многие вопросы, которые и по сей день ждут своего ответа. Возрождаемый русский анархизм не может игнорировать этого выдающегося, честного и благородного мыслителя и не должен забыть его.

Заключение. Современное анархическое мировоззрение и проблема личности

В нашем исследовании мы стремились дать реконструкцию, анализ и оценку того, как рассматривается проблема личности в философии классического анархизма. Разумеется, мы не ставили задачу систематически и обстоятельно излагать собственные взгляды по такой важной и сложной проблеме, как проблема личности и ее место в современном анархическом мировоззрении.

И все же, вероятно, следует высказать некоторые самые общие соображения, которые основываются на всем рассмотренном выше материале. Поэтому автор считает нужным, завершая свое исследование, высказаться по вопросу о том, каковы могут быть, по нашему мнению, подходы современного анархизма к проблеме личности.

Анархическая мысль и анархическое движение, которые в XIX веке приобрели рассмотренные нами «классические» формы, на протяжении XX века подверглись существенным трансформациям. Социальный опыт махновского движения в России, анархической революции в Испании (в 1936-39 гг.), всемирного революционного движения 60-ых годов, а также различных современных альтернативных движений: коммунитарных, антивоенных, экологических, феминистских – существенно обогатил анархическую

мысль и способствовал ее модернизации. На теоретическом уровне анархизм в XX веке существовал по преимуществу, не в «чистом» и изолированном виде, но, плодотворно взаимодействуя с иными традициями, зачастую абсорбируясь ими. Разнообразные примеры сочетания элементов традиционного анархизма и иных философских и научных течений, представляют собой, например, построения представителей Франкфуртской школы социологических исследований, экосоциализма, движения «новых левых», «эпистемологический анархизм» Пола Фейерабенда, учения Ноама Чомски, Мюррея Букчина, Андре Горца и других.

Современный анархизм не может быть учением, закрытым от влияний социальной практики и от достижений теоретической мысли. На наш взгляд, пытаясь разрабатывать проблему личности в рамках современного анархического мировоззрения, совершенно невозможно игнорировать как колоссальный исторический опыт XX века, так и разработки таких направлений мысли, как экзистенциализм, философская антропология, персонализм, неотрейдизм, структурализм, герменевтика. Современный анархизм немислим без учета и использования теоретических достижений Г.Маркузе и Э.Фромма, Ж.-П.Сартра и А.Камю, М.Бубера и Г.Гадамера, М.Шелера и Э.Мунье. Необходимо, начатый уже в работах Алексея Борового, отход от просветительско-позитивистской парадигмы классического анархизма, предполагающей объективированность, однолинейность, механицизм и однозначность в постижении явлений человеческого мира. Напротив, – диалогичность, понимание множественности человеческих смыслов и раскрытие экзистенциального, необъективируемого в личности, отказ от абсолютистских претензий рационализма, сочетание следования собственным ценностным традициям (и прежде всего – бескомпромиссной борьбе за освобождение личности) с восприятием достижений современной мысли – таков должен быть мировоззренческий контекст, в рамках и на основе которого

возможно сегодня развитие анархического мировоззрения.

Зададимся вопросом: *как* возможен сегодня анархизм? От какого теоретического наследства следует ему отказаться, и что из наследия классического анархизма необходимо сохранить и развивать?

На каких методологических принципах может он строиться? И, наконец, – каковы могут быть его основные подходы к рассмотрению проблемы личности?

Рассмотрев и подвергнув анализу и оценке анархические учения Годвина, Штирнера, Прудона, Бакунина и Кропоткина, мы не вправе здесь полностью уклоняться от этих вопросов, хотя и понимаем, что, во-первых, даже приблизительные и неполные ответы на них могут быть следствием лишь огромной предварительной теоретической работы по осмыслению опыта и синтезу отдельных элементов анархического мировоззрения, и, во-вторых, как минимум, потребовали бы отдельного исследования. Поэтому ограничимся лишь самыми краткими (и неизбежно декларативными) замечаниями на сей счет.

I. Говоря о различных «пластах» и «уровнях» анархической мысли, мы можем выделить как уровень «прикладной социологии» (позитивно-конструктивной и негативно-критической), так и уровень «аксиологического ядра», основополагающих ценностей. По нашему мнению, огромное множество важных теоретических вопросов еще не разработаны анархической мыслью (Алексей Боровой в начале века указывал, что анархизм, более «юный», по сравнению со своими «старшими братьями» – либерализмом и социализмом (государственным), пока теоретически «построен» едва ли «на одну десятую»), а другие – принципиально не разрабатываемы в рамках анархического мировоззрения.

Попытка Кропоткина построить анархизм как грандиозную и законченную научную систему, не увенчалась успехом. Но это не

означает, что анархическое мировоззрение невозможно – это означает лишь, что оно невозможно, как жесткая, догматическая и рационалистическая доктрина. основополагающие ценности анархизма: личность и свобода, требуют для своего теоретического выражения открытого, динамичного и развивающегося мировоззрения.

Ведь невозможны ни «наука о свободе», ни «общая теория личности» – поскольку свобода непредсказуема, а личность уникальна. Нельзя «предписать» свободу и «просчитать» личность – можно лишь бороться с несвободой и безличностью.

По нашему глубокому убеждению, анархизм сегодня может существовать (и будет существовать, пока в людях живо стремление к свободе), как *«социальная и антропологическая апофатика»*, включающая три основные части:

1) общие ценности, указание на вектор движения: стремление к недостижимому, но манящему – к полному освобождению личности;

2) критические положения о том, что мешает и препятствует личности на пути к освобождению;

3) конкретные предложения по поводу возможного продвижения в желаемом направлении,

причем вторая и третья части (выделяемые, конечно же, весьма условно) должны непрерывно обновляться и пересматриваться, поскольку непрерывно меняется окружающий человека мир, равно как меняется и сам человек. Это, как никто, глубоко и страстно ощущал и выразил Бакунин со своей интуицией негативной диалектики. Когда его однажды спросили, – что он будет делать в «совершенном обществе», он, не задумываясь, ответил: «Все опрокину!» Мы можем сказать – *что* есть зло, отчуждение, несвобода, но никогда не можем сказать – *что* есть свобода и *что* есть личность, иначе, как «формально» и «апофатически». «Личность не есть объект. Личность – это то в каждом человеке, что не может

рассматриваться как объект» – подчеркивает основоположник персонализма Э.Мунье (247; 9).

Дело анархизма – освободить (точнее, непрерывно освобождать) личность, и не претендовать на «большее», ибо «большее» будет неизбежно или утопическими иллюзиями или казарменной регламентацией.

Таким образом, задачи анархизма в философии и социологии, как «апофатического» учения, можно сравнить с задачами «критик» Канта. Его дело – расчистить путь для свободного человека, коль скоро догмат анархической веры: *свободная личность в свободном обществе*. Анархическая критика существующего общества с позиций последовательного отстаивания прав личности безусловно отвергает насилие над личностью, тем более, насилие «упорядоченное» и институционализированное: рабство, несвободу, управление и эксплуатацию во всех их известных формах и видах, не идеализируя при этом ни существующего человека, ни общества – нынешнего и будущего.

Отрицая жесткую систему и догматизм, отказываясь от конструирования конечного идеала, от общеобязательных рецептов и от претензии на «полную научность», вступая в диалог с другими течениями либертарной, персоналистической мысли, анархизм основывает свои построения на свободе, на жизни (текучей, до конца не постижимой) и на личности (единичной, творческой, неповторимой). Анархизм декларирует свои основные ценности и цели – недостижимые вполне, но всегда манящие, – разворачивает огонь своей критики и предлагает конкретные пути и механизмы для продвижения в желательном направлении. Анархизм по своей сути – адогматичное, апофатическое, расчищающее путь мировоззрение, исполненное пафосом свободы и борьбы. Ликвидация опеки над личностью и отчуждения личности во всех его формах – основной постулат анархизма (при этом современный анархизм далек от старых иллюзий о «гарантированности» прогресса и от

«финалистических» утопий). *Если* прогресс вообще возможен, *если* возможно какое-то благо, то – на путях *свободы*, а не рабства, опеки и отчуждения – таково анархическое кредо сегодня.

Широкий синтез, диалогичность, выдвижение в центр своих построений проблемы личности и приведение в соответствие либертарной социологии и персоналистически-индивидуалистической философии – таковы, по нашему мнению, важнейшие задачи, стоящие сегодня перед анархической мыслью. Не отрицая важной роли разума, необходимо отказаться от просветительско-позитивистского рационализма, как главного теоретического орудия анархической мысли, равно как и от сциентистских попыток придать анархической мысли строгую «научообразность» и вогнать ее в прокрустово ложе какой-то одной доктрины. Мир многолик, личности уникальны и не сводимы к своему интеллектуальному началу – а потому анархизму следует существенно обновить свой теоретический инструментарий, свою методологию, пересмотреть многие теоретические основы своей философии. А для этого необходима идейная терпимость, открытость и динамизм, способность к постоянному самообновлению и к диалогу с близкими течениями мысли. На знамени анархизма с момента его возникновения были написаны великие слова: «Самоосвобождение личности»; анархизму принадлежит заслуга смелой и всеобъемлющей критики современного общества, и таких его бесчеловечных проявлений, как государство, милитаризм, эксплуатация, духовное порабощение личности. Однако многое как в конкретных построениях и предложениях анархической мысли, так и в общетеоретических основах, устарело, не выдержало проверки временем и пришло в вопиющее противоречие с высокими целями анархизма.

Это противоречие вполне осознал уже Алексей Боровой, который, указывая на великую цель, провозглашенную анархизмом и огромную критическую работу, сделанную им, вместе с тем

указывал и на крайнюю теоретическую разногласицу среди анархистов, и на «убожество средств», предлагаемых анархистами для «скачка» в «светлое будущее». Констатируя все это, А.А.Боровой подчеркивал: «И анархизм должен найти в себе мужество перед лицом своих друзей и своих врагов признать свои слабые стороны. Анархизм – мировоззрение, исполненное такой силы и жизни, которое устоит перед любой критикой, которому нечего страшиться» (47; 6).

Высказав некоторые общие соображения относительно как непреходящего, так и устаревшего в анархизме, и основных направлений модернизации анархического мировоззрения, обратимся теперь к вопросу о личности в современном анархизме.

II. Современному анархизму необходимо многое отвергнуть, но и многое продолжить в подходах к проблеме личности, высказанных классиками анархической мысли.

У таких теоретиков социалистического анархизма, как В.Годвин, П.Ж.Прудон и П.А.Кропоткин, современный анархизм может позаимствовать как блестящую критику подавления личности в современном обществе, так и многие положения либертарной социалистической социологии и этики. Однако следует безусловно отвергнуть присущие этим мыслителям фатализм, детерминизм, механицизм, объективизм, сциентизм, сверхрационализм, избавиться от наивной и слепой веры в Прогресс, в Народ, в Науку, во всемогущество социальных преобразований, в достижимость «идеального общества», в котором не будет антагонизма между личностями и обществом, наконец, отождествление ими специфически личного и био-социального начала. Как справедливо показал Алексей Боровой, личность не орган общества, не атом, с которым можно делать все, что угодно, а представление о рациональном и «научном» обосновании анархизма и конструировании его «конечного идеала» глубоко противоречит самому духу анархического мирозерцания.

У представителей индивидуалистического анархизма

современный анархизм может и должен позаимствовать многие философские положения и прежде всего пристальное внимание к личности, как к первичной, единственно подлинной и творческой реальности, как к двигателю истории и создателю смыслов и истин. Необходимо также продолжить получившую такое замечательное воплощение в книге Макса Штирнера, критику самоотчуждения личности, стремясь к ее (личности) разобъективации, к «революции личности». При этом, разумеется, необходимо поставить личность в конкретный социальный и исторический контекст и, вслед за М.А.Бакуниным, связать дело ее освобождения с делом освобождения всего общества. Нельзя и переоценивать самостоятельность, изолированность личности и значение волевого начала в ней.

Современный анархизм не должен, подобно классическому, слепо верить в то, что «человек изначально благ по природе», но он должен, вслед за классическим анархизмом, указывать на то, что всякое благо возможно лишь в свободе и через свободу, и на то, что государственно-эксплуататорская Система никогда не даст личности освободиться, но всегда будет держать ее под своей «опекой» и поддерживать в ней и «внутреннее», а не только «внешнее» рабство, и путь к преодолению «внутреннего» и «внешнего» рабства, конечно же, – не созерцание и теоретизирование, а практическая борьба; потому анархизм может быть лишь философией борьбы, жизни и действия, а не философией абстрактного теоретизирования и констатации печального настоящего.

III. *Индивидуалистическое и социалистическое* течения в анархической мысли отражают два этапа в понимании личности, две половины одного целого. Если первоначальным завоеванием человеческого духа XVIII-XIX веков была идея *универсального человека*, идея общности, равноценности, равенства и глубокого тождества всех личностей – независимо от их национального и сословного положения (при этом подчеркивалась прежде всего

разумность человека, всеобщая объективная биологическая и социальная обусловленность всех личностей), то позднее на передний план вышла идея *уникальности, отличия*, своеобразия каждой личности, ее неповторимой субъективности и способности к свободе и творчеству. Если первоначально свобода личности понималась по преимуществу, как *свобода от* – от всяческих внешних рамок, ограничений и авторитетов, то затем пришло понимание *свободы для* – свободы, как возможности самовоплощения, как выражения неповторимого своеобразия каждой личности.

На наш взгляд, современное анархическое и шире, гуманное, либертарное мировоззрение, обращаясь к проблеме личности, не может игнорировать обе эти стороны проблемы, которые долгое время существовали в анархической мысли порознь. На основе признания равной ценности каждого микрокосма, на основе обеспечения гарантий для равного развития каждого – прийти одновременно к «реабилитации» единичного, уникального, личного микрокосма, синтезируя «правду» Штирнера с «правдой» Прудона и Кропоткина – таким, по нашему мнению, должен быть сегодняшний подход анархизма к проблеме личности. Необходимо перейти от идеи отстаивания «прав человека» – безличного, всеобщего, универсального – к отстаиванию «прав личности» – живой, единичной и принципиально не укладываемой ни в какие общие социологические схемы.

Социальное равенство, политическое равноправие – великие лозунги либерализма и социализма XIX века, не могут быть «отменены» и проигнорированы современным анархизмом, однако, необходимо, вслед за Штирнером и Боровым, осознать, что воплощение в жизнь этих лозунгов есть лишь «альфа», но не «омега» анархического мировоззрения (синтезирующего и последовательно развивающего в себе лучшие стремления либерализма и социализма), что само по себе совершенствование общества не приведет автоматически к разрешению всех проблем личности, что, наряду с

общечеловеческим (общеклассовым, общенациональным), социально обусловленным и предсказуемым, рациональным началом, личность содержит в себе также начало творческое, уникальное, непредсказуемое, собственно «личное». Как замечательно писал об этом Алексей Боровой: «Это «я», самостоятельно волящее и действенное и превращает былинку, атом, подробность мироздания в самостоятельную цель, центральный узел мировых загадок, средоточие мира... Самой несокрушимой власти, самому бесспорному авторитету, самой полной коллективной правде – личность может противопоставить свое «я» – иррациональное, неукладывающееся ни в какие схемы, недоказуемое никакой логикой, но единственно правое в требованиях своей личной совести и потому всемогущее, непреодолимое» (52; 90, 92).

Разумеется, преувеличивать значение и всемогущество этого личного начала не следует, но еще менее возможно игнорировать его. Поэтому надо уважать, любить и принимать в другом человеке не «человека вообще», безличного и анонимного, – но именно *другого*, – таково, на наш взгляд, самое существенное в отношении современного анархизма к проблеме личности. Вопреки Штирнеру, необходимо признать, вместе с Годвином, Прудоном и Кропоткиным, что все люди изначально *равны*, но, вопреки Годвину, Прудону и Кропоткину, необходимо также признать, вместе со Штирнером, что все люди изначально *не равны* – их невозможно измерить по единому ранжиру, перед лицом вечного и неизменного Разума или Науки. Человек противоречив по самой своей сущности, и потому констатация изначального равенства людей и, одновременно, их изначального неравенства, на наш взгляд, является необходимой предпосылкой анархического мировоззрения, не желающего впасть ни в «гуманистическую» безликость, ни в «индивидуалистическую» антигуманность.

Безудержный культ отдельной изолированной личности, готовой утверждать свои безграничные притязания, вопреки всему обществу

и за счет свободы других личностей, на деле оборачивается и деспотизмом, и самоотрицанием этой личности. Но и безграничное превознесение общества (пусть даже самого свободного и гармоничного), сводящее личность к роли простого винтика и органа в общественном организме, вера в возможность ликвидации антагонизма между личностью и обществом, приводит к безликости общества и порабощению личности, к утопии или казарме.

Самое существенное в анархическом мировоззрении – духовный максимализм, стремление к непрерывному самоосвобождению личности и бескомпромиссному отстаиванию ее интересов – остается сегодня столь же неизменным и актуальным, как и полтора века назад, однако конкретное воплощение – теоретическое и практическое – анархического кредо, сегодня, разумеется, отличается от того, каким оно виделось основоположникам анархического учения.

Анархизм нередко называют красивой, но утопической и «недостижимой» мечтой. Мы полагаем, что это неверно. «Недостижимость» и «утопизм», разумеется, имеют место – если не отказаться от конструирования «конечной цели»; но, если понимать под анархизмом мировоззрение, которое отказалось от слепой и наивной веры в «конечную цель» и в «прогресс», если понимать анархизм, как открытое и динамичное учение, одушевленное пламенем свободы, непрерывно обновляющееся и само себя критикующее, наконец, как учение *действенное и действующее* – ибо только в действии можно преодолеть и «внутреннюю», и «внешнюю» несвободу человека – то от «утопизма» не остается и следа: анархизм оказывается в высшей степени реалистическим, действенным и плодотворным мировоззрением.

Критикуя анархизм, П.И.Новгородцев заметил: «Пафос анархизма и его стихия есть свобода, но свобода не как принцип индивидуального обособления, а как основа разумного и совершенного общения» (267; 625). Новгородцев полагал, что

подобная задача неразрешима, подобное сочетание невозможно. Конечно, эта задача не разрешима *до конца*, эта цель недостижима, как всякий идеал – на то он и идеал! Но из этого не следует, что ее не нужно *разрешать*, что анархизм обречен на вечный «утопизм».

Понятно, что *теоретически* нельзя ни доказать, ни опровергнуть того, что человек *достоин быть свободным и способен* освободиться от насильственной опеки (прежде всего, со стороны государства). Появление анархизма, как учения и движения, *само по себе* – симптом того, что человечество все менее склонно терпеть невыносимый гнет государственного рабства, и все большее число людей осознает, что – пусть «так есть», но «так не должно быть» – появляются несогласные, протестующие, начинают борьбу, предлагают альтернативы и «настоящее положение» (казавшееся естественным и незыблемым) меняется на иное. Именно личность является центром, двигателем и творцом этой и всякой общественной борьбы. Ведь жизнь не статична, но полна динамизма.

Важно именно это движение, борьба, бунт, жажда свободы, несогласие принимать существующее общество с его властью и эксплуатацией, с его манипулированием и отчуждением человеческой личности. Именно этот святой пафос самоосвобождения личности привлекал и продолжает привлекать к анархизму сердца людей, вопреки всей клевете, которую возводит на анархизм (по вполне понятным причинам) официальная государственная пропаганда.

«Современная личность, как единственная подлинная реальность общественного процесса, прежде всего ищет быть свободной. Ибо свобода есть основное предположение самой личности» – подчеркивал Алексей Боровой (52; 71). И, указывая на диалектику личной и общественной свободы, он продолжал: «Каждый из нас может и должен быть свободным; каждое «я» может быть творцом и должно им стать. Переработав в горниле своих чувствований то, что дают ему другие «я», то, что предлагает ему культурный опыт,

сообщив своему «делу» нестираемый трепет своей индивидуальности, творец несет в вечно растущий человеческий фонд свое, новое, и так влияет на образование всех будущих «я»» (52; 87).

IV. В завершение, сформулируем несколько основных моментов, которые должны, по нашему мнению, характеризовать подход современного анархизма к проблеме личности.

1. Необходимость продолжения синтеза индивидуализма и социализма, социологического и философского «течений» в анархизме, начатого уже Алексеем Боровым, отказ анархизма от «конечного идеала», жестких форм, признание непреодолимости противоречий между личностью и обществом (без абсолютизации этих противоречий), глубокая самокритика анархизма и отказ от ряда устаревших теоретических постулатов, открытый диалог с новейшими течениями антропологической и социологической мысли и обновление методологической базы.

2. Признание понятия «человек», как динамической потенции; человек – существо, потенциально способное стать личностью. «Человек» – не «идеал», не «фантом», не «абстракция» – но родовая потенция, предполагающая актуализацию в единичной и неповторимой личности.

3. Необходимо признать сущностную парадоксальность и проблемы, и самого определения личности:

Личность есть *космос*, она свободна, творит, обладает самосознанием и целой вселенной внутри себя. И – личность ничтожна, ограничена, смертна, конечна, обусловлена окружающим ее миром.

Личность – единственна; таких, как она, нет, не было и не будет, она имеет свое *единственное* назначение. И – таких «единственных» «микрокосмов» – многие миллионы.

В личности коренится истина, она – творец и источник всех

смыслов и ценностей. И – не одна отдельная личность – творец истины, ценностей и смыслов, но тысячи, взаимодействуя друг с другом, творят их, через коллективное общение (и создают институты и фантомы, способные «жить» по своей логике, своей полуавтономной жизнью).

Когда человек чему-то служит безусловно и абсолютно, он – не личность, ибо растворяет себя в этом, объективирует свою субъектность, «снимая себя», свое творчество, лицо, свободу, бежит от самого себя – в дело, идею, веру, компанию или в фетишизируемые им вещи.

Когда человек ничему не служит, ни к чему не привязан, ни на кого не воздействует, ничего не изменяет, не имеет определенного содержания – он не личность, но «пустое место», ноль, нечто нетворческое, несвободное, несуществующее.

Чтобы *быть личностью*, человек должен и служить, и не служить, и верить, и не верить, и отдаваться весь, и оставаться самим собой, иметь связи, идеи, содержание – и не отождествлять *самого себя* ни с чем полностью. И отказ от содержания, и объективация, регламентация содержания – исключают личность.

Мы указали здесь лишь некоторые из наиболее очевидных парадоксов, без осмысления которых, во всей их драматической противоречивости и единстве, невозможно современное гуманистическое, анархическое мировоззрение, способное глубоко постигнуть проблему личности во всей ее сложности.

4. Рассматривая соотношение личности и общества, современный анархизм должен осознавать всю сложность и неоднозначность этой проблемы.

Отдавая безусловный приоритет личности, как первичной реальности и основной ценности, мы не должны ограничиваться констатацией в личности «социального» (универсального, обусловленного, всеобщего) и «индивидуального» (уникального,

неповторимого, свободного), но и должны указать на то, что одно проявляется через другое, предполагает другое и в известной мере вступает в конфликт с другим.

Личность невозможна без и вне общества, она вырастает на его основе и почве – но она же и не сводится к обществу, она же привносит в него нечто новое, *свое*. Личность не может как всецело принимать данное общество, так и отрицать общество вообще, но одновременно и принимает, и отталкивается, и преобразует его – и противостоит тому в этом обществе, что исключает воплощение и освобождение личности.

Абсолютная асоциальность и изоляция также губительны для личности, как и конформистское саморастворение в обществе. Бунтовать против общества во имя себя самой и во имя совершенствования этого общества – таков удел личности. Как полный разрыв с обществом, так и полная гармония – невозможны. Личность не изолированный атом, но и не простой инструмент социума: язык, мораль, культура, общественные нормы формируют личность, дают ей содержание и, в свою очередь, личность накладывает на социальную жизнь свой уникальный и неповторимый отпечаток. Поэтому бакунинская «философия бунта» сегодня остается важной частью в подходе анархизма к проблеме соотношения личности и общества.

Мы не останавливаемся здесь специально на критических аспектах анархического учения о личности: критике государства, эксплуатации и т.д., как потому, что эти аспекты уже были частично освещены нами выше, когда речь шла о философии классического анархизма (сегодня они не устарели, но, пожалуй, лишь приобрели большую актуальность), так и потому, что мы в данном исследовании не ставили перед собой задачи сколько-нибудь систематической и подробной разработки современной философии анархизма. Прежде, чем перейти к выполнению этой огромной задачи, необходимо было сначала провести своеобразную «ревизию» философии классического

анархизма, – что мы и попытались сделать в нашем исследовании.

Библиография

(Здесь приводится библиография работ, использованных в работе над этой диссертацией, охватывающая период до 1997 г. В опубликованном варианте диссертации есть также приложение «Некоторые публикации об анархизме последних лет», которое мы здесь не приводим. См. Петр Рябов «Философия классического анархизма» (М., «Вузовская книга», 2007) – прим. ред.)

1. Адлер Г. Анархизм. Пб., 1920.
2. Адо П. Плотин или Простота взгляда. М., 1991.
3. Айрапетов А.Г., Юдин А.И. Западноевропейский и русский утопический социализм Нового Времени. М., 1991.
4. А.К. Отдельные анархисты и анархические группы 60-70-ых гг. // Михаилу Бакунину 1876-1926. Очерки истории анархического движения в России (сб. статей под ред. Алексея Борового). М., 1926.
5. Акай Л. Каков же настоящий Кропоткин? // Труды международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1995.
6. Алданов М. Истоки. Т.1-2. М., 1991.
7. Александрова З.А. К вопросу о взглядах П.А.Кропоткина на формирование личности // Социально-философские проблемы формирования личности (межвузовский сб.научных трудов). М., 1986.
8. Александрова З.А. Философские и общественно-политические воззрения П.А.Кропоткина. Диссертация на соискание ученой степени к.филос.наук М., 1987.

9. Алексеева Л. История инакомыслия в СССР. Новейший период. М., 1993.
10. Анархисты в Октябрьской революции. (Документы Московской Федерации анархистских групп). Публикация И.М.Зайченко. // Голоса истории. Музей Революции. вып. 23., Кн. 2. М., 1992.
11. Андерсон В.М. М.А.Бакунин. СПб., 1906.
12. Андерсон П. Размышления о западном марксизме. М., 1991.
13. Аникин А. «Я сделал все что мог...» // Кропоткин П. Дневники разных лет. М., 1992.
14. Антиутопии XX в. М., 1989.
15. Антонов В.Ф. Н.Г.Чернышевский о русской истории. М., 1984.
16. Арзамасцев А.М. Казарменный «коммунизм». Критический очерк. М., 1974.
17. Арну А. Народная история Парижской Коммуны. Пг., 1919.
18. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
19. Артемов В.М. Проблема свободы: М.А.Бакунин и П.А.Кропоткин. // Труды международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1995.
20. Аршинов П. История Махновского движения (1918-1921). Запорожье, 1995.
21. Атабекян Ал. Вопросы теории и практики. М., 1918.
22. Бакунин М.А. Бог и Государство. М., 1906.
23. Бакунин М.А. Воззвание к славянам. Берлин, 1904.
24. Бакунин М.А. Государственность и Анархия. // Бакунин М.А. Избранные сочинения. Т.1. Пб.-М., 1922.

25. Бакунин М.А. Исповедь. // Дюкло Ж. Бакунин и Маркс. Тень и свет. М., 1975.
26. Бакунин М.А. Собрание сочинений и писем (под ред. и с примеч. Ю.М.Стеклова). Т.1-4. М., 1934-1935.
27. Бакунин М.А. Усыпители. СПб., 1906.
28. Бакунин М.А. Философия, социология, политика. М., 1989.
29. Баталов Э.Я. В мире утопии. М., 1989.
30. Белоцерковский В. Самоуправление. Будущее человечества или новая утопия? М., 1992.
31. Бер М. История социализма в Англии. Т.1. М.-Пг., 1923.
32. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. // Пророческие слова о русской революции. А.И.Герцен, В.Г.Короленко, Н.А.Бердяев. (составитель А.А.Слинько). Воронеж, 1992.
33. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.
34. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990.
35. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
36. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.
37. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
38. Берк Э. Размышления о революции во Франции. М., 1993.
39. Берлин П.А. Апостолы анархии. Бакунин, Кропоткин, Махаев. Пг., 1917.
40. Бернштейн Эд. Анархизм. СПб., 1907.

41. Бланки Л.О. Избранные произведения. М., 1952.
42. Блауберг И.И. «Выбор – в твоих руках»... // Вопросы философии. 1991. № 11.
43. Блок А.А. Михаил Александрович Бакунин. // Блок Александр. Собрание сочинений в шести томах. Т.4. Л., 1982.
44. Большая Советская Энциклопедия: в 30 томах. М., 1970-1978.
45. Бонташ П.К., Прозорова Н.С. Томас Мор. М., 1983.
46. Борисенок Ю.А., Олейников Д.И. Михаил Александрович Бакунин. // Вопросы истории. 1994. № 3.
47. Боровой А. Анархизм. М., 1918.
48. Боровой А.А. Бакунин. М., 1994.
49. Боровой А.А. Власть. // Анархия и Власть., М., 1992.
50. Боровой А.А. Детермизм и фатализм. РГАЛИ. Фонд 1023. Описание 1. Ед.хр.136.
51. Боровой А.А. История социализма и анархизма в их взаимоотношении. Лекции, прочитанные в Московском университете. РГАЛИ. Фонд 1023. Описание 1. Ед.хр. 89.
52. Боровой А.А. Личность и общество в анархистском мировоззрении. Пб.-М., 1920.
53. Боровой А.А. Общественные идеалы современного человечества. Либерализм. Социализм. Анархизм. М., 1906.
54. Боровой А. Проблемы личности в учении Кропоткина. // Петр Кропоткин (сб.статей под ред. А.Борового и Н.Лебедева). Пб-М., 1922.
55. Боровой А.А. Разговоры о живом и мертвом. РГАЛИ. Фонд 1023. Описание 1. Ед.хр.108.
56. Боровой А.А. Рассуждение о пессимизме. РГАЛИ. Фонд 1023. Описание 1. Ед.хр.138.

57. Боровой А.А. Революционное мирозерцание. М., 1907.
58. Боровой А. Революционное творчество и парламент (революционный синдикализм). М., 1917.
59. Боровой А.А. Роль личности в истории. РГАЛИ. Фонд 1023. Описание 1. Ед.хр.131.
60. Боровой А.А. Философия актуализма. РГАЛИ. Фонд 1023. Описание 1. Ед.хр.135.
61. Боровой А.А. Фрагменты о «зле». РГАЛИ. Фонд 1023. Описание 1. Ед.хр. 139.
62. Боровой А.А., Лебедев Н.К. Очерки истории анархического движения в России. РГАЛИ. Фонд 1023. Описание 1. Ед.хр. 132.
63. Боровой А., Отверженный Н. Миф о Бакунине. М., 1925.
64. Бронский Н. Макс Штирнер. Его жизнь и учение. // Индивидуалист (сб.) М., 1907.
65. Бубер М. Я и Ты. М., 1993.
66. Будницкий О.В. П.А.Кропоткин и проблема революционного террора. // История терроризма в России в документах, биографиях, исследованиях. (Издание второе). Ростов-на-Дону, 1996.
67. Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.
68. Викон О. Судьба книги Штирнера. // Штирнер Макс. Единственный и его собственность. Вып. 1. М., 1906.
69. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993.
70. Волгин В.П. История социалистических идей. Ч.1. М.-Л., 1929.
71. Волгин В.П. Очерки по истории социализма. М.-Л., 1935.
72. Волкин В.П. Социальные идеи В.Годвина. // Годвин В. О собственности. М., 1958.

73. Волков Г. Неистовый бунтарь. // Коммунист. 1989. № 12.
74. Волков Э.Г. Карл, ты не прав! (о переоценке полемики К.Маркса с Г.Гегелем и М.Бакуниным по проблеме правящие-управляющие-управляемые). // Кентавр. 1994. № 1.
75. Волковинский В.Н. Махно и его крах. М., 1991.
76. Володин А.И. Герцен. М., 1970.
77. Воспоминания крестьян-толстовцев. 1910-1930-е годы. М., 1989.
78. Встань, человек! (сб.). М., 1986.
79. Вышеславцев Б.П. Этика Преображенного Эроса. М., 1994.
80. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
81. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI-XIX вв. Л., 1970.
82. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
83. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. М., 1994.
84. Гельвеций К.А. Счастье. М., 1987.
85. Герцен. А.И. Былое и думы. // Герцен А.И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.5, 6, 7. М., 1975.
86. Герцен А.И. К старому товарищу. // Герцен А.И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.8. М., 1975.
87. Герцен А.И. Концы и начала. // Герцен А.И. Собрание сочинений в тридцати томах. Т.5. М., 1959.
88. Гете И.В. Фауст. Петрозаводск, 1975.
89. Гильом Дж. Анархия по Прудону. Киев, 1907.
90. Гильом Дж. Интернационал (Воспоминания и материалы 1864-1878 гг.). Т.1-2. М.-Пб., 1922.
91. Гиммельфарб Б.В., Гохшиллер М.Л. Обзор литературы о

Штирнере. // Штирнер Макс. Единственный и его собственность. Ч.2. СПб., 1909.

92. Гиммельфарб Б.В., Гохшиллер М.Л. Основы учения Штирнера. // Штирнер Макс. Единственный и его собственность. Ч.2. СПб., 1909.

93. Гладков Т. Взрыв в Леонтьевском. М., 1988.

94. Годвин В. О собственности. М., 1958.

95. Гордон А.В. Глубокая философия хрустально чистой души. // Анархия и Власть. М., 1992.

96. Гордон А.В. Кропоткин – теоретик. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1992.

97. Горев Б.И. М.А.Бакунин. Его жизнь, деятельность и учение. Иваново-Вознесенск, 1922.

98. Горнфельд А. Жизнь Штирнера. // Штирнер Макс. Единственный и его собственность. М., 1918.

99. Горфункель А.Х. Томмазо Кампанелла. М., 1969.

100. Грав Ж. Умиращее общество и анархия. М., 1917.

101. Графский В.Г. Бакунин. М., 1985.

102. Гридчин Ю.В. Социальная философия русского анархизма. Диссертация на соискание ученой степени к.филос.наук. М., 1984.

103. Гридчин Ю.В. Этика человечности. // Кропоткин П.А. Этика. М., 1991.

104. Гроссман-Рощин И. Мысли о творчестве П.А.Кропоткина. // Петр Кропоткин (сб.статей под ред.А.Борового и Н.Лебедева). Пб.-М., 1922.

105. Гроссман-Рощин И. Характеристика творчества П.А.Кропоткина. Пб.-М., 1921.

106. Гурболиков В. Кропоткин о терроре и революционной идее. // Община. 1990. № 45.

107. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
108. Де Роберти. Петр Кропоткин. Личность и доктрина. б/м., 1906.
109. Джангирян В.Г. Критика англо-американской буржуазной историографии М.А.Бакунина и бакунизма. М., 1978.
110. Достоевский Ф.М. Бесы. // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в пятнадцати томах. Т.7. Л., 1991.
111. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в пятнадцати томах. Т.9, 10. Л., 1993.
112. Драгоманов М.П. Михаил Александрович Бакунин. Казань, 1906.
113. Дюкло Ж. Бакунин и Маркс. Тень и свет. М., 1975.
114. Дюркгейм Э. Социология. М., 1995.
115. Евангелие Толстого. Избранные религиозно-философские произведения Л.Н.Толстого. М., 1992.
116. Жирар А. Краткий очерк происхождения и развития анархизма. М., 1906.
117. Жуковский Ю.Г. Прудон и Луи Блан. СПб., 1866.
118. Зайцев В.А. Проблема личности в идеологии революционного народничества. Диссертация на соискание ученой степени к.филос.наук. М., 1968.
119. Застенкер Н.Е. Идеюное банкротство современного неопрудонизма. // Вопросы истории. 1968. № 9.
120. Застенкер Н.Е. Прудон и февральская революция 1848 г. // Французский ежегодник. 1960. М., 1961.
121. Зелетдинова Э.А. Проблема личности в социальной философии Н.К.Михайловского. Диссертация на соискание ученой степени к.филос.наук. М., 1992.
122. Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1, Ч.2. Л.,

1991.

123. Зильберман И.Б. Политическая теория анархизма М.А.Бакунина: критический анализ. Л., 1969.

124. Золотухина Н.М. Политические воззрения Вильяма Годвина. Диссертация на соискание ученой степени к.юр.наук. М., 1966.

125. Иванов В.П. О философском обосновании анархизма Бакунина. // Историко-философский сборник. М., 1969.

126. Исаев А.К. Кто победил? // Община. 1989. № 28.

127. Исаев А.К. Оценка М.А.Бакуниным теории и программы «государственного социализма». // Памяти М.А.Бакунина. М., 1990.

128. Исаев А.К., Олейников Д.И. Бакунизм нуждается в более серьезном изучении. // Вопросы истории. 1989. № 2.

129. Исаев А., Шубин А. В поисках социальной гармонии. // Исаев А., Шубин А. Демократический социализм – будущее России. М., 1995.

130. История политических и правовых учений: XVII-XVIII вв. (под ред. д.юр.наук, проф. В.С.Нерсесянца). М., 1989.

131. История политических и правовых учений (под ред. В.С.Нерсесянца). М., 1988.

132. История политических партий России (под ред. А.И.Зевелева). М., 1994.

133. История социологии. Минск. 1993.

134. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.

135. Камю А. Избранное. М., 1990.

136. Камю А. Сочинения. М., 1989.

137. Кан С.Б. История социалистических идей (до возникновения марксизма). М., 1967.

138. Канев С.Н. Крах русского анархизма. // Вопросы истории.

1968. № 9.

139. Канев С.Н. Революция и анархизм. М., 1987.
140. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М., 1993.
141. Карелин А. Жизнь и деятельность Михаила Александровича Бакунина. М., 1919.
142. Карелин А. Русские бакунисты за границей. // Михаилу Бакунину 1876-1926. Очерки истории анархического движения в России (сб.статей под ред.Алексея Борового). М., 1926.
143. Карлейль Т. Французская революция. История. М., 1991.
144. Карпентер Э. Безгосударственное общество. // Анархия и Власть. М., 1992.
145. Карр Э.Х. Русская революция от Ленина до Сталина. 1917-1929. М., 1990.
146. Касавин И.Т. Поль Фейерабенд в поисках «свободной теории познания». // Историко-философский ежегодник. М., 1986.
147. Киркегор С. Наслаждение и долг. Киев, 1994.
148. Кислицына И.Л. Бакунизм на юге России. 70-ые годы XIX века. Владивосток, 1992.
149. Клименко В.А. Борьба с контрреволюцией в Москве. 1917-1920 гг. М., 1978.
150. Ковалев А.Д. Дарвинизм социальный. // Современная западная социология (словарь). М., 1990.
151. Козлова Е.Е. Идеиное формирование левого прудонизма в период Второй Империи во Франции. Диссертация на соискание ученой степени к.ист.наук. М., 1971.
152. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. М., 1986.
153. Колпинский Н.Ю., Твардовский В.А. Бакунин в русском и международном освободительном движении. // Вопросы истории.

1964. № 16.

154. Комин В.В. Анархизм в России. Калинин, 1969.

155. Кон И.С. Социология личности. М., 1967.

156. Корн М. Борьба с капиталом и властью (наши спорные вопросы). Одесса, 1918.

157. Корнилов А. Бакунины // Новый энциклопедический словарь (ред. Ф.А.Брокгауз, К.А.Ефрон). Т.4. СПб., б/г.

158. Корнилов А.А. Годы странствий Михаила Бакунина. Л.-М., 1925.

159. Корнилов А.А. Молодые годы Михаила Бакунина. М., 1915.

160. Косичев А.Д. Борьба марксизма-ленинизма с идеологией анархизма и современность. М., 1964.

161. Кострюков В.Я. Проблема личности в трудах П.А.Кропоткина. // Возрождение России: проблема ценностей в диалоге культур (материалы второй Всероссийской научной конференции 1-3 февраля 1995 г.). Ч.3. Нижний Новгород. 1995.

162. Костюченко Л.Г. Вильям Годвин как представитель утопического социализма и коммунизма Англии. Диссертация на соискание ученой степени к.филос.наук. М., 1970.

163. Красная книга ВЧК. Издание второе, уточненное. Т.1. М., 1989.

164. Кропоткин А.П. Контуры научного универсализма в эпоху П.А.Кропоткина и в наши дни. // Труды международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1995.

165. Кропоткин П.А. Анархизм. Федерация русских рабочих организаций С.Ш. и Канады. Дело труда. 1934.

166. Кропоткин П.А. Анархический коммунизм. // Образ будущего в русской социально-экономической мысли конца XIX–

начала XX века. Избранные произведения. М., 1994.

167. Кропоткин П. Анархия, ее философия, ее идеал. Кронштадт, 1917.

168. Кропоткин П.А. Век ожидания (сб.статей). М., 1925.

169. Кропоткин П.А. Великая Французская Революция. 1789-1793. М., 1979.

170. Кропоткин П.А. Взаимная помощь среди животных и людей, как двигатель прогресса. Пб.-М., 1922.

171. Кропоткин П.А. Дневники разных лет. М., 1992.

172. Кропоткин П.А. Записки революционера. М., 1988.

173. Кропоткин П.А. Литературный послужной список. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина, Вып.2. М., 1992.

174. Кропоткин П.А. Наказание смертной казнью. // Смертная казнь: за и против. М., 1989.

175. Кропоткин П.А. Обращение Кропоткина к рабочим и передовым кругам общественности Западной Европы. Обращение Московской Лиги Федералистов о задачах Лиги. // Вопросы философии. 1991. № 11.

176. Кропоткин П.А. Обращение к украинскому народу. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1992.

177. Кропоткин П.А. О текущих событиях. Современное положение России. // Вопросы философии. 1991. № 11.

178. Кропоткин П.А. Письма С.Л.Мильнеру. // Вопросы философии. 1991. № 11.

179. Кропоткин П.А. Письмо А.Шапиро 1920 г. // Вопросы философии. 1991. № 11.

180. Кропоткин П.А. Поля, фабрики и мастерские. Промышленность, соединенная с земледелием, и умственный труд с ручным. Пб.-М., 1921.

181. Кропоткин П. Речи бунтовщика. Пб.-М., 1921.
182. Кропоткин П.А. Хлеб и Воля. Современная наука и Анархия. М., 1990.
183. Кропоткин П.А. Что же делать? // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1992.
184. Кропоткин П.А. Этика. Т.1. Происхождение и развитие нравственности. Пб.-М., 1922.
185. Кропоткин П.А. Этика: избранные труды. М., 1991.
186. Кропоткин П.А., Кропоткин А.А. Переписка. Т.1, 2. М.-Л., 1932-1933.
186. Кузнецов Ф. Публицисты 1860-ых годов. Круг «Русского слова». Григорий Благосветлов, Варфоломей Зайцев, Николай Соколов. М., 1969.
188. Кульчицкий Л. М.А.Бакунин, его идеи и деятельность. СПб., 1906.
189. Курчинский М.А. Апостол эгоизма. Макс Штирнер и его философия анархии. Пг., 1920.
190. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
191. Лебедев Н.К. П.А.Кропоткин. М., 1925.
192. Лебедев Н.К. П.А.Кропоткин. Человек, мыслитель, революционер.//Петр Кропоткин (сб.статей под ред.А.Борового и Н.Лебедева). Пб.-М., 1922.
193. Лебедев Н.К. Элизе Реклю, как человек, ученый и мыслитель. Пб.-М., 1920.
194. Лебедева А.П. Анархический идеал и практика большевизма. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1992.
195. Леви Ева-Мария. Критика идеологии и практики современного анархизма в ФРГ. Диссертация на соискание ученой

степени к.филос.наук. М., 1978.

196. Ленин В.И. Государство и революция. // Ленин В.И. Избранные произведения в трех томах. Т.2. М., 1975.

197. Лондонская конференция Первого Интернационала 17-23 сентября 1871 г. Протоколы и документы. М., 1988.

198. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.

199. Лурье С.Я. Антифонт. Творец древнейшей анархической системы. М., 1925.

200. Лурье С.Я. Предтечи анархизма в древнем мире. Вып.1. М., 1926.

201. Ляшенко Л.М. Революционные народники. М., 1989.

202. М.С-к. Проблема свободы. // Неттлау М. Очерки по истории анархических идей. Детройт, 1991.

203. Макарова Е.А. Общественно-политические взгляды английского социального утописта, историка и писателя Уильяма Годвина. Диссертация на соискание ученой степени к.ист.наук. М., 1989.

204. Маккай Дж.Г. Анархисты. М., 1906.

205. Маккай Дж.Г. Макс Штирнер, его жизнь и учение. СПб., 1907.

206. Малатеста Э. Избранные сочинения. Пб., 1919.

207. Малинин В.А. История русского утопического социализма. Вторая половина XIX-начало XX века. М., 1991.

208. Малинин В.А., Шинкарук В.И. Левое гегельянство. Критический анализ. Киев, 1983.

209. Мамут Л.С. Этатизм и анархизм как типы политического сознания. М., 1989.

210. Мандель Д. Рабочий контроль за заводах Петрограда. М., 1994.

211. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994.
212. Мапельман В.М. Опыт прочтения работы М.А.Бакунина «Государственность и Анархия». М., 1991.
213. Маркин В.А. От географии к анархизму. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1992.
214. Маркин В.А. Петр Кропоткин. Иркутск, 1992.
215. Маркс К., Энгельс Ф. Альянс Социалистической Демократии и Международное Товарищество Рабочих. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Т.18. М., 1961.
216. Маркс К. К критике гегелевской философии права. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Т.1.
217. Маркс К. Конспект книги Бакунина «Государственность и Анархия». // Маркс К., Энгельс Ф. Издание второе. Т.18. М., 1961.
218. Маркс К., Энгельс Ф. Мнимые расколы в Интернационале. // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в трех томах. Т.2. М., 1983.
219. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.4. М., 1933.
220. Маркс К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона. М., 1987.
221. Маркс К. О Гаагском конгрессе. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Т.18. М., 1961.
222. Маркс К. О Прудоне. // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в трех томах. Т.2. М., 1983.
223. Маркс К. Павлу Васильевичу Анненкову. // Маркс К. Нищета философии. М., 1987.
224. Маркс К. Политический индифферентизм. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Т.18. М., 1961.
225. Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994.

226. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев, 1995.
227. Маршев В.И. История управленческой мысли. М., 1987.
- 228 Матвеев С.А. Под флагом «левого» бунтарства. М., 1986.
229. Материалы для биографии М.Бакунина (под ред. В.Полонского). Т.1, 2, 3. М.-Л., 1923-1928.
230. Матъез А. Французская революция. Ростов-на-Дону, 1995.
231. Махно Н. Воспоминания. М., 1992.
232. Мелкобуржуазная экономия и мелкобуржуазный социализм. Сисмонди, Луи Блан, Прудон в избранных отрывках. (Составил В.Семенов). М.-Л., 1926.
233. Мелье Ж. Завещание. Т.1-3. М., 1954.
234. Михаил Александрович Бакунин. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987.
235. Михаил Бакунин (сб.статей). М., 1926.
236. Михаил Бакунин. 1876-1926. Неизданные материалы и статьи. М., 1926.
237. Михаил Бакунин – о государстве. // Анархизм (сб.). СПб., 1907.
238. Михайлов М.И. Борьба против бакунизма в I Интернационале. М., 1976.
239. Мкртчян А.А. «Всякого угнетателя личности я ненавижу». // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.2. М., 1992.
240. Мндоянц С.А. М.А.Бакунин и левое гегельянство. // Вестник московского университета. Серия: философия. 1996. № 6.
241. Мндоянц С.А. П.А.Кропоткин. // Кропоткин П.А. Хлеб и Воля. Современная наука и Анархия. М., 1990.
242. Мндоянц С.А. Философия анархизма в России второй

половины XIX – начала XX веков: М.А.Бакунин, П.А.Кропоткин (историко-критический анализ). Диссертация на соискание ученой степени к.филос.наук. М., 1987.

243. Моисеев П.И. Критика философии М.Бакунина и современность. Иркутск, 1981.

244. Моисеев П.И. Философия и эволюция воззрений М.А.Бакунина (30-40 и 70 гг. XIX в.). Иркутск, 1973.

245. Мор Т. Утопия. М., 1978.

246. Мортон А.А. Английская утопия. М., 1956.

247. Мунье Э. Персонализм. М., 1992.

248. Мяло К.Г. Под знаменем бунта (очерки по истории и психологии молодежного протеста 1950 – 70-ых годов). М., 1985.

249. Назаров А.А. Уроки реализма: П.А.Кропоткин в годы революции. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1992.

250. Налимов В.В. Канатоходец. М., 1994.

251. Налимов В. Об истории мистического анархизма в России. // Путь. 1993. № 3.

252. Нахов И.М. Кинизм и цинизм. Отжившее и живое. // Живое наследие античности. М., 1987.

253. Нахов И.М. Философия киников. М., 1982.

254. Нерсесянц В.С. Политические учения Древней Греции. М., 1979.

255. Неттлау М. Бакунин. // Михаилу Бакунину 1876-1926. Очерки истории анархического движения в России (сб. статей под ред. Алексея Борового). М., 1926.

256. Неттлау М. Жизнь и деятельность Михаила Бакунина. Пб.-М., 1920.

257. Неттлау М. Очерки по истории анархических идей. Детройт,

1991.

258. Никитин А.Л. Анархо-мистики Кропоткинского музея и масонство. // Труды международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1995.

259. Никитин А.Л. К событиям 20-ых гг. вокруг Кропоткинского музея. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.2. М., 1992.

260. Никитин Е.П., Харламенкова Н.Е. Проблема самоутверждения личности в философии и психологии (к истории проблемы). // Вопросы философии. 1995. № 8.

261. Никулин А.М. Литературно-эстетические взгляды П.А.Кропоткина. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1992.

262. Ницше Ф. Антихристианин. // Сумерки богов (сб.). М., 1990.

263. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.

264. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. // Ницше Ф. Избранные произведения в двух томах. Кн.2. М., 1990.

265. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990.

266. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов. // Ницше Ф. Злая мудрость. М., 1993.

267. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991.

268. Новомирский Я. Манифест анархистов-коммунистов. М., 1917.

269. Новомирский Я. П.Л.Лавров на пути к анархизму. Пг., 1922.

270. Общественное движение в России в начале XIX в. Т.1 – 3. СПб., 1909.

271. Олейников Д. Анархо-гуманизм Алексея Борового. //

Община. 1990. № 47.

272. Олейников Д.И. Образ М.А.Бакунина в общественном сознании. // Памяти М.А.Бакунина. М., 1990.

273. Олицкая Е. Мои воспоминания. Т.1-2. Франкфурт-на-Майне, 1971.

274. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. // Вопросы философии. 1989. № 3, 4.

275. Оруэлл Дж. Сочинения в двух томах. Пермь, 1992.

276. Осинковский И.Н. Томас Мор. М., 1985.

277. Отверженный Н. М.Штирнер и Достоевский. М., 1925.

278. П.А.Кропоткин в 1917 году: первые впечатления от революционной России. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1992.

279. П.А.Кропоткин и его учение. Интернациональный сборник. (Под ред. Г.П.Максимова). Чикаго, 1931.

280. Павленко Г.В. Вильгельм Вейтлинг. М., 1985.

281. Памяти Петра Алексеевича Кропоткина (сб.статей). М.-Пг., 1921.

282. Петр Алексеевич Кропоткин. Указатель литературы 1921-1992 гг. (составители Беленький И.А., Старостин Е.В.). М., 1992.

283. Петрищев А.Б. М.А.Бакунин. Пг-М., 1923.

284. Пирумова Н.М. Александр Герцен: революционер, мыслитель, человек. М., 1989.

285. Пирумова Н. Бакунин. М., 1970.

286. Пирумова Н.М. Бакунин в Сибири. // Вопросы истории. 1986. № 9.

287. Пирумова Н.М. Бакунин или Нечаев? // Прометей. 1968. № 5.

288. Пирумова Н.М. «Быть свободным и освобождать других...» // Встречи с историей. Вып.3. М., 1990.

289. Пирумова Н.М. Гуманизм и революционность Петра Кропоткина. // Вопросы философии. 1991. № 11.

290. Пирумова Н.М. Михаил Бакунин. Жизнь и деятельность М., 1966.

291. Пирумова Н.М. Мятежный князь. // Аргументы и факты. 1990. № 40.

292. Пирумова Н.М. Новое о Бакуине на страницах французского журнала. // История СССР. 1968. № 4.

293. Пирумова Н.М. Петр Алексеевич Кропоткин. М., 1972.

294. Пирумова Н.М. Петр Кропоткин и Лев Толстой. // Труды международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1995.

295. Пирумова Н.М. Социальная доктрина М.А.Бакунина. М., 1990.

296. Письма М.А.Бакунина. // Литературное наследство. Т.96. М., 1985.

297. Письма М.А.Бакунина к А.И.Герцену и Н.П.Огареву. СПб., 1906.

298. Письма П.А.Кропоткина М.И.Гольдсмит, А.А.Боровому, А.Шапиро. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1992.

299. Письма П.А.Кропоткина о революционном насилии. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1992.

300. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т.1-4. М., 1990-1994.

301. Политическая история Россия в партиях и лицах. М., 1993.

302. Политические битвы в странах капитала. М., 1971.
303. Политические деятели России 1917. Биографический словарь (ред. П.В.Волобуев). М., 1993.
304. Полонский В. Михаил Александрович Бакунин. М., 1920.
305. Полянский Ф.Я. Критика экономических теорий анархизма. М., 1976.
306. Полянский Ф.Я. Социализм и современный анархизм. М., 1973.
307. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т.1-2. М., 1992.
308. Прокофьев В. Герцен. М., 1987.
309. Пронякин Д. Анархизм: исторические претензии и уроки истории. Л., 1990.
310. Просветительское движение в Англии (сб. под ред. проф. Н.М. Мещеряковой). М., 1991.
311. Прудон П.Ж. Бедность как экономический принцип. М., 1908.
312. Прудон П.Ж. Война и мир. Исследование о принципе и содержании международного права. Т.1-2. М., 1864.
313. Прудон П.Ж. Искусство, его основания и общественное назначение. СПб., 1985.
314. Прудон П.Ж. История конституционного движения в XIX столетии. // Французские конституции XIX столетия и Наполеон III. Часть I. СПб., 1871.
315. Прудон П.Ж. Литературные майораты. Разбор проекта закона, имеющего целью установить бессрочную монополию в пользу авторов, изобретателей и художников. Пб., 1865.
316. Прудон П.Ж. Письма к А.И. Герцену. // Герцен А.И. Собрание сочинений в семи томах. Т.7. М., 1975.
317. Прудон П.Ж. Порнократия или женщины в настоящее время.

М., 1876.

318. Прудон П.Ж. Предостережение собственникам, или Письмо г-ну Виктору Консидерану, редактору газеты «Фаланга», о защите собственности. // Анархия и Власть. М., 1992.

319. Прудон П.Ф. Французская демократия. СПб., 1867.

320. Прудон П.Ж. Что такое собственность или исследование о принципе права и власти. М., 1919.

321. Пуже Э. Основы синдикализма. Пб.-М., 1922.

322. Пустарнаков В.Ф. М.А.Бакунин. // Бакунин М.Ф. Философия, социология, политика. М., 1989.

323. Пустарнаков В.Ф. М.А.Бакунин как философ. // Михаил Александрович Бакунин. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987.

324. Пустарнаков В.Ф. Михаил Бакунин против Иммануила Канта. // Кант и философия в России. М., 1994.

325. Пустарнаков В.Ф. Познавательное и ценностное в мировоззрении молодого Петра Кропоткина. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1992.

326. Рамус П. Вильям Годвин как теоретик коммунистического анархизма. М., 1925.

327. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.

328. Рейхель А. Воспоминания о Бакунине. // Драгоманов М.П. Михаил Александрович Бакунин. Казань, 1906.

329. Реклю Э. Анархия, М., 1917.

330. Реклю Э. Эволюция, революция и идеал анархизма. М., 1917.

331. Речи анархистов перед судом государственников. Киев, 1919.

332. Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.

333. Ростиславлева Н.В. Мозес Гесс о Прудоне. // Анархия и Власть. М., 1992.

334. Русская литературная утопия (под ред.В.П.Шестакова). М., 1986.

335. Рутенберг В.И. Кампанелла. Л., 1956.

336. Рябов П.В. К вопросу об антропологии М.А.Бакунина. // Научные труды МПГУ им. В.И.Ленина. Серия: социально-исторические науки. М., 1995.

337. Рябов П.В. Проблема личности в учении П.А.Кропоткина. // Труды международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1995.

338. Рябов П.В. Человек бунтующий: философия бунта у Михаила Бакунина и Альбера Камю. // Возрождение России: проблема ценностей в диалоге культур (материалы второй Всероссийской научной конференции 1-3 февраля 1995 г.). Ч.1. Нижний Новгород, 1995.

339. Савинков Б. Воспоминания террориста. М., 1991.

340. Савинков Б. (В.Ропшин). То, чего не было. Роман, повести, рассказы, очерки, стихотворения. М., 1992.

341. Саводник В.Ф. Ницшеанец 40-х годов. Макс Штирнер и его философия эгоизма. М., 1902.

342. Сажин М.П. Воспоминания о М.А.Бакунине. // Михаилу Бакунину 1876-1926. Очерки истории анархического движения в России (сб.статей под ред.Алексея Борового). М., 1920.

343. Самарская Е.А. Социал-демократия в начале века. М., 1994.

344. Сартр Ж.-П. Стена. Избранные произведения. М., 1992.

345. Святловский В.В. Анархизм. Его сущность и учение. Пг., 1917.

346. Святловский В.В. Очерки по анархизму. Пг., 1922.

347. Семенов А.Л. Левое студенческое движение во Франции (1956-1968). М., 1975.

348. Семенов А.Л. Проблема самоуправления во Франции: май-июнь 1968 г. // Анархия и Власть. М., 1992.

349. Снегирева Т.Д. Идеи анархизма в современной американской буржуазной философии. Диссертация на соискание ученой степени к.филос.наук. М., 1981.

350. Снегирева Т.Д. Проблема анархизма в современной американской социальной философии. // Вопросы философии. 1980. № 10.

351. Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов).. // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Второе издание. Т.2. М., 1990.

352. Сорель Ж. Размышления о насилии (вопросы синдикализма). М., 1907.

353. Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. М., 1994.

354. Стабурова Е.Ю. Утопии китайских анархистов. // Китайские социальные утопии. М., 1987.

355. Сталин И. Анархизм или социализм? Л., 1949.

356. Станкевич Н.В. Избранное. М., 1982.

357. Стеклов Ю.М. Михаил Александрович Бакунин, его жизнь и деятельность. Т.1-4. М.-Л., 1926-1927.

358. Стеклов Ю. Прудон, отец анархии (1809-1865). Пг., 1918.

359. Степняк С. (Кравчинский). Подпольная Россия. СПб., 1906.

360. Татаринова К.Н. Очерки по истории Англии 1640-1815 гг. М., 1958.

361. Твардовская В.А. Петр Кропоткин – мечтатель и реалист. // Кропоткин П.А. Записки революционера. М., 1988.

362. Тодес Д. Кропоткин и восприятие теории Дарвина в России. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1992.

363. Толстовский листок. Вып.3. М., 1993.

364. Толстой Л.Н. О государстве. М., 1917.

365. Торо Г.Д. Жизнь без принципа., Эмерсон Р.У. Доверие к себе., Толстой Л.Н. Исповедь. СПб., 1992.

366. Туган-Барановский М.И. П.Ж.Прудон. Его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1891.

367. Туган-Барановский М.И. Социальные основы кооперации. // Образ будущего в русской социально-экономической мысли конца XIX – начала XX века. Избранные произведения. М., 1994.

368. Тургенев И.С. Рудин. Дворянское гнездо. // М., 1974.

369. Тэ.Вл. Макс Штирнер о государстве. // Анархизм. (Сб.) М., 1907.

370. Тэ. Вл. Пьер Жозеф Прудон о государстве. // Анархизм. (Сб.) М., 1907.

371. Тэккер Б. Государственный социализм и анархизм. // Сборник статей анархистов-индивидуалистов. М., 1907.

372. Ударцев С.Ф. Анархическое сознание и хаос (о природе одного феномена). // Труды международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1995.

373. Ударцев С.Ф. Власть и государство в теории анархизма в России (XIX – начало XX в.). // Анархия и Власть. М., 1992.

374. Ударцев С.Ф. Кропоткин. М., 1989.

375. Ударцев С.Ф. М.А.Бакунин и П.А.Кропоткин: две судьбы, две системы идей. // Памяти М.А.Бакунина. М., 1990.

376. Ударцев С.Ф. Право человека на жизнь во взглядах

П.А.Кропоткина. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1992.

377. Уоллстонкрафт М. В защиту прав женщины. // Феминизм: проза, мемуары, письма (под ред. Мириам Шпеир). М., 1992.

378. Утопический роман XVI-XVII вв. М., 1971.

379. Утопический социализм. Хрестоматия. М., 1982.

380. Утопический социализм в России. Хрестоматия. М., 1985.

381. Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы. М., 1991.

382. Фейгина С.А. Жизнь и творчество В.Годвина. // Годвин В. О собственности. М., 1958.

383. Фигнер В.Н. Вступительное слово 9 декабря 1924 г. на вечере П.А.Кропоткина. // Фигнер В.Н. Полное собр.соч. в шести томах. Т.5. М., 1929.

384. Фигнер В.Н. «Исповедь» М.А.Бакунина. // Фигнер В.Н. Полное собр.соч. в шести томах. Т.5. М., 1929.

385. Фигнер В.Н. П.А.Кропоткин. // Фигнер В.Н. Полное собр.соч. в шести томах. Т.3. М., 1929.

386. Фигнер В.Н. П.А.Кропоткин и В.Г.Короленко. // Фигнер В.Н. полное собр. соч. в шести томах. Т.5. М., 1929.

387. Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. СПб., 1993.

388. Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма. // Русская мысль. 1907. № 3.

389. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

390. Фридман и Хайек о свободе. Минск, 1990.

391. Фромм Э. Душа человека. М., 1992.

392. Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.

393. Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.

394. Цокколи Г. Анархизм. СПб., 1908.
395. Чаадаев П.Я. Философические письма. Апология сумасшедшего. // Россия глазами русского. Чаадаев. Леонтьев. Соловьев. СПб., 1991.
396. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М., 1991.
397. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. М., 1995.
398. Черкезов В.Н. Значение Бакунина в Интернациональном движении. // Бакунин М.А. Избранные сочинения. Т.1. Пб.-М., 1922.
399. Черкезов В.Н. Наконец-то сознались! Тифлис, 1907.
400. Черкезов В. Предтечи Интернационала. Доктрины марксизма. Пб.-М., 1919.
401. Чернов В.М. Перед бурей. М., 1993.
402. Чернышевский Н.Г. Очерки гоголевского периода русской литературы. М., 1984.
403. Чернышевский Н.Г. Что делать? М., 1980.
404. Чудинов А.В. Был ли Годвин «отцом анархизма»? // Анархия и Власть. М., 1992.
405. Чудинов А.В. Политическая справедливость Уильяма Годвина. М., 1990.
406. Чудинов А.В. У.Годвин и Дж.Макинтош. // История социалистических учений. М., 1988.
407. Чукова Ю.П. Феномен Кропоткина. // Труды международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А.Кропоткина. Вып.1. М., 1995.
408. Чуковский К.И. Дневник. М., 1995.
409. Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990.

410. Шельвин Р. Макс Штирнер и Фридрих Ницше. Явления современного духа и сущность человека. М., 1909.

411. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Л., 1991.

412. Штаммлер Р. Теория анархизма. М., 1906.

413. Штирнер Макс. Единственный и его собственность (с приложением: М.Штирнер в философской литературе). Харьков, 1994.

414. Шубин А.В. Два этапа творчества П.А.Кропоткина и идейная борьба в российской анархической эмиграции 20-х-30-х гг. // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. Вып.2. М., 1992.

415. Шубин А.В. Наследники Бакунина. // Памяти М.А.Бакунина. М., 1990.

416. Шубин А.В. Проблема «переходного периода» в российской эмигрантской анархистской мысли 20-30-х годов. // Анархия и Власть. М., 1992.

417. Шубин А.В. Проблема социальной революции в идеологии российской анархистской эмиграции 20-30-х гг. (по материалам эмигрантской периодики). Диссертация на соискание ученой степени к.ист.наук. М., 1993.

418. Шубин А.В. Человек из трех столетий. // Исаев А. Шубин А. Демократический социализм – будущее России. М., 1995.

419. Экономическая энциклопедия. Политическая экономия (под ред. А.М.Румянцева). Т.3. М., 1979.

420. Эльсберг Я. Герцен. Жизнь и творчество. М., 1956.

421. Эльцбахер А. Анархизм. Берлин, 1922.

422. Энгельс Ф. Бакунисты за работой. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Т.18. М., 1961.

423. Энгельс Ф. Генеральный Совет – всем членам Международного Товарищества рабочих. // Маркс К., Энгельс Ф.

Сочинения. Издание второе. Т.18. М., 1961.

424. Энгельс Ф. Доклад об Альянсе Социалистической Демократии, представленный Гаагскому конгрессу от имени Генерального Совета. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Т.18. М., 1961.

425. Энгельс Ф. Маркс и Родбертус. // Маркс К. Ницета философии. М., 1987.

426. Энгельс Ф. Об авторитете. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Т.18. М., 1961.

427. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в трех томах. Т.3. М., 1983.

428. Энциклопедический словарь (изд Ф.А.Брокгауз, И.А.Ефрон). Т.73, 78. СПб., 1903.

429. Эренбург И. Испанские репортажи 1931-1939. М., 1986.

430. Ягов В. Современный анархо-синдикализм. М.-Л., 1928.

431. Ярославский Ем. Анархизм в России. М., 1939.

432. Avrich Paul. Bakunin and Nechaev. London, 1987.

433. Avrich Paul. The Russian Anarchists. New York, 1978.

434. Clark John P. Max Stirner's Egoism. London, 1976.

435. Cleyre Voltairine de. Anarchism and American Traditions. San-Francisco, 1989.

436. The Anarchist Writings of William Goodwin. London, 1986.

437. Woodcock George. Anarchism. A history of libertarian ideas and movements. New York, 1986.