



Электронная библиотека  
Гражданское общество в России

---

**А. Грамши**

## Тюремные тетради

Электронный ресурс

URL: <http://www.civisbook.ru/files/File/Gramshi,tetradi.pdf>

Текст произведения используется  
в научных, учебных и культурных целях

URL:<http://www.civisbook.ru>

Антонио Грамши

# Тюремные Тетради

## ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Заметки в этой тетради, как и в других, писались наскоро, с тем чтобы сразу зафиксировать приходящие в голову мысли. Все они должны быть тщательно просмотрены и проверены, ибо наверняка в них есть неточности, ошибочные сопоставления, временные несоответствия. Поскольку упоминаемых в них книг не было под рукой, возможно, что в результате проверки придется внести существенные поправки — может оказаться правильным прямо противоположное тому, что написано.

## НЕСКОЛЬКО ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫХ ЗАМЕЧАНИЙ К ТЕМЕ

Нужно разбить широко распространенный предрассудок, будто философия представляет собой нечто очень трудное, как такая интеллектуальная деятельность, которая свойственна лишь определенной категории ученых-специалистов или профессиональных философов, систематически работающих в данной области. Для этого нужно предварительно доказать, что все люди — «философы», определив границы и особенности такой «стихийной философии», свойственной «всему свету», то есть философии, которая заключена: 1) в самом языке, представляющем собой не только (и не столько) набор грамматически бессодержательных слов, но и совокупность определенных понятий и представлений; 2) в обыденном сознании и здравом смысле; 3) в народной религии, а следовательно, также во всем комплексе народных верований, суеверий, мнений, воззрений, образов действий — словом, во всем том, что обычно объединяют под общим понятием «фольклор».

Показав, что философами являются все, хотя и каждый на свой лад, бессознательно, потому что в самом минимальном проявлении любой интеллектуальной деятельности, в «языке», уже заключено определенное

мировоззрение, надо перейти ко второму моменту, к моменту критики и осознания, поставив вопрос, что предпочтительнее: «думать», не осознавая критически собственных мыслей, бессвязно и случайно, иными словами, «разделять» какое-то мировоззрение, механически «навязанное» внешним окружением, то есть одной из многих социальных групп, в которые каждый оказывается автоматически включенным с момента своего сознательного вступления в мир (а этот мир может быть размером с собственную деревню или провинцию, и истоки его могут восходить к приходской церкви и «интеллектуальной деятельности» местного священника или патриархаль-ного старца, чья «мудрость» приобретает силу закона, к бабке, унаследовавшей науку колдунов, к интеллигенту, прокишшему в соку собственной глупости и неспособности к действию), или же выработать посредством сознательного и критического мышления собственное мировоззрение и таким образом, поработав головой, выбрать собственную сферу деятельности, принять деятельное участие в свершении мировой истории, быть руководителем само-го себя, а не ждать пассивно и покорно, пока окружающий мир сформирует твою личность?

**Примечание 1.** По своему мировоззрению человек всегда принадлежит к определенной группировке, и именно к той, в которую входят все социальные элементы, разделяющие тот же, что и он, образ мысли и действий. Люди являются конформистами, им свойствен тот или иной конформизм; это всегда люди-масса, или люди-коллективы. Вопрос в следующем: к какому историческому типу относится данный конформизм, данные люди-масса, элементом которой человек является? Когда мировоззрение не критично и последовательно, а случайно и бессвязно, человек принадлежит одновременно ко множеству людей-масс, его собственная индивидуальность причудливо пестра: в ней уживаются элементы, роднящие его с пещерным человеком, и принципы новейшей и передовой науки, пережитки всех ушедших в прошлое локальных исторических фаз и интуитивные зародыши будущей философии всемирно объединенного человечества. Поэтому критиковать собственное мировоззрение — значит придать ему единство, последовательность и поднять его до той высоты, которой достигла самая передовая мысль мира. Следовательно, это означает также критиковать всю предшествующую философию, поскольку она оставила прочные наслоения в народной философии. Эта критическая переработка собственного мировоззрения начинается с осознания, кем ты являешься в

действительности, то есть с некоего «познай самого себя» как продукта всего предшествовавшего исторического процесса, оставившего в тебе самом бесчисленные свои следы – тот багаж, который ты принял, не прибегая к инвентарной описи. Для начала необходимо составить такую опись.

**Примечание 2.** Нельзя отделить философию от истории философии и культуру от истории культуры. Нельзя быть философом в самом прямом и полном смысле слова, то есть иметь критически осмысленное и последовательное мировоззрение, не осознавая его историчности, той фазы развития, которую данное мировоззрение представляет, а также того, что оно находится в противоречии с другими мировоззрениями или элементами других мировоззрений. Собственное мировоззрение каждого отвечает на определенные поставленные действительностью вопросы, вопросы вполне определенные и «оригинальные» в их актуальности. Как же можно понять настоящее, и притом вполне определенное настоящее, используя мышление, выработанное для изучения проблем прошлого, часто довольно далекого и уже преодоленного? Если так обстоит дело, значит, вы стали «анахроничны» для своего времени, значит, вы – ископаемые, а не современные живые люди. Или по крайней мере это говорит о том, что вы причудливо «скроены». И в самом деле, бывает так, что социальные группы, в некоторых аспектах выражающие самую развитую современность, в других являются отсталыми по отношению к собственному социальному положению и поэтому неспособными добиться полной исторической самостоятельности.

**Примечание 3.** Если верно, что язык каждого содержит элементы мировоззрения и культуры, должно быть так же верно, что по языку можно судить о большей или меньшей сложности мировоззрения говорящего. Кто говорит только на диалекте или понимает национальный язык в недостаточной степени, тот по необходимости связан с мироощущением более или менее узким и провинциальным, безнадежно отсталым, анахроническим по сравнению с великими течениями мысли, господствующими в мировой истории. Его интересы будут узкими, более или менее корпоративными и экономистскими, а отнюдь не всеобщими. Если не всегда имеется возможность изучать несколько иностранных языков, чтобы познакомиться с различными культурами, нужно по крайней мере хорошо изучить национальный язык. Одна великая культура может быть переведена на язык другой великой культуры; на великий национальный язык, исторически развитый и богатый, может

быть переведена любая другая великая культура, иными словами, на национальном языке может быть выражена мировая культура. На диалекте жеэтого сделать нельзя.

**Примечание 4.** Создавать новую культуру означает не только делать в одиночку «оригинальные» открытия: это означает также — что особенно важно — критическое распространение уже открытых истин, их, так сказать, «социализацию» и тем самым превращение в основу практической деятельности, в фактор ее координации, духовного и нравственного упорядочения. Масса людей, приведенная к единому и последовательному способу осмысления реальной действительности, — это «философский» факт, куда более значительный и «оригинальный», чем открытие каким-нибудь философским «гением» новой истины, остаю-щейся достоянием узких групп интеллигенции.

Связь между обыденным сознанием, религией и философией. Философия — это духовный порядок, каковым не могут быть ни религия, ни обыденное сознание. В действительности нет совпадения и между религией и обыденным сознанием, религия при этом оказывается одним из разрозненных элементов обыденного сознания. Впрочем, обыденное сознание и есть имя собирательное, такое же, как «религия»: единого обыденного сознания не существует, потому что оно также является продуктом истории и развивается. Философия — это критика и преодоление рели-гии и обыденного сознания, и в этом случае она совпадает со «здравым смыслом», противопоставляющимся обыденному со-знанию.

Отношения между наукой, религией и обыденным созна-нием. Религия и обыденное сознание не могут установить духов-ный порядок, потому что они не могут быть приведены к единству и последовательности даже в индивидуальном сознании, не говоря уже о сознании коллективном; они не могут быть приведены к единству и последовательности «свободно», а «авторитарно» это могло быть достигнуто, и действительно достигалось в прошлом, лишь в известных пределах. Проблема религии понимается и не в конфессиональном, а в светском смысле, как единство между верой, мировоззрением и соответствующей ему нормой поведения; но почему бы не назвать это единство веры не «религией», а «идеологией» или просто «политикой»?

На самом деле не существует философии вообще: существуют разные философии или мировоззрения, среди которых всегда делается

выбор. Как происходит этот выбор? Является ли этот выбор чисто интеллектуальным актом или он более сложен? И не бывает ли часто так, что между интеллектуальным актом и нормой поведения обнаруживается противоречие? Какое же мировоззрение будет в этом случае подлинным: то, которое утверждается логически как интеллектуальный акт, или то, которое вытекает из реальной деятельности каждого, которое заключено в его делах? А так как наша деятельность есть всегда деятельность политическая, нельзя ли сказать, что настоящая философия каждого заключена целиком в его политике? Это противоречие между мыслью и делом, то есть сосуществование двух мировоззрений — одного, утверждаемого на словах, и другого, проявляющегося в реальных делах, — не всегда оказывается результатом неискренности. Неискренность может быть удовлетворительным объяснением для некоторых отдельных личностей или даже более или менее, многочисленных групп, однако оно неудовлетворительно, когда противоречие обнаруживается в жизненных проявлениях широких масс; тогда оно не может не быть выражением более глубоких противоречий социально-исторического порядка. Это значит, что, когда социальная группа, имеющая собственное мировоззрение (пусть существующее еще только в зародыше, проявляющееся лишь в ее действиях и, следовательно, не постоянно, а от случая к случаю), приходит в движение как органическое целое, она, будучи интеллектуально зависима от другой социальной группы и подчинена ей, руководствуется не своим мировоззрением, а позаимствованным ею у этой другой группы. Она утверждает это мировоззрение на словах и даже верит в необходимость следовать ему, потому что она следует ему в «нормальные времена», то есть когда ее поведение еще не стало независимым и самостоятельным, а остается подчиненным и зависимым. Нельзя, таким образом, отрывать философию от политики; и более того, можно показать, что выбор и критика мировоззрения также являются политическим актом.

Необходимо, следовательно, объяснить, как получается, что во все времена существуют многие философские системы и течения, объяснить, как они рождаются, как они распространяются, почему при распространении они обнаруживают определенные линии разрыва, принимают определенную направленность и т. д. Это показывает, как велика необходимость критически и последовательно систематизировать собственные миро- и жизнеощущения, установив с точностью, что должно подразумеваться под словом «система», чтобы оно не было понято



в педант-ском и профессорском смысле. Но эта работа должна и может быть выполнена только в плане истории философии, показывающей, какое развитие претерпела мысль в течение веков и каких коллективных усилий стоил наш нынешний образ мыслей, который сжато и конспективно содержит в себе всю эту прошлую историю вместе с ее ошибками и бредовыми идеями, хотя, с другой стороны, это не значит, что ошибки, сделанные в прошлом и затем исправленные, не могут повториться в настоящем и не требуют еще раз исправления.

Каково народное представление о философии? Его можно воссоздать из выражений обиходной речи. Одно из самых распространенных выражений – «философски смотреть на вещи»; анализ его показывает, что и в этом выражении кое-что заслуживает внимания. Верно, что в нем содержится скрытый призыв к покорности и терпению, но, по-моему, самое важное в нем – это как раз призыв к размышлению, к тому, чтобы отдавать себе отчет и сознавать, что все происходящее в сущности рационально и что именно так к нему и следует подходить, сосредоточивая собственные рациональные силы и не давая себя увлечь инстинктивным и необузданным порывам. Эти выражения простонародной речи со словами «философия» и «по-философски» можно было бы объединить с подобными же, взятыми из больших толковых словарей, выражениями авторов, пишущих в народной манере; мы увидим тогда, что эти слова имеют очень точный смысл, означая преодоление животных и примитивных страстей в общей концепции необходимости, которая придает деятельности индивида осознанную направленность. Именно в этом состоит здоровое зерно обыденного сознания, то, что как раз могло бы называться здравым смыслом, заслуживающим дальнейшего развития в единую и стройную систему. Так вырисовывается еще одна причина, по которой невозможно отделить так называемую «научную» философию от философии «вульгарной» и народной, представляющей лишь разрозненную совокупность идей и мнений.

Но здесь встает главная проблема любого мировоззрения, любой философии, ставшей культурным движением, «религией», «верой», иначе говоря, вызвавшей к жизни практическую деятельность и волю, в которых она сама скрыто содержится как теоретическая «предпосылка» (можно было бы сказать, как «идеология», если только термин «идеология» берется именно в самом высоком его смысле, в смысле мировоззрения, скрыто содержащегося в искусстве, праве, экономической деятельности –

во всех индивидуальных и коллективных проявлениях жизни), а именно проблема сохранения идеологического единства всего социального блока, скрепленного и объединенного именно этой определенной идеологией. Сила религий, и в особенности сила католической церкви, состояла и состоит в том, что они остро чувствуют необходимость объединения всей «религиозной» массы на основе единого учения и стремятся не дать интеллектуально более высоким слоям оторваться от слоев низших. Римская церковь всегда настойчивее всех боролась против «официального» образования двух религий: религии «интеллигенции» и религии «простых душ». Такая борьба не обошлась без крупных неприятностей для самой церкви, но эти неприятности связаны с историческим процессом, который преобразует все гражданское общество и содержит в целом разьедающую критику религий; тем более выделяются организационные способности духовенства в сфере культуры, а также абстрактно рациональное и правильное отношение, которое церковь сумела установить в своей области между интеллигенцией и «простым народом». Иезуиты, без сомнения, были самыми искусными мастерами по установлению этого равновесия, и для того, чтобы сохранить его, они придали церкви прогрессивное движение, направленное на удовлетворение некоторых требований науки и философии, но делали это так методично и такими замедленными темпами, что изменения не доходили до массы «простых людей», хотя «интегралистам» они казались «революционными» и демагогическими.

Одна из наибольших слабостей всех имманентных философий вообще состоит как раз в том, что они не сумели создать идеологического единства между низами и верхами, между «простыми людьми» и интеллигенцией. В истории западной цивилизации этот факт обнаружился во всеевропейском масштабе в быстрой капитуляции Возрождения и отчасти также Реформации перед лицом римской церкви. Эта слабость проявляется и в вопросе о школьном образовании, поскольку имманентные философии даже не попытались создать концепцию, которая могла бы заменить религию в деле воспитания детей; отсюда тот псевдоисторический софизм, прикрываясь которым неверующие педагоги-по существу атеисты — сдают позиции, мирясь с преподаванием религии, потому что религия — это, мол, философия детства человечества, возрождающегося в каждом неметафорическом детстве. Идеализм показал себя также противником культурнических «хождений» в народ — движений, вылившихся в так называемые



народные университеты и подобные им учреждения, и эта враждебность объясняется отнюдь не только их дурными аспектами, ибо в этом случае следовало лишь попытаться улучшить их. Эти движения все же были достойны интереса и заслуживали изучения: они увенчались успехом в том смысле, что доказали наличие у «простых людей» искреннего энтузиазма и серьезного стремления подняться к более высокой форме культуры и мировоззрения. Однако в этих движениях отсутствовала всякая органичность как в отношении философской мысли, так и в отношении организационной устойчивости и централизации культурной деятельности; они походили скорее на первые встречи английских купцов с африканскими неграми: грошовые товары предлагались в обмен на слитки золота. Впрочем, органичность мысли и устойчивость культурного движения могли иметь место только при условии, что между интеллигенцией и «простыми людьми» существует такое же единство, какое должно существовать между теорией и практикой, то есть если бы интеллигенция была органической частью этих масс, если бы она разрабатывала и приводила в стройную систему принципы и проблемы, поставленные практической деятельностью этих масс, образуя с ними таким образом культурный и социальный блок. Вновь возникает уже затрагивавшийся вопрос: является ли философское движение таковым лишь при условии, что оно стремится развивать специализированную культуру узких групп интеллигенции, или же при том условии, что, разрабатывая научно последовательную и более высокую, чем обыденное сознание, мысль, оно никогда не забывает поддерживать связь с «простыми людьми» и в этой связи находит источник проблем, требующих изучения и решения? Только благодаря этой связи философия становится «исторической», очищается от интеллектуальных элементов индивидуального характера, делается «жизнью».

(Может быть, полезно «практически» различать философию и обыденное сознание для того, чтобы лучше показать переход от одного момента к другому: в философии на первый план выдвигаются черты индивидуально разработанной мысли; в обыденном сознании, — наоборот, неясные и раздробленные черты обобщенной мысли какой-то эпохи в какой-то народной среде. Но любая философия стремится стать обыденным сознанием какого-нибудь, пусть даже узкого, слоя, например всей интеллигенции. Речь идет поэтому о разработке философии, уже обладающей распространенностью или имеющей способность распространяться благодаря тому, что она связана с практической жизнью

и вытекает из нее, философии, которая стала бы обновленным обыденным сознанием, отличающимся последовательностью и убедительностью индивидуальных философий; однако невозможно сделать это, если хоть на мгновение будет забыта необходимость культурного контакта с «простыми людьми».)

Философия практики в начале своего развития не может выступать иначе, как с позиций полемических и критических, доказывая свое превосходство над предшествовавшим образом мыслей и конкретно существующей мыслью (или существующим миром культуры). Поэтому она выступает в первую очередь как критика «обыденного сознания» (используя прежде это обыденное сознание как базу для доказательства, что «все» являются философами и что речь идет не о внесении их по воле некоей науки в индивидуальную жизнь «всех», а о том, чтобы обновить и придать «критическое» направление существующей деятельности), а затем уж как критика философии интеллигенции, породившей историю философии; и поскольку философия интеллигенции индивидуальна (а ее действительно развивают главным образом отдельные особо одаренные индивиды), ее можно рассматривать как цепь «вершин» в развитии обыденного сознания, по крайней мере обыденного сознания наиболее образованных слоев общества, а через них и обыденного сознания народа. Вот почему введение в изучение философии должно обобщенно излагать проблемы, возникшие в процессе развития всеобщей культуры, лишь частично отражающиеся в истории философии, которая, однако, ввиду отсутствия истории обыденного сознания (такую историю невозможно воссоздать из-за отсутствия документального материала) остается главнейшим источником исследования для критики этих проблем, доказательства их реальной ценности (если они ее еще имеют) или значения, которое они имели как уже преодоленные этапы пути, и для определения новых актуальных проблем или актуальной постановки старых проблем.

Связь между «высшей» философией и обыденным сознанием обеспечивается «политикой» так же, как обеспечивается политикой связь между католицизмом интеллигенции и католицизмом «простых людей». Однако по характеру связи эти два случая коренным образом отличаются один от другого. Именно то, что церкви пришлось столкнуться с проблемой «простых людей», означает, что сообщество «верующих» дало трещину, которую если и можно залечить, то не путем поднятия «простых людей» до уровня интеллигенции (церковь даже не ставит себе такой

задачи, идеологически и экономически непосильной для нее в нынешнем положении), а путем введения железной дисциплины для интеллигенции, чтобы она не переходила известных границ и не сделала разъединение непоправимым и катастрофическим. В прошлом такие «бреши» в сообществе верующих заполнялись мощными массовыми движениями, которые приводили к образованию новых религиозных орденов вокруг сильных личностей (Доминик, Франциск) и в этом находили свое завершение. (Еретические движения средневековья, возникавшие на базе социальных конфликтов, обусловленных рождением коммун, как реакция на политиканство церкви и на схоластическую философию, бывшую одним из проявлений этого политиканства, означали разрыв в отношениях между массой и интеллигенцией в вопросе о церкви, «зарубцевавшийся» с формированием народных религиозных движений, которые церковь вобрала в себя, создав нищенствующие ордена и новое религиозное единство.) Но Контрреформация выхолостила эти бурлившие народные силы: «Общество Иисуса» — последний большой религиозный орден реакционного и авторитарного происхождения, репрессивного и «дипломатического» характера, который ознаменовал своим рождением окостенение организма католической церкви. Новые ордена, возникшие впоследствии, для массы верующих имеют совершенно незначительное «религиозное» значение, но «дисциплинарное» значение их огромно: они являются с момента рождения или становятся потом разветвлениями и щупальцами «Общества Иисуса», орудиями «обороны» с целью сохранения приобретенных политических позиций, а не обновительными силами развития. Католицизм стал «иезуитизмом». Модернизм породил не «религиозные ордена», а политическую партию — христианскую демократию. (Здесь уместно вспомнить приводимый Стидом в своих воспоминаниях анекдот о кардинале, который объясняет английскому протестанту, склоняющемуся к католицизму, что чудеса святого Януария пригодны лишь для неаполитанского простонародья, а не для интеллигенции, что даже в Евангелии имеются «преувеличения», и на вопрос: «Да разве мы сами не христиане?» — отвечает: «Мы прелаты», то есть «политики» римской церкви.)

Позиция философии практики противоположна позиции католицизма: философия практики стремится не удержать «простых людей» на уровне их примитивной философии обыденного сознания, а, наоборот, подвести их к более высокой форме осознания жизни. Если она

утверждает необходимость контакта между интеллигенцией и «простыми людьми», то это не для того, чтобы ограничить научную деятельность и поддержать единство на низком уровне масс, а именно для того, чтобы создать интеллектуально-моральный блок, который сделает политически возможным интеллектуальный прогресс всей массы, а не только узких групп интеллигенции.

Активный человек массы действует практически, но у него нет ясного теоретического осознания этой его деятельности, которая тоже есть познание мира, поскольку она изменяет мир. Более того, его теоретическое сознание исторически может оказаться в противоречии с его деятельностью. Можно, пожалуй, сказать, что у него есть два теоретических сознания (или одно противоречивое сознание): одно — содержащееся в самой его деятельности и реально объединяющее его со всеми его сотоварищами по практическому изменению действительности, и второе — поверхностно выраженное, или словесное, что досталось в наследство от прошлого и было воспринято без критики. Тем не менее это «словесное» сознание не безрезультатно: оно привязывает к определенной социальной группе, влияет на моральное поведение, на направление воли — все это с большей или меньшей силой, которая может достигнуть такой точки, когда противоречивость сознания не допускает больше никакого действия, никакого решения, никакого выбора и приводит в состояние моральной и политической пассивности. Критическое постижение самого себя осуществляется, следовательно, через борьбу политических «гегемоний», противостоящих направлений, сначала в области этики, затем политики, чтобы вылиться наконец в высшую разработку собственной концепции действительности. Сознание, что ты являешься частью определенной силы-гегемона (то есть сознание политическое), — это первая фаза дальнейшего и прогрессирующего самосознания, в котором в конечном счете соединяются теория и практика. Значит, и единство теории и практики существует не как механическое данное, а как процесс исторического становления, в котором оно проходит путь от элементарной и примитивной фазы, характеризующейся почти инстинктивным осознанием «отличия», «отделения», независимости, вплоть до реального и полного овладения стройным и единым мировоззрением. Вот почему следует подчеркнуть, что развитие политической концепции гегемонии означает огромный философский прогресс, а не только прогресс в практических политических действиях, потому что оно с необходимостью влечет за

собой и подразумевает интеллектуальное единство и этику, соответствующую такой концепции действительности, которая преодолела обыденное сознание и стала, пусть пока еще в ограниченных пределах, критической.

Тем не менее даже в самых последних разработках по философии практики углубление понятия единства теории и практики все еще не вышло из своей начальной стадии: живы еще остатки механицизма, ибо о теории говорится как о «придатке», о «дополнении» к практике, как о служанке практики. Этот вопрос также было бы правильным ставить исторически, то есть как аспект политического вопроса об интеллигенции. Исторически и политически критическое самосознание выражается в создании интеллектуальной элиты: человеческая масса не может «отделиться» и стать независимой «сама собой», не организуясь (в широком смысле), а организация невозможна без интеллигенции, то есть без организаторов и руководителей, иначе говоря, теоретический аспект единства «теория – практика» дол-жен конкретно обособиться в виде слоя лиц, «специализирующихся» на концептуальной и философской деятельности. Но этот процесс создания интеллигенции долог, труден, полон противоречий, наступлений и отходов, моментов разброда и перегруппировок, во время которых «верность» масс (а верность и дисциплина являются первоначальной формой, в которой выра-жается участие и сотрудничество масс в развитии всей культуры) не раз подвергается суровым испытаниям. Процесс раз-вития связан с диалектикой единства «интеллигенция – массы»; слой интеллигенции развивается количественно и качественно, но каждый скачок ко все новому расширению и усложнению слоя интеллигенции связан с аналогичным движением массы «простых людей», которая поднимается к йолее высоким уровням культуры и одновременно расширяет круг своего влияния, выдвигая отдельных индивидов либо более или менее значительные группы в ряды специализированной интеллигенции. Однако в этом процессе постоянно повторяются моменты, когда между массой и интеллигенцией (отдельными ее представителями или какими-то группами их) образуется разрыв, потеря контакта – отсюда впечатление чего-то «придаточного», дополнительного, подчиненного. Настаивание на господствующей роли элемента «практика» в единстве «теория – практика», после того как эти два элемента не только выделены, но и разъединены, оторваны друг от друга (операция сама по себе чисто механическая и условная), означает, что развитие не вышло

еще из относительно примитивной исторической фазы, что оно еще проходит фазу экономико-корпоративную, когда общая картина «базиса» изменяется количественно, а соответствующее качество-надстройка только возникает, но еще не обрело органической формы. Следует особенно подчеркнуть важность и значение политических партий в разработке и распространении мировоззрений в современном мире, поскольку они разрабатывают в основном этику и политику, соответствующие этим мировоззрениям, то есть действуют как своего рода «экспериментаторы», исходящие в своей исторической деятельности из этих мировоззрений. Партии производят индивидуальный отбор из активной массы, и отбор этот идет взаимосвязанно как в области практической, так и в области теоретической; при этом поддерживается тем более тесная связь теории с практикой, чем более жизненным, радикально новаторским, антагонистичным по отношению к старому образу мыслей проявляет себя новое мировоззрение. Можно сказать поэтому, что партии вырабатывают новые интеллекты, цельные и всеохватывающие, то есть являются тем тиглем, в котором теория сплавляется воедино с практикой, понимаемой как ре-альный исторический процесс. Отсюда ясно, сколь необходима организация, основанная на принципе индивидуального вступления, а не организация «лейбористского» типа, потому что если речь идет об органическом руководстве «всей экономически активной массой», то это означает, что руководить ею надо не по старым схемам, а по-новаторски; новаторство же на первых порах не может распространиться на всю массу иначе, как через элиту, у которой мировоззрение, включенное в человеческую деятельность, уже стало в известной мере стройным и систематическим актуальным сознанием, четкой и решительной волей. Одну из этих фаз можно изучить по дискуссии, в ходе которой обозначились новейшие изменения в философии практики, — дискуссии, изложенной в статье сотрудника журнала «Культура» Д. С. Мирского. Из дискуссии видно, что произошел переход от концепции механистической и чисто внешней к концепции активистской, которая, как уже было отмечено, в большей мере приближается к правильному пониманию единства теории и практики, хотя она и не охватила еще всего синтетического значения этого единства. Можно заметить, что детерминистский, фаталистический, механистический элемент придавал философии практики непосредственный идеологический «аромат», своеобразную форму религии и возбуждающего (но на манер наркотиков) средства; однако то



была историческая необходимость, оправданная «подчиненным» характером определенных социальных слоев. Когда утрачивается инициатива в борьбе и в результате сама борьба видится лишь как серия поражений, механистический детерминизм превращается в могущественную силу морального сопротивления, сплочения, упрямой и терпеливой настойчивости. «В данный момент я потер-пел поражение, но сила вещей работает на меня в конечном итоге и т. д.». Реальная воля преобразуется в некий акт веры в некую рациональность истории, в эмпирическую и примитивную форму страстного финализма, выступающего как заменитель предназначения, провидения и тому подобных учений конфессиональных религий. И в этом случае — на этом необходимо настаивать — продолжает реально существовать сильная волевая деятельность, непосредственное вмешательство в «силу вещей», однако лишь в скрытой, завуалированной форме, которая стыдится себя самой, и потому сознание противоречиво, ему не хватает критического единства и т. д. Но когда «подчиненный» становится руководителем и ответственным за экономическую деятельность массы, механицизм вырастает в определенный момент в грозную опасность, происходит пересмотр всего образа мыслей, поскольку произведена перемена в образе социального бытия. Границы господства «силы вещей» сужаются. Почему? Потому что, если вчера подчиненный был, в сущности, вещью, ныне он уже не вещь, а историческое лицо, главный действующий герой; если вчера он был безответственным, так как «сопротивлялся» чужой воле, ныне он чувствует себя ответственным, потому что он более не сопротивляется, а действует, и действует по необходимости активно и предприимчиво. Но даже и вчера разве он когда-нибудь представлял собой только «сопротивление», только «вещь», только «безответственность»? Конечно, нет, и, более того, следует подчеркнуть, что фатализм — это не что иное, как наряд, в который слабые переодевают активную и реальную волю. Вот почему необходимо постоянно вскрывать пустоту механистического детерминизма, который если и может еще найти себе объяснение как наивная философия масс (и единственно в этом случае он служит их усилению), то, будучи возведен интеллигенцией в ранг продуманной и стройной философии, превращается в причину пассивности, причину идиотской самоудовлетворенности. И делать это надо не дожидаясь, пока подчиненный станет руководящим и ответственным. Часть массы, даже находящейся в подчиненном положении, всегда является руководящей и

ответственной, и философия этой части всегда предваряет философию целого не только в смысле теоретического опережения, но и как актуальная необходимость.

То, что механистическая концепция есть религия подчиненных, с наглядностью вытекает из анализа развития христианской религии, которая в известный исторический период и в определенных исторических условиях была и продолжает оставаться «необходимостью», необходимой формой воли народных масс, определенной формой рациональности мира и жизни и которая создала общие нормы реальной практической деятельности. В следующем отрывке из статьи, напечатанной в «Чивильта католика» («Индивидуализм языческий и индивидуализм христианский», номер от 5 марта 1932 г.), мне кажется, неплохо выражена эта функция христианства: «Вера в надежное будущее, в бессмертие души, уготованной для блаженства, в то, что можно наверняка достичь вечного наслаждения, была движущей пружиной напряженной работы по внутреннему со-вершенствованию и духовному возвышению. Здесь настоящий христианский индивидуализм нашел импульс для своих побед. Все силы христианина были собраны для достижения этой благородной цели. Избавленный от спекулятивных терзаний, изматывающих душу сомнениями, и просвещенный бессмертными принципами, человек почувствовал, как воскресает в нем надежда; уверенный, что высшая сила поддерживает его в борьбе со злом, он совершил насилие над самим собой и победил мир». Но и в этом случае речь идет о наивном христианстве, а не о христианстве иезуитированном, ставшем настоящим наркотиком для народных масс.

Позиция же кальвинизма с его железной концепцией благодати и предопределения, которая обуславливает широкое распространение духа предпринимательства (или становится формой этого движения), еще более выразительна и характерна. (По этому поводу можно посмотреть «Протестантскую этику и дух капитализма» Макса Вебера, опубликованную в «Нуови студи» за 1931 год и в последующих номерах и книгу Гретхюйзена о религиозных истоках буржуазии во Франции.)

Отчего и как распространяются, делаясь популярными, новые мировоззрения? Влияют ли (как, в какой мере) на этот процесс распространения (который в то же время является процессом замены старого и очень часто процессом комбинации нового со старым) рациональная форма, в которой изложено и представлено новое мировоззрение, авторитет излагающего и тех мыслителей и ученых,

которых он призывает себе в поддержку (поскольку этот авторитет признан и оценен хотя бы в общих чертах), принадлежность к той же организации, в которую входит тот, кто поддерживает новое мировоззрение (после вступления в эту организацию по совсем иным соображениям, чем солидарность с новым мировоззрением)? На практике эти элементы соединяются в различном сочетании в зависимости от социальной группы и от культурного уровня данной группы. Найти ответы на эти вопросы было бы интересно, поскольку это касается народных масс, мировоззрение которых меняется с большим трудом и которые, во всяком случае, никогда не меняют его на какое-либо другое путем принятия последнего, так сказать, в «чистой» форме; новое мировоззрение всегда утверждается только в виде более или менее странной и причудливой комбинации старых и новых взглядов. Рациональная, логически стройная форма, полнота рассуждения, не упускающего из виду ни одного мало-мальски значимого аргумента, как позитивного, так и негативного, имеет свое значение, но это значение далеко не решающее; правда, в определенных условиях оно может стать решающим, например когда данный человек уже переживает интеллектуальный кризис, колеблется между старым и новым, потерял веру в старое и еще не решился на новое и т. д. Примерно то же можно сказать об авторитете мыслителей и ученых. Он очень велик в народе, но ведь у каждого мировоззрения есть свои мыслители и ученые, которых оно выдвигает, и авторитет разделяется между ними; кроме того, у любого мыслителя можно что-то выделить, поставить под сомнение, высказался ли он именно так, а не иначе, и т. д. В заключение можно сказать, что процесс распространения новых мировоззрений определяется политическими а в конечном счете — социальными причинами, но формальный элемент, элемент логической стройности, так же как элемент авторитетности и элемент организационный, обретают в этом процессе очень важную функцию сразу же после формирования общей ориентации как у отдельных индивидов, так и у крупных групп. Из этого, однако, следует вывод, что массы как таковые не могут усваивать философию иначе, как веру. Впрочем, представим себе интеллектуальную позицию человека из народа; она сформирована из мнений, убеждений, различительных критериев и норм поведения. Всякий придерживающийся иной точки зрения и обладающий более высоким интеллектом умеет аргументировать свои доводы лучше, чем он, логически «припирает его к стенке» и т. д. Должен ли из-за этого человек из народа изменить свои

убеждения, изменить только потому, что в непосредственной дискуссии он не может доказать их правоту? Но тогда ему пришлось бы менять их каждый день, то есть всякий раз, как ему встретится идеологический противник, интеллектуально стоящий выше его. Итак, на каких элементах зиждется его философия, и в особенности та его философия, которая облечена в самую существенную для него форму нормы поведения? Самым значительным является, несомненно, элемент нерационального характера, элемент веры. Но веры в кого и во что? Прежде всего в социальную группу, к которой принадлежит он сам, поскольку она мыслит в общем и целом так же, как он: человек из народа думает, что много людей вместе не могут ошибаться, ошибаться целиком и полностью, как это пытается внушить ему его противник в споре; верно, сам он не способен так хорошо поддержать и развить свои доводы, как его противник, но в его собственной группе есть кое-кто, кто наверняка сумел бы это сделать даже лучше, чем этот его противник; и он вспоминает, что в самом деле когда-то слышал убедившее его обстоятельное, логичное изложение оснований этой его веры. Он не помнит данных конкретных оснований и не смог бы их повторить, но знает, что они существуют, потому что слышал, как их излагали, и был ими убежден. И если эта твердая убежденность была однажды внушена ему, она сама начинает поддерживать себя, даже если потом человек не может найти аргументы в ее защиту.

Но эти замечания приводят к выводу о крайне неустойчивом характере новых убеждений в народных массах, особенно если эти новые убеждения вступают в противоречие с ортодоксальными (в том числе новыми) убеждениями, социальная сущность которых находится в соответствии с основными интересами господствующих классов. Это можно видеть на примере судьбы религий и церквей. Религия, или какая-то определенная церковь, удерживает общность своих верующих (в известных рамках потребностей общего исторического развития) в той мере, в какой она поддерживает, постоянно и организованно, собственную веру, без усталости повторяя свою апологетику, защищая ее каждое мгновение и всегда при помощи одинаковых аргументов, взяв на свое содержание целую иерархию интеллигентов, призванных придавать этой вере хотя бы внешнее достоинство мысли. Всякий раз, когда непрерывность отношений между церковью и верующими прерывалась насильственно, по политическим причинам, как это произошло во время Французской революции, потери, понесенные церковью, были

неисчислимы, и, если бы условия затрудненного исполнения ею своих повседневных функций были продлены во времени за известные пределы, такие потери, надо думать, стали бы решающими и возникла бы новая религия, какая, впрочем, и возникла во Франции в комбинации со старым католицизмом. Отсюда вытекают некоторые необходимые требования, которым должно удовлетворять каждое культурное движение, стремящееся заменить обыденное сознание и старые мировоззрения вообще: 1) всегда и без усталости повторять собственные аргументы (видоизменяя их литературную форму); повторение есть самое эффективное дидактическое средство для воздействия на народное мышление; 2) непрестанно трудиться ради интеллектуального возвышения все более широких слоев народа, то есть для того, чтобы придать индивидуальность аморфному элементу массы, иначе говоря, трудиться, чтобы вызвать к жизни интеллектуальные элиты нового типа, которые вырастали бы непосредственно из массы, оставаясь при этом в контакте с массой, с тем чтобы стать для нее тем же, что китовый ус для корсета. Это второе необходимое требование, если оно выполняется, как раз и является тем, что реально изменяет «идеологическую панораму» эпохи. С другой стороны, эти элиты, конечно, не могут сложиться и развиваться, не формируя внутри себя иерархии интеллектуальных авторитетов и компетенции, могущей достичь высшей точки развития в отдельном великом философе, если он окажется способным конкретно прочувствовать настоятельные требования солидного идеологического сообщества, понять, что оно не может обладать живостью мысли, присущей индивидуальному уму, и, следовательно, сумеет точно разработать коллективное учение так, чтобы оно возможно более соответствовало и было близким образом мыслей коллективного мыслителя.

Очевидно, что такого рода сплочение масс не может осуществиться «произвольно», вокруг любой идеологии, по формально-конструктивной воле одного человека или одной группы, ставящей себе такую задачу вследствие фанатического характера собственных философских или религиозных убеждений. Поддержка массой той или иной идеологии или нежелание поддержать ее – вот каким способом осуществляется реальная критика рациональности и историчности образа мыслей. Произвольные построения более или менее скоро оказываются вытесненными из исторического соревнования, даже если иной раз им удастся благодаря благоприятному стечению непосредственных обстоятельств некоторое

время пользоваться кое-какой популярностью; построения же, органически соответствующие требованиям сложного исторического периода, всегда в конечном счете берут верх и удерживают превосходство, даже если им приходится проходить через многие промежуточные фазы, когда их утверждение происходит лишь в более или менее странных и причудливых комбинациях.

Развитие этих соображений ставит множество проблем, важнейшие из которых сконцентрированы вокруг способа и качества отношений между слоями различного интеллектуального уровня, иначе говоря, сводятся к вопросу о том, какое значение и функции должен и может иметь творческий вклад высших групп в связи с органической способностью к обсуждению и развитию новых критических концепций со стороны интеллектуально зависимых слоев. Речь идет, следовательно, о том, чтобы установить границы свободы дискуссии и пропаганды, свободы, которую нужно понимать не в административном и полицейском смысле, а в смысле самоограничения, накладываемого руководи-телями на собственную деятельность, или, попросту говоря, о том, чтобы установить определенное направление в политике по вопросам культуры. Другими словами: кто установит «права науки» и границы научного исследования и могут ли вообще быть установлены эти права и эти границы? Необходимо, видимо, чтобы поиски новых истин и лучших, более стройных и более ясных формулировок уже открытых истин были предоставлены свободной инициативе отдельных ученых, даже если они непрерывно возвращаются к дискутированию тех принципов, которые нам представляются самыми основными. Нетрудно к тому же будет выяснить, когда инициатива такой дискуссии вызвана корыстными причинами, а не причинами научного характера. Впрочем, не так уж трудно представить, что индивидуальная инициатива будет дисциплинирована и упорядочена тем, что каждое начинание, прежде чем быть обнародованным, будет проходить через сито академий и разного рода культурных институтов, подвергаясь отбору и т. д.

Было бы интересно изучить конкретно, на примере какой-нибудь отдельной страны, культурную организацию, поддерживающую в движении всю сферу идеологии, и проследить, в чем выражается ее практическая деятельность. Полезно было бы также исследовать численное соотношение между лицами, профессионально посвятившими себя активной работе в области культуры, и населением в каждой отдельной стране с приблизительным подсчетом свободных сил. Школа



на всех ее ступенях и церковь – вот две самые крупные культурные организации в каждой стране по количеству лиц, которое в них профессионально занято. Газеты, журналы и книгоиздательская деятельность, частные школьные заведения, как дополняющие государственную школу, так и культурные институты типа народных университетов. Немалую часть культурных сил, например медиков, офицеров армии, юристов, вовлекают в свою специализированную деятельность другие профессии. Но следует отметить, что во всех странах, хотя и в разной мере, существует глубокий разрыв между народными массами и интеллигентскими группами, даже теми из них, которые наиболее многочисленны и наиболее близки к национальным окраинам, как, например, учителя и священники. Следует также отметить, что это происходит потому, что даже там, где правители утверждают это на словах, государство как таковое не является носителем единой, последовательной и однородной концепции, из-за чего интеллигентские группы оказываются раздробленными между различными общественными слоями или в пределах одного и того же слоя. Университет же, за исключением нескольких стран, не выполняет никакой объединительной функции; часто один свободный мыслитель оказывает большее влияние, чем весь университет и подобные ему учреждения.

Примечание 1. По поводу исторической функции, выполненной фаталистической концепцией философии практики, можно было бы сказать надгробную речь, напомнив о пользе, которую она принесла в определенный исторический период, и именно поэтому обосновывая необходимость похоронить ее со всеми приличествующими случаю почестями. Функцию этой концепции можно было бы сравнить, пожалуй, с функцией теории благодати и предопределения, которая сыграла свою роль на заре современного мира, однако потом привела к такой вершине, как немецкая классическая философия с ее концепцией свободы как осознания необходимости. Она была популярным заменителем восклицания «Так богу угодно», но тем не менее даже на этом примитивном и элементарном уровне она открывала мировоззрение, более современное и плодотворное, чем то, что заключалось в возгласе «Так богу угодно» или в теории благодати. Возможно ли, чтобы «с точки зрения формы» новое мировоззрение вступало в мир в ином одеянии, чем грубое и непритязательное платье плебея? И все-таки историку, вооруженному всей необходимой перспективой, удастся понять и установить, что первые камни нового мира, пусть еще грубые и

неотесанные, прекраснее заката агонизирующего мира и его лебединых песен. Увядание «фатализма» и «механицизма» знаменует великий исторический поворот, отсюда большое впечатление, произведенное обзорным очерком Мирского. В связи с этим очерком вспоминается состоявшаяся в ноябре 1917 года во Флоренции дискуссия с адвокатом Марио Троцци и его первые обвинения в бергсонизме, волюнтаризме и т. д. Можно было бы нарисовать полусерьезную картину того, как на самом деле выглядела эта концепция. Вспоминается также дискуссия с профессором Презутти в Риме в июне 1924 года; сравнение с капитаном Джульетти, сделанное Дж. М. Серрати; это сравнение решило его судьбу, было для него смертным приговором. Для Серрати Джульетти был то же, что конфуцианец для даосиста, что китаец с Юга, активный и деятельный торговец, для начитанного мандарина Севера, который с крайним презрением просвещенного и мудрого, для коего жизнь не таит больше никаких загадок, смотрит на этих людишек Юга, верящих, что своими беспокойными муравьиными движениями они смогут ускорить «путь». Вспоминается и речь Клаудио Тревеса об искуплении. Было в этой речи что-то от библейского пророка: тот, кто хотел войны и кто развязал войну, кто сорвал земной шар с его оси и чьи действия явились причиной послевоенного беспорядка, должен искупить зло, неся ответственность за этот самый беспорядок. Они грешили «волюнтаризмом» — и они должны быть наказаны за этот их грех и т. д. Было в этой речи какое-то жреческое величие, вопль проклятий, от которых люди должны были бы каменеть, а в действительности как раз наоборот, получали большое утешение, оно указывало, что могильщик еще не готов и Лазарь может воскреснуть.

## **ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ**

[Научная дискуссия.] При постановке историко-критических проблем не следует представлять научную дискуссию как судебный процесс с обвиняемым и прокурором, который по долгу службы должен доказать, что обвиняемый виновен и заслуживает того, чтобы его «изъяли из обращения». В научной дискуссии, поскольку предполагается, что цель ее — найти истину и обеспечить прогресс науки, более «передовым» оказывается тот, кто становится на ту точку зрения, что противник может выражать требование, которое должно быть включено, хотя бы как подчиненный элемент, в собственную конструкцию. Постигнуть и

реалистично оценить позицию и доводы противника (а иногда им оказывается вся предшествующая мысль) как раз и означает освободиться от оков идеологии (в низменном смысле слепого идеологического фанатизма), то есть стать на «критическую» точку зрения, единственно плодотворную в научном исследовании.

[Философия и история.] Важно установить, что нужно понимать под философией, под философией одной исторической эпохи, и каковы значение и смысл философий философов в каждую из таких исторических эпох. Если принять сформулированное Б. Кроче определение религии как мировоззрения, ставшего жизненной нормой (причем жизненная норма понимается не в книжном смысле, а именно как претворенная в практическую жизнь), большая часть людей окажется философами, поскольку они совершают практические дела, а в этих их практических делах (в направляющих линиях их поведения) уже заключено определенное мировоззрение, определенная философия. История философии, как она понимается обычно, то есть как история философий философов, — это история предпринимаемых определенным классом лиц идеологических попыток изменить, исправить, усовершенствовать мировоззрения, существующие в каждую определенную эпоху, изменить, следовательно, соответствующие и относительные нормы поведения, то есть изменить практическую деятельность в целом. С интересующей нас точки зрения недостаточно изучить историю и логику философских систем различных философов. Необходимо, хотя бы в порядке методического указания, привлечь внимание к другим частям истории философии, а именно: к изучению мировоззрений широких масс, мировоззрений самых узких руководящих (или интеллигентских) групп и, наконец, связей между этими различными культурными комплексами и философией философов. Философия эпохи — это не философия того или иного философа, той или иной группы интеллигенции, того или иного крупного подразделения народных масс — это комбинация всех указанных элементов, которая развивается и совершенствуется в определенном направлении и при этом все в большей мере становится нормой коллективных действий в данном направлении, то есть становится «историей» конкретной и полной (цельной). Значит, философия определенной исторической эпохи — это не что иное, как «история» этой эпохи, не что иное, как совокупность изменений, которые руководящая группа сумела произвести в прошлой

действительности; в этом смысле история и философия неразделимы, они образуют «блок». Можно, однако, «различить» собственно философские элементы, и притом на всех их ступенях: в виде философии философов, в виде концепций руководящих групп (философская культура) и в виде религии широких масс; можно увидеть также, что на каждой из этих ступеней приходится иметь дело с различными формами идеологической «комбинации».

[«Созидательная» философия.] Что такое философия? Представляет ли она собой лишь чисто рецептивную или, самое большее, упорядочивающую деятельность или же это деятельность абсолютно созидательная? Необходимо дать определения терминам «рецептивный», «упорядочивающий» и «созидательный». «Рецептивный» подразумевает уверенность в наличии внешнего абсолютно неизменного мира, существующего «вообще», объективно, в вульгарном смысле этого слова. «Упорядочивающий» приближается по смыслу к термину «рецептивный»: он хотя и подразумевает какую-то мыслительную деятельность, но деятельность эта скудная и ограниченная. А что же означает термин «созидательный»? Может быть, он означает, что внешний мир создан мыслью? Но какой мыслью и чьей? Так можно впасть в солипсизм, и действительно, всякая форма идеализма по необходимости впадает в солипсизм. Чтобы избежать, с одной стороны, солипсизма, а с другой — механистических концепций, заключенных уже в самом понимании мышления как рецептивной или упорядочивающей деятельности, необходимо ставить вопрос «историцистски» и в то же время класть в основу философии «волю» (в конечном счете практическую или политическую деятельность), но не произвольную, а рациональную, осуществляющуюся постольку, поскольку она соответствует объективной исторической необходимости, то есть постольку она сама является всеобщей историей в момент ее постепенного осуществления; если эта воля представлена вначале отдельным индивидом, ее рациональность доказывается тем, что ее принимают многие и принимают надолго, иначе говоря, тем, что она становится культурой, «здравым смыслом», мировоззрением с соответствующей ему этикой. До немецкой классической философии философия мыслилась как рецептивная или, самое большее, как упорядочивающая деятельность; ее понимали, иными словами, как познание некоего механизма, объективно функционирующего вне человека. Немецкая классическая философия

ввела понятие «созидающей» мысли, но она наполняла его идеалистическим и спекулятивным содержанием. Пожалуй, только философия практики, опираясь на немецкую классическую философию и избегая всех тенденций к солипсизму, заставила мысль сделать шаг вперед, рассматривая мысль историцистски как мировоззрение, как «здравый смысл», распространенный среди многих (а такая распространенность была бы как раз невысказанной, если бы он не был рационален и историчен), причем распространенный таким образом, что он превращается в активную норму поведения. Термин «созидательный» необходимо, следовательно, понимать в «относительном» смысле как мысль, изменяющую мироощущение большинства, а следовательно, и самую действительность, которую нельзя мыслить без этого большинства. «Созидательный» также постольку, поскольку указывает, что не существует «действительности» самой по себе, в себе и для себя, но всегда в историческом взаимоотношении с людьми, которые ее изменяют, и т. д.

В каком смысле можно говорить об историческом значении философии? Многие исследования и труды об историческом значении различных философий являются абсолютно бесплодными умствованиями, так как в них не учитывается, что многие философские системы представляют собой проявления, чисто индивидуальной (или почти только индивидуальной) деятельности и что та часть их, которая имеет право называться исторической, зачастую исключительно мала и к тому же утопает в массе абстракций чисто рационалистического и схоластического происхождения. Можно сказать, что историческая ценность философии может быть «высчитана» по достигнутой ею «практической» действительности («практической» в широком смысле). Если верно, что всякая философия есть проявление определенного общества, то она должна была бы оказывать обратное воздействие на общество, вызывать определенные положительные и отрицательные следствия: именно мера, в которой она оказывает это обратное воздействие, и есть мера ее исторического значения, того, что она не плод индивидуального «ученого корпения», а «исторический факт».

[Философ.] Выдвинув положение, что все люди — философы, иначе говоря, что между философами по профессии, или «специалистами» в области философии, и остальными людьми существует не «качественная», а только «количественная» разница (слово «количество» в этом случае

обладает своим особым смыслом: его нельзя путать с арифметической суммой, ибо оно указывает на большую или меньшую «однородность», «последовательность», «логичность» и т. д., то есть на количество качественных элементов), следует все же выяснить, в чем собственно состоит эта разница. Так, будет неточным назвать «философией» любую тенденцию мысли, любое общее направление и т.п. и даже любое «представление о мироздании и жизни». Философа можно было бы назвать «квалифицированным рабочим», противопоставляя его чернорабочим, но и это будет неточно, потому что в промышленности кроме чернорабочих и квалифицированных рабочих есть еще инженер, который знает ремесло не только практически, но также и теоретически и исторически. Философ по профессии, или специалист в области философии, не только «думает» с большей логической строгостью, более последовательно и систематично, чем другие люди, он также знаком со всей историей мысли, то есть способен отдать себе отчет о развитии, проделанном мыслью до него, он в состоянии продолжить рассмотрение проблем в том их виде, который они приобрели после всех попыток их разрешения и т. д. В области мышления он осуществляет ту же функцию, что и специалисты в различных областях науки. Однако имеется различие между философом-специалистом и специалистами в других областях, а именно: философ-специалист гораздо ближе к остальным людям, чем другие специалисты. То, что философа-специалиста превратили в фигуру, напоминающую других специалистов в науке, как раз и породило карикатуру на философа. В самом деле, для того чтобы представить себе специалиста-энтомолога, вовсе не обязательно, чтобы все остальные люди были эмпирическими «энтомологами»; чтобы представить себе специалиста по тригонометрии, вовсе не обязательно, чтобы большинство остальных людей занималось тригонометрией и т. д. (можно найти самые что ни на есть утонченные, специализированные, необходимые науки, но от этого они еще не делаются «общими» для всех), однако нельзя себе представить человека, который не был бы одновременно философом, который не мыслил бы, нельзя именно потому, что мышление свойственно человеку как таковому (если только он не идиот в патологическом смысле слова).

[Речь, языки, обыденное сознание.] В чем же именно заключается ценность того, что принято называть «обыденным сознанием» или «здравым смыслом»? Не только в том, что обыденное сознание, пусть



даже не признавая того открыто, пользуется принципом причинности, но и в гораздо более ограниченном по своему значению факте — в том, что обыденное сознание в ряде суждений устанавливает ясную, простую и доступную причину, не позволяя никаким метафизическим, псевдоглубокомысленным, псевдоученым и т. д. ухищрениям и премудростям совлечь себя с пути. «Обыденное сознание» не могли не превозносить в XVII и XVIII веках, когда люди стали восставать против принципа авторитета, представленного Библией и Аристотелем; в самом деле, люди открыли, что в «обыденном сознании» имеется известная доза «экспериментализма» и непосредственного, пусть даже эмпирического и ограниченного, наблюдения действительности. В этом и поныне продолжают видеть ценность обыденного сознания, хотя положение изменилось и реальная ценность сегодняшнего «обыденного сознания» значительно снизилась.

Если мы определяем философию как мировоззрение и рассматриваем философскую деятельность уже не только как «индивидуальную» разработку понятий, складывающихся в стройную систему, но также (и в особенности) как борьбу в области культуры за переделку народного «склада ума» и за распространение философских нововведений, которые докажут собственную «историческую правильность» в той мере, в какой станут конкретно, то есть исторически и социально, всеобщими, то проблема речи и языков «технически» должна быть выдвинута на первый план. Следовало бы, пожалуй, еще раз просмотреть работы прагматистов по этому вопросу (см. «Сочинения» Дж. Вайлати и среди них очерк «Язык как препятствие на пути устранения иллюзорных противоречий», Флоренция, 1911).

Имея дело с прагматистами, как и вообще с любой другой попыткой органически систематизировать философию, мы совсем не обязаны соотноситься только с системой в целом или с ее основным ядром. Можно сказать, мне думается, что концепция языка Вайлати и других прагматистов неприемлема; и все же создается впечатление, что они почувствовали реальные потребности и «описали» их с приблизительной точностью, даже если они и не смогли поставить проблемы и разрешить их. Можно, пожалуй, сказать, что «язык» — это, в сущности, имя собирательное, которое вовсе не предполагает существование чего-то «единого» ни во времени, ни в пространстве. Язык означает также культуру и философию (пусть даже на ступени

обыденного сознания), и потому явление «язык» в действительности оказывается множеством явлений, более или менее органично взаимосвязанных и взаимозависимых; в предельном случае можно сказать, что каждое говорящее существо обладает собственным индивидуальным языком, то есть собственной манерой думать и чувствовать. Культура на ее различных ступенях объединяет большее или, меньшее число индивидов в многочисленные слои, между которыми существует более или менее тесный контакт и которые в той или иной степени понимают друг друга и т. д. Именно эти историко-социальные различия отражаются в обыденном языке и порождают те «препятствия» и «причины ошибок», о которых толкуют прагматисты.

Отсюда вытекает важность «культурного момента» и в практической (коллективной) деятельности: любой исторический акт может быть совершен лишь «коллективным человеком». Это предусматривает достижение такого «культурно-социального» единства, при котором множество разрозненных желаний, преследующих разнородные цели, сплавляются воедино для одной и той же цели на основе одинакового и единого мировоззрения (общего или частного, действующего временно — эмоциональным путем — или постоянно, когда интеллектуальная основа этого мировоззрения так укореняется, усваивается и приживается, что становится способной превратиться в страсть). Оттого, что все это происходит именно так, становится ясной важность общего вопроса о языке, то есть о коллективном создании одинакового культурного «климата».

Эта проблема может и должна быть сближена с современной постановкой педагогической теории и практики, согласно которой отношения между учителем и учеником — это активные отношения, они обратимы, и потому каждый учитель — в то же время ученик, и каждый ученик — учитель. Но педагогические отношения не могут быть сведены лишь к специфическим «школьным» взаимоотношениям, в рамках которых молодые поколения вступают в контакт со старшими и перенимают от них опыт и исторически необходимые ценности, «вращивая» и развивая собственную личность как исторически и культурно более высокую. Эти взаимоотношения существуют во всем обществе в целом и применительно к каждому отдельному индивиду в его отношении к другим индивидам, между слоями интеллигентскими и неинтеллигентскими, между правящими и управляемыми, между элитой и последователями, между руководителями и руководимыми, между

авангардом и основными силами. Каждое отношение «гегемонии» — это по необходимости отношение педагогическое, и оно обнаруживается не только внутри одной нации между различными составляющими ее силами, но и в международном и мировом масштабе: между комплексами национальных и континентальных цивилизаций.

Поэтому можно сказать, что историческая личность отдельного философа выражается также в его активных взаимоотношениях с культурной средой, которую он хочет изменить, средой, которая оказывает на философа обратное воздействие и, вынуждая его к постоянной самокритике, действует в качестве «учителя». Так, одним из важнейших требований современной интеллигенции в области политики оказалось требование так называемой «свободы мысли и выражения мысли (печати и собраний)», потому что только там, где существует это политическое условие, отношения «учитель — ученик» осуществляются в самом широком вышеуказанном смысле, и на деле «исторически» воплощается новый тип философа, который может быть назван «философом-демократом», то есть философом, убежденным, что его личность не ограничивается его физической индивидуальностью, но выражается в социально активных взаимоотношениях, изменяющих культурную среду. «Мыслитель», довольствующийся собственной, «субъективно» свободной, то есть абстрактно свободной, мыслью, в наши дни вызывает смех: единство науки и жизни — это как раз единство активное, в котором только и реализуется свобода мысли и, это отношение «учитель — ученик», «философ — культурная среда», где он действует и откуда извлекает проблемы, требующие постановки и решения, иначе говоря, — это взаимоотношение «философия — история».

Что такое человек? Вопрос этот первый и основной в философии. Как на него можно ответить? Определение можно найти в самом человеке, иначе говоря, в каждом отдельном человеке. Но верно ли оно? В каждом отдельном человеке можно найти ответ на вопрос, что такое каждый «отдельный человек». Но нас не интересует, что такое каждый отдельный человек и, в частности, что такое каждый отдельный человек в каждый отдельный момент. Поразмыслив, мы видим, что, поставив вопрос, что такое человек, мы хотим спросить: чем человек может стать, то есть может ли человек стать господином собственной судьбы, может ли он «сделать» себя самого, создать свою собственную жизнь? Итак, мы говорим, что человек — это процесс, точнее — это процесс его поступков.

Если разобраться, то вопрос: что такое человек? — не есть вопрос абстрактный или «объективный». Он родился из наших размышлений о себе и о других, из нашего желания узнать — в связи с тем, что мы продумали и увидели, — чем мы являемся и чем можем стать, действительно ли и в каких пределах мы «кузнецы самих себя», своей жизни, своей судьбы. И знать это мы хотим «сегодня же», в условиях, существующих сегодня, в «сегодняшней» жизни, а не в какой-то жизни вообще какого-то человека вообще. Вопрос этот родился и получил свое содержание от особых, определенных воззрений на жизнь и на человека; самым значительным из этих воззрений является «религия» и притом одна определенная религия: католицизм. Действительно, задавая себе вопрос, что такое человек, каково значение его воли и его конкретной деятельности в создании самого себя и своей собственной жизни, мы как бы хотим спросить: дает ли католицизм верное представление о человеке и жизни; будучи католиками, то есть представляя католицизм жизненной нормой, заблуждаемся мы или следуем истине? Интуитивно все понимают, что люди, представляющие католицизм жизненной нормой, заблуждаются. Ведь фактически никто из объявляющих себя католиками не придерживается католицизма как жизненной нормы. Стопроцентный католик, то есть такой, который применял бы католические нормы в каждом своем поступке, выглядел бы чудовищем, а это, если разобраться, и есть самая сильная, да и самая безапелляционная критика католицизма. Католики ответят нам, что никакая другая концепция не выполняется пунктуально, и они будут правы, но это доказывает лишь то, и ничего более, что на самом деле, исторически, не существует абсолютно одинакового для всех людей образа мыслей и поступков; здесь нет никакого довода в пользу католицизма, хотя как образ мыслей и поступков католицизм сложился еще несколько веков назад именно для достижения этой цели, и ни одна другая религия еще не обладает такими же средствами, такой же систематичностью, такими же постоянством и централизацией. С «философской» точки зрения неприемлемым в католицизме является то, что он все же видит корень зла в самом человеке, то есть берет человека как индивида вполне законченного и ограниченного. Можно сказать, что все существовавшие до сего дня философии повторяют эту догму католицизма, то есть рассматривают человека как индивида, ограниченного в своей индивидуальности, а его дух как такую индивидуальность. Именно в этом пункте и необходимо переделать представление о человеке. Дело в том, что человека

необходимо рассматривать как ряд активных отношений (как процесс), среди которых индивидуальность если и обладает наибольшим значением, отнюдь не является единственным из рассматриваемых элементов. Человечество, отражающееся в каждом индивиде, состоит из нескольких элементов: 1) сам индивид; 2) остальные люди; 3) природа. Но второй и третий элементы не столь просты, как может показаться. Индивид вступает в отношения с другими людьми не как рядоположенный, а органично, то есть в том смысле, что участвует в различных общественных организациях, от простейших до самых сложных. Точно так же человек вступает в отношения с природой не просто потому, что он сам — часть природы, а активно, посредством труда и техники. Более того, эти отношения не являются механическими. Они активны и сознательны, то есть соответствуют большей или меньшей степени осознания их отдельным человеком. Можно сказать поэтому, что каждый переделывает и изменяет самого себя в той мере, в какой он изменяет и переделывает весь комплекс взаимоотношений, в котором сам он является узлом, куда сходятся все нити. В этом смысле реальный философ есть и не может не быть кем иным, как политиком — человеком, активно изменяющим среду, понимая под средой совокупность всех взаимоотношений, в которых принимает участие каждый индивид. Если индивидуальность есть совокупность таких отношений, то создать собственную личность значит осознать эти отношения, а изменить собственную личность значит изменить совокупность этих отношений. Но данные отношения, как уже было сказано, не просты, одни из них необходимы, другие — добровольны. Кроме того, их более или менее глубокое осознание (большее или меньшее знание того, как их можно изменить) уже изменяет их. Те же самые необходимые отношения, поскольку они познаны в их необходимости, меняют свой вид и значение. Познание в этом смысле есть сила. Однако проблема сложна и благодаря другому своему аспекту: недостаточно познать совокупность отношений, поскольку они существуют в данный момент как некая данная система, но важно познать их генезис, познать их в процессе формирования, ибо каждый индивид — это синтез не только существующих отношений, а и истории этих отношений, то есть итог всего прошлого. Скажут, пожалуй, что отдельный индивид, если принять во внимание его силы, не может произвести крупные изменения в положении вещей. Эта мысль верна лишь в известных пределах. Ведь отдельный индивид может объединиться

со всеми, кто стремится к тому же изменению, и если это изменение разумно, его силы могут многократно умножиться, стать внушительными и произвести перемену, значительно более радикальную, чем та, которая на первый взгляд могла казаться возможной.

Общества, к которым может принадлежать отдельный индивид, очень многочисленны, гораздо более многочисленны, чем это может показаться. Именно при посредстве этих «обществ» отдельный индивид участвует в жизни рода человеческого. Так же многообразны способы, при помощи которых он вступает в отношения с природой, ибо под техникой, вопреки обыкновению, должна подразумеваться не только совокупность научных знаний, применяемых в промышленности, но и «умственные» орудия, философское познание.

Что нельзя себе представить человека иначе, как живущим в обществе, — это общее место, однако из этого не сделаны все необходимые, даже в индивидуальном плане, выводы. То, что определенное человеческое общество предполагает определенный мир вещей и что человеческое общество возможно лишь постольку, поскольку существует определенный мир вещей, — это также общее место. Верно то, что до сих пор этим внеиндивидуальным понятиям придавался механистический и детерминистский смысл (имеется в виду и *societas hominum*, и *societas rerum*), а отсюда и реакция на них. Нужно разрабатывать учение, в котором все эти отношения являются активными и находятся в движении, установив с полной ясностью, что центр этой активности — сознание отдельного человека, который познает, хочет, восторгается, создает постольку, поскольку он познает, хочет, восторгается, создает и т. д., а также осознает себя, будучи не изолированным, а богатым возможностями, предоставленными ему другими людьми и миром вещей, о чем он не может не иметь некоторого представления. (Так же как каждый человек есть философ, каждый человек есть ученый и т. д.)

Утверждение Фейербаха: «Человек есть то, что он ест», взятое само по себе, может быть истолковано по-разному. Толкование скучное и нелепое: материально человек постепенно становится тем, что он ест, иначе говоря, пища оказывает непосредственное определяющее влияние на образ мыслей. Вспомним утверждение Амадео: если известно, например, что человек съел перед тем, как произнести речь, то можно лучше понять самую речь. Утверждение детское и, по сути дела, чуждое и



позитивной науке, ибо мозг не питается бобами или трюфелями, пища восстанавливает клетки мозга после того, как превратится сама в однородные и ассимилируемые вещества, то есть вещества, которые потенциально имеют «ту же самую природу», что и мозговые клетки. Если бы это утверждение было верным, то всеопределяющим источником истории была бы кухня, а революции совпадали бы с радикальными изменениями в питании масс. Исторически же верно обратное: революции и сложное историческое развитие — вот что изменило питание и создало меняющиеся «вкусы» в выборе пищи. Не регулярный посев пшеницы привел к исчезновению кочевничества, а, наоборот, условия, действовавшие против кочевничества, привели к регулярным посевам и т. д. (Сравнить это утверждение Фейербаха с кампанией, поднятой «Его Превосходительством Маринетти» против макарон, и полемикой «Его Превосходительства Бонтемпелли» в их защиту — и все это в 1930 году, в самый разгар мирового кризиса.)

С другой стороны, верно, что «человек есть то, что он ест», поскольку питание — одно из выражений социальных отношений, взятых в целом, и каждая социальная группировка имеет свое установившееся питание. Но точно так же можно сказать, что «человек — это его жилище», «человек — это его особый способ воспроизведения потомства, то есть его семья» — ибо наряду с питанием одежда, дом, воспроизведение потомства составляют элементы социальной жизни, в которых как раз и выявляется самым очевидным и распространенным (то есть распространенным на всю массу) образом комплекс социальных отношений.

Итак, проблема «что такое человек?» — это всегда проблема так называемой «человеческой природы» или же так называемого «человека вообще», то есть поиски науки о человеке (философии), которая отправлялась бы от «единого» вначале понятия, от абстракции, заключающей в себе все «человеческое». Но чем является это единое понятие и проявление «человеческого»: отправным или конечным пунктом? И не оказываются ли эти поиски скорее «теологическим» и «метафизическим» пережитком, поскольку «человеческое» берется как отправной пункт? Философию нельзя свести к некоей натуралистической «антропологии»: ведь единство рода человеческого заключено не в «биологической» природе человека — различия между людьми, принимаемые в счет историей, не являются биологическими (раса, форма черепа, цвет кожи и т. д., а к этому сводится в конечном итоге

утверждение: «человек есть то, что он ест» — ест пшеницу в Европе, рис в Азии и т. д., — утверждение, которое можно было бы затем свести к другой формуле: «человек есть страна, в которой он живет», ибо большинство продуктов питания вообще связано с населенной территорией); но даже и «биологическое единство» имело в истории не бог весть какое значение (человек — это то животное, которое поедало само себя в тот период, когда пребывало в состоянии, наиболее близком к «естественному», то есть когда не могло «искусственно» увеличить производство естественных благ). Даже «способность рассуждать», или «дух», не создает единства и не может быть признана обобщающим фактором, потому что является лишь формальным понятием, категорией. Людей объединяет или разделяет не «мышление», а то, что конкретно мыслится.

Ответ, что «человеческая природа» есть «совокупность общественных отношений», является самым удовлетворительным, во-первых, потому, что он включает идею становления: человек становится, непрерывно изменяется с изменением общественных отношений, и во-вторых, потому, что он отрицает «человека вообще»: действительно, общественные отношения выражены различными группами людей, предполагающими друг друга, единство которых не формально, а диалектично. Человек может быть аристократом только в том случае, когда есть человек-крепостной и т. д. (ср. Плеханов в брошюре — об анархистах, определяемых столь же диалектическим образом). Можно сказать так-же, что природа человека — это «история» (а в этом смысле, приравнивая понятие «история» к понятию «дух», можно сказать, что природа человека есть дух), если истории придается именно смысл «становления», смысл «concordia discors», которое не исходит из единства, а несет в себе основы возможного единства. Поэтому «человеческую природу» нельзя отыскать ни в одном отдельно взятом человеке, но только во всей истории человеческого рода (то, что употреблено слово «род», слово натуралистического характера, не лишено своего значения), в то время как особенности каждого отдельного индивида выделяются противопоставлением их особенностям других. Концепцию «духа» в традиционных философиях, так же как и концепцию «человеческой природы», основывающуюся на биологии, следовало бы объяснить как «научные утопии», которые пришли на смену самой большой утопии — поискам «человеческой природы» в боге (причем люди рассматриваются как дети бога) и свидетельствуют о непрерывных муках исторического

развития, об устремлении разума и чувств и т. д. Верно то, что и религии, утверждающие равенство людей как детей бога, и философии, утверждавшие равенство их как существ, наделенных способностью рассуждать, были выражениями сложных революционных движений (переворот классического мира — переворот средневекового мира), которые закладывали самые мощные основы исторического развития.

Тот факт, что гегелевская диалектика была последним отзвуком этих великих исторических сдвигов и что диалектика из выражения социальных противоречий должна была превратиться с исчезновением этих противоречий в диалектику чистых понятий, видимо, составляет базис новейших философий, имеющих утопическую основу, как, например, философии Кроче. В истории действительное «равенство», то есть «духовная» ступень, достигнутая «человеческой природой» в процессе ее исторического развития, находит выражение в системе организаций, «общественных и государственных», явных и скрытых, которые, сплетаясь между собой, образуют «государство» и всемирную политическую систему. Речь идет о «равенствах», которые ощущаются именно как таковые между членами одной организации, и о «неравенствах», наблюдаемых между различными организациями, о равенствах и неравенствах, имеющих значение постольку, поскольку они отражаются в сознании одного индивида или целой группы. Так мы подходим и к равенству или приравниванию «философии и политики», мысли и действия — иначе говоря, к философии практики. Политика есть во всем, в том числе и в философии или в философиях (см. заметки о характере идеологий), а единственная «философия» — это история в действии, это сама жизнь. В этом смысле можно истолковать тезис о немецком пролетариате, наследнике немецкой классической философии, и можно утверждать, что теоретизация и осуществление гегемонии, проделанные Иличичи, явились великим «метафизическим» событием.

Прогресс и становление. Говорим ли мы о двух разных вещах или о разных аспектах одного и того же понятия? Прогресс — это идеология, становление — это философское представление. «Прогресс» связан с определенным образом мыслей, в формировании которого участвуют некоторые исторически определенные культурные элементы; «становление» — это философское понятие, в котором может отсутствовать «прогресс». Понятие прогресса подразумевает возможность количественного и качественного измерения: больше и лучше. Оно

предполагает, следовательно-но, некую «установленную» или установившуюся меру, но мера эта обусловлена прошлым, определенной фазой прошлого, определенными измеримыми его аспектами и т. д. (Конечно же, речь идет не о метрической системе прогресса.) Как зародилась идея прогресса? Представляет ли зарождение этой идеи определяющий факт в области развития культуры, способный сделать эпоху? Пожалуй, действительно представляет. Зарождение и развитие идеи прогресса соответствует широкому распространению сознания того, что достигнуто некоторое соотношение между обществом и природой (включая в понятие природы понятие случайности и «иррациональности»), — соотношение, благодаря которому люди в целом получают большую уверенность в своем будущем, могут «рациональным образом» строить широкие жизненные планы. Для сокрушения идеи прогресса Леопарди пришлось прибегнуть к примеру вулканических извержений, то есть к тем явлениям природы, которые пока являются «непреодолимыми» и непоправимыми. Но ведь в прошлом существовало куда больше непреодолимых сил: голод, эпидемии и т. д., которые в известных пределах уже укрощены. То, что прогресс был демократической идеологией, несомненно, что он способствовал образованию современных конституционных государств и т. д., — тоже. То, что ныне он больше не в моде, — также факт, но в каком смысле? Не в том, что потеряна вера в возможность рационального покорения природы и случая, а в смысле «демократическом», — в том, что официальные «носители» прогресса стали неспособны осуществить это покорение так как они вызвали к жизни современные разрушительные силы — «кризисы», безработицу и т. д., — столь же опасные и угнетающие, как и разрушительные силы прошлого (ныне забытые, по крайней мере «социально», правда, не всеми членами общества, поскольку крестьяне продолжают не понимать «прогресс», то есть продолжают верить во власть сил природы и случая и действительно еще слишком зависят от их власти, сохраняя, следовательно, «магическое», средневековое, «религиозное» мышление). Следовательно, кризис идеи прогресса — это не кризис самой идеи, а кризис носителей этой идеи, превратившихся в ту самую «природу», что подлежит покорению. Атаки против идеи прогресса в этой ситуации являются крайне корыстными и тенденциозными.

Можно ли отделить идею прогресса от идеи становления? Думается, что нет. Они зародились вместе как политика (во Франции), как философия (зародившаяся в Германии, а затем получившая развитие в

Италии). В понятии «становление» пытались спасти то, что есть наиболее конкретного в понятии «прогресс», — движение и именно движение диалектическое (а следовательно, и углубление этого понятия, так как прогресс связан с вульгарной концепцией эволюции).

Вот некоторые выдержки, выражающие вульгарные сомнения по поводу этих проблем, из статейки Альдо Капассо в «Италия letteraria» от 4 декабря 1932 года: «Насмехаться над гуманным и демократическим оптимизмом в стиле XIX века принято и у нас, и Леопарди не одинок, когда он говорит о „прогрессивных судьбах“ с иронией; но при этом придумано хитрое переодевание „прогресса“ в идеалистическое „становление“, идея, которая в истории останется, скорее, даже как итальянская, чем как немецкая. Но какой смысл может иметь становление, продолжающееся *ad infinitum*, улучшение, которое никогда нельзя будет сравнить с физически ощутимым благом? Без твердого критерия последней ступени „улучшение“ лишено какой-либо единицы измерения. Более того, у нас нет даже оснований питать надежду, что мы, реальные живые люди, лучше... ну, скажем, римлян или первых христиан, потому что, если „улучшение“ понимается полностью в идеальном смысле, можно прекрасно допустить, что все мы сегодня „декаденты“, тогда как в те времена почти все были людьми полноценными, а то и прямо святыми. Так что с этической точки зрения идея восхождения *ad infinitum*, скрытая в понятии становления, остается несколько неоправданной, если принять во внимание, что этическое „улучшение“ есть дело индивидуальное, а именно в индивидуальном плане, рассматривая случай за случаем, и можно сделать вывод, что вся современная эпоха представляет собой ухудшение... Но тогда оптимистическое понятие становления оказывается неуловимым как в идеальном, так и в реальном плане... Известно, что Кроче отрицал значение Леопарди как мыслителя, утверждая, что пессимизм и оптимизм являются сентиментальными настроениями, а не философскими категориями. Но пессимист... мог бы заметить, что как раз идеалистическая концепция становления есть проявление оптимизма, проявление чувства, потому что и пессимист и оптимист (если только они не воодушевлены верой в „трансцендентное“) представляют себе историю одинаково — как течение реки без устья и ставят затем ударение либо на слове „река“, либо на словах „без устья“, в зависимости от своего душевного состояния. Одни говорят: устья нет, но, как в гармоничной реке, есть непрерывность волн и их преемственность во времени: рожденное вчера

развивается сегодня... А другие: да, есть непрерывность реки, но нет устья... Одним словом, не будем забывать, что оптимизм — это чувство, как и пессимизм. Остается вывод, что любая „философия“ оказывается вынужденной определиться в чувственном отношении как пессимизм или как оптимизм» и т. д.

В мыслях Капассо не слишком много последовательности, но сам образ мыслей показателен для распространенного настроения снобизма и неуверенности, отличающегося большой расплывчатостью и поверхностностью, порой не обремененного излишней интеллектуальной честностью и порядочностью и лишенного даже необходимой формальной логичности.

Вопрос остается все тем же: что такое человек, что такое человеческая природа? Если мы определяем человека как индивида, психологически и спекулятивно, эти проблемы прогресса и становления оказываются неразрешимыми или остаются пустыми словами. Но если мы понимаем человека как совокупность общественных отношений, выясняется, что никакое сравнение между людьми во времени невозможно, потому что речь будет идти в этом случае о разных, а то и разнородных, вещах. С другой стороны, так как человек — это также совокупность усло-вий его жизни, можно измерить количественное различие между прошлым и настоящим, ибо можно выявить ту меру, в какой человек покорил природу и случайность. Возможность не есть действительность, но в каком-то смысле и она является действительностью: то, что человек может или не может что-то сделать, имеет свое значение при оценке того, что реально делается. Возможность означает «свободу». Мера свободы входит в понятие человека. То, что существуют объективные возможности не умереть с голоду, а все же от голода умирают, имеет, по-видимому, свое значение. Но наличие объективных условий, или возможностей, или свободы — этого еще недостаточно: необходимо «познать» их и уметь их использовать. Надо хотеть их использовать. Человек в этом смысле есть конкретная воля, то есть практическое приложение абстрактного хотения или жизненного импульса к конкретным средствам, которые реализуют эту волю. Чтобы создать собственную личность, необходимо: 1) придать определенное и конкретное («рациональное») направление собственному жизненному импульсу или воле; 2) установить средства, которые сделают эту волю конкретной и определенной, а не произвольной; 3) способствовать в меру собственных сил и в наиболее плодотворной форме изменению



комплекса конкретных условий, реализующих эту волю. Человека следует понимать как исторический блок, состоящий из элементов чисто индивидуальных и субъективных и элементов массовых и объективных, или материальных, с которыми индивид поддерживает активные отношения. Преобразовывать внешний мир, общие отношения означает усиливать самого себя, развивать самого себя. Представлять себе этическое «улучшение» как дело чисто индивидуальное — это иллюзия и заблуждение: синтез элементов, из которых складывается индивидуальность, «индивидуален», но он не может осуществиться и развиваться дальше без деятельности, направленной вовне и изменяющей отношения с внешним миром, начиная с отношений с природой и кончая отношениями с другими людьми, меняющей их в той или иной степени, в тех или иных социальных кругах, — вплоть до самых общих отношений, охватывающих весь род человеческий. Можно сказать поэтому, что человек по существу есть «политик», ибо его «человечность», его «человеческая природа» реализуется в деятельности по сознательному изменению и руководству другими людьми.

[Индивидуализм.] Несколько слов по поводу так называемого «индивидуализма», то есть по поводу существующих в каждый исторический период взглядов на позицию индивида в мире и исторической жизни. То, что ныне называется «индивидуализмом», ведет начало от культурной революции, последовавшей за средневековьем (Возрождение и Реформация), и указывает на определенную позицию по отношению к проблеме божественного и, следовательно, церкви; это переход от трансцендентной мысли к имманентизму. Предубеждения против индивидуализма, вплоть до повторения более чем критических иеремий католиков и ретроградов. Антиисторическим стал ныне тот «индивидуализм», который проявляется в индивидуальном присвоении богатства, в то время как производство богатств все более социализируется. Католикам менее всего пристало роптать на индивидуализм; это следует из того, что политически они всегда признавали политической личностью только собственность, то есть человек что-то значил для них не сам по себе, а лишь поскольку он ассоциировался с определенными материальными благами. Что, как не принижение «духа» перед лицом «материи», означает тот факт, что человек мог быть избирателем лишь при условии имущественного ценза, что он входил в столько политико-административных объединений, в

скольких владел материальными благами? Если «человеком» считается только тот, кто ими обладает, и если стало невозможным, чтобы обладали все, то почему же было бы антидуховным искать такую форму собственности, в которой материальные силы дополняли бы личность каждого, участвовали бы в ее создании? На самом-то деле молчаливо признается, что человеческая «природа» не внутри индивида, а в единстве человека с материальными силами; поэтому завоевание материальных сил есть способ, и притом самый важный способ, завоевать собственную личность. (В самое последнее время была очень расхвалена книга молодого французского католического писателя Даниэля Ропса «Бездушный мир» (Париж, 1932), вышедшая также в итальянском переводе; следовало бы рассмотреть в ней целый ряд понятий, при помощи которых со-фистически реабилитируются, под видом современных, позиции прошлого и т. д.)

Анализ понятия «человеческая природа». Источники чувства «равенства»: религия с ее идеей бога-отца и людей — его детей, которые, следовательно, равны между собой; философия по афоризму: «*Omnis enim philosophia, cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, per se democratica est; Ideoque ab optimatibus non injuria sibi existimatur perniciososa.*» Биологическая наука, которая утверждает «естественное», то есть психофизическое, равенство всех индивидуальных элементов человеческого «рода»: все рождаются одинаковым образом и т. д. «Человек смертен. Икс есть человек. Икс смертен». Икс уравнивает всех людей. Так возникает эмпирико-научным (эмпирико-научно-фольклористским) образом формула: «При рождении все мы голы».

Следует вспомнить и рассказ из сборника рассказов Честертона «Неведение отца Брауна» о почтальоне и маленьком человеке, мастеровившем чудесные машины. Там есть замечание такого рода: «Одна старая дама живет в усадьбе с двадцатью слугами. К ней в гости приходит другая дама, которой она говорит: я здесь все время совершенно одна и т. д. Врач сообщает ей, что в округе появилась чума, есть опасность заражения и т. д., и тогда она говорит: а нас так много здесь!» (Честертон использует этот эпизод лишь для дальнейшего развития сюжета рассказа.)

[Философиями демократия.] Можно заметить параллель в развитии современной демократии и определенных форм метафизического

материализма и идеализма. Французский материализм XVIII века выводил равенство путем сведения человека к категории естественной истории, особи биологического вида, различающейся не по социальным и историческим определениям, а по природным данным и в любом случае в сущности равной среди себе подобных. Концепция эта вошла в обыденное сознание, выразившись в народном утверждении: «При рождении все мы голы» (если только это обыденное утверждение не предшествовало идеологической дискуссии интеллигентов). Идеализму принадлежит утверждение, что философия — это исключительно демократическая наука, поскольку она опирается на способность размышлять, свойственную всем людям, чем и объясняется ненависть аристократии к философии и юридические запреты, налагаемые на учение и культуру классами, поддерживающими старый строй.

Количество и качество. Так как количество не может существовать без качества, а качество без количества (экономика без культуры, практическая деятельность без разума, и наоборот), всякое противопоставление этих двух терминов с рациональной точки зрения есть бессмыслица. В самом деле, когда качество противопоставляется количеству, со всеми неуклюжими вариациями в стиле Гульельмо Ферреро и К°, то в действительности противопоставляется какое-то определенное качество другому качеству, какое-то определенное количество другому количеству, то есть тут мы имеем дело с какой-то определенной политикой, а не с философским утверждением. Если связь «количество — качество» неразрывна, встает вопрос: к чему полезнее приложить свою силу воли, что следует развивать: количество или качество, какой из двух аспектов больше поддается контролю, какой легче измерить, по отношению к какому можно составлять прогнозы и строить рабочие планы? Ответ не представляет сомнений: количественный аспект. Поэтому утверждать, что ты хочешь работать над количеством, развивать «вещественный» аспект действительности, не означает намерения пренебречь «качеством». Наоборот, это означает, что ты хочешь поставить качественную проблему самым конкретным и реалистическим образом, то есть развивать качество тем единственным способом, при котором это развитие можно контролировать и измерять.

Этот вопрос связан с другим, выраженным в пословице: «Primum vivere, deinde philosophari». В действительности жизнь невозможно оторвать от философии. Однако пословица имеет практический смысл:

жить значит заниматься прежде всего практической хозяйственной деятельностью, философствовать – заниматься интеллектуальной деятельностью, *otium litteratum*. И все же получается, что одни только «живут», что одни вынуждены заниматься трудом, рабским, изнуряющим и т. д., – тем трудом, без которого другие не имели бы возможности избавиться от хозяйственной деятельности ради философствования.

Выдвигать «качество» в противовес «количеству» означает единственно следующее: поддерживать в неприкосновенности определенные социальные условия жизни, при которых одни представляют чистое количество, другие – качество. А как приятно считать самих себя узаконенными представителями качества, красоты, мысли и т. п. Нет такой великосветской дамы, которая не была бы убеждена, что на земле она выполняет функцию сохранения качества и красоты!

[Теория и практика.] Следует исследовать, проанализировать и подвергнуть критике различные формы, в которых выступало в истории идей понятие единства теории и практики, ибо не было как будто такого мировоззрения или философии, которые не занимались бы этой проблемой.

Утверждение св. Фомы и схоластов: «*Intellectus speculativus extensione fit practicus*», гласящее, что теория благодаря простому распространению ее делается практикой, то есть утверждение необходимой связи между строем идей и действий.

Афоризм Лейбница о науке, столько раз повторенный итальянскими идеалистами: «*Quo magis speculative, magis practica*».

Положение Дж. Б. Вико: «*Verum ipsum factum*», столько раз обсужденное и по-разному толкуемое (см. книгу Кроче о Вико и другие полемические работы того же Кроче). Кроче развивает его в идеалистическом смысле, в соответствии с которым познание есть действие и познается то, что делается, «делать» же имеет свое особое значение, настолько особое, что вовсе и не означает ничего другого, как «познавать», то есть выливается в тавтологию (эту концепцию тем не менее надо поставить в связь с концепцией философии практики).

Поскольку всякое действие есть результат не одной воли, а нескольких и разных, различающихся по степени напряженности, сознательности, одинаковости со всем комплексом коллективной воли, ясно, что и теория, соответствующая этому действию и скрыто в нем заключенная, будет комбинацией столь же разрозненных и разнородных

убеждений и точек зрения. И все же в этих пределах и условиях теория полностью примыкает к практике. Если же ставится проблема отождествления теории и практики, то она ставится в таком смысле: как на основе определенной практики построить теорию, которая, совпадая и отождествляясь с решающими элементами самой практики, ускорила бы происходящий исторический процесс, сделала бы практику более однородной, последовательной, действенной во всех ее элементах, то есть максимально усилила бы ее, или, когда уже имеется какая-то теоретическая позиция, — как организовать практический элемент, необходимый для приведения ее в действие. Отождествление теории и практики является критическим актом, в котором доказывается рациональность и необходимость практики или реалистичность и рациональность теории. Вот почему проблема тождества теории и практики встает в особенности в определенные исторические, так называемые переходные, периоды, то есть в периоды более быстрого преобразующего движения, когда развязанные практические силы действительно требуют обоснования, чтобы стать еще более действенными и обширными, или же когда множатся теоретические программы, также нуждающиеся в реалистическом обосновании, поскольку выясняется, что они могут быть приняты практическими движениями, для которых это единственный путь стать еще более практическими и реальными.

[Базис и надстройки.] Содержащаяся в предисловии к «К критике политической экономии» фраза о том, что конфликты, имеющие место внутри базиса, люди осознают в идеологических формах, должна рассматриваться как утверждение, обладающее не только морально-психологическим, но также и гносеологическим значением. Из этого следует, что и теоретико-практический принцип гегемонии тоже обладает гносеологическим значением, и поэтому величайший теоретический вклад Илича в философию практики следует искать именно в этой области. Илича на деле двинул вперед философию как таковую тем, что двинул вперед политическое учение и практику. Поскольку строительство аппарата гегемонии образует новые идеологические формы, обуславливает реформу сознания и методов познания, постольку оно является актом познания, философским актом. Или, говоря крочеанским языком: когда удастся внедрить новую мораль, соответствующую новому мировоззрению, это приводит к тому, что внедряется также и данное

мировоззрение; другими словами, происходит целая философская реформа.

Базис и надстройки образуют «исторический блок», иначе говоря, сложный, противоречивый, неоднородный комплекс надстроек есть отражение совокупности общественных производственных отношений. Отсюда вытекает следующий вывод: только всеобъемлющая система идеологий рационально отражает противоречие базиса и наличие объективных условий для переворачивания практики. Если образуется социальная группа, однородная в идеологическом отношении на сто процентов, это означает, что существует сто процентов предпосылок для этого переворачивания, что «рациональное» стало подлинно действенным и актуальным. Это рассуждение опирается на необходимую взаимо-связь базиса и надстроек (взаимосвязь, которая как раз и есть реальный диалектический процесс).

Термин «катарсис». Термин «катарсис» можно употребить для обозначения перехода от чисто экономического (или чувственно-эгоистического) момента к моменту этико-политическому, то есть высшего преобразования базиса в надстройку в сознании людей. Это означает также переход от «объективного к субъективному» и «от необходимости к свободе». Базис из внешней силы, которая давит человека, ассимилирует, делает пассивным, превращается в орудие свободы, в средство создания новой этико-политической формы, в источник новой инициативы. Установление момента «катарсиса» выступает, таким образом, на мой взгляд, отправным пунктом всей философии практики; катарсический процесс совпадает с цепью синтезов, представляющих собой результат диалектического развития. (Следует вспомнить о двух точках, между которыми колеблется этот процесс: 1) ни одно общество не ставит себе задач, для решения которых не существовали бы уже или не находились бы в процессе становления необходимые и достаточные условия, и 2) ни одно общество не погибает прежде, чем не выразит все свое потенциальное содержание.)

[Кантовский «ноумен».] Вопрос об «объективности внешнего мира», поскольку он связан с понятием «вещи в себе» и кантовским «ноуменом». Трудно отрицать, по-моему, что «вещь в себе» обязана своим происхождением «объективности внешнего мира» и так называемому



греко-христианскому реализму (Аристотель— св. Фома). Это видно и из того факта, что определенная тенденция вульгарного материализма и позитивизма породила неокантианскую и неокритическую школы. См. в связи с этим, что говорится по поводу кантовской «вещи в себе» в «Святом семействе».

Если действительность такова, какой мы ее познаем, а наше познание непрерывно меняется, если, иными словами, ни одна философия не окончательна, но исторически обусловлена, то все же трудно вообразить, что объективная действительность изменяется по мере того, как изменяемся мы сами; это труднодопустимо не только с точки зрения обыденного сознания, но и с точки зрения научной мысли. В «Святом семействе» говорится, что действительность вся исчерпывается в явлениях и что по ту сторону явлений ничего нет. Так оно, конечно, и есть. Однако доказать это не так-то легко. Что представляют собой явления? Представляют ли они нечто объективное, что существует в себе и для себя, или же это качества, которые человек выделил на основе своих интересов, практических (строительство собственной экономической жизни) и научных, то есть в силу необходимости найти в мире некий порядок, описать и классифицировать вещи вокруг нас (эта необходимость также связана, косвенно, с практическими интересами, с интересами будущего)? Высказав утверждение, что то, что мы познаем в вещах, есть не что иное, как мы сами, наши нужды и наши интересы, то есть что наши знания суть надстройки (или философии, не претендующие на окончательность), трудно отказаться от мысли, что что-то реальное все же существует по ту сторону этих наших знаний, существует не в виде метафизического «ноумена», «неведомого бога» или «непознаваемого», а в конкретном смысле «относительного незнания» действительности, чего-то еще «не познанного», но что может быть познано в один прекрасный день, когда «физические» и умственные орудия людей станут более совершенными, то есть когда изменятся в прогрессивном направлении социальные и технические условия человечества. Мы прибегаем в этом случае к историческому предвидению, которое состоит в простом мыслительном акте, проецирующем в будущее тот самый процесс развития, который осуществляется с прошлых времен до наших дней. Как бы то ни было, необходимо изучать Канта и тщательно пересмотреть выдвинутые им положения.

[История и антиистория.] Следует заметить, что нынешняя дискуссия между «историей и антиисторией» есть не что иное, как воспроизведение в рамках современной философской культуры спора, развернувшегося в конце прошлого века в русле натурализма и позитивизма, о том, развиваются ли природа и история «скачками» или же только эволюционируют постепенно и прогрессивно. Та же самая дискуссия велась предшествующими поколениями как в области естественных наук (учение Кювье), так и в области философии (эта дискуссия есть и у Гегеля). Следовало бы написать историю этой проблемы во всех ее конкретных и характерных проявлениях; мы обнаружили бы тогда, что во все времена она оставалась актуальной, потому что всегда были консерваторы и якобинцы, прогрессисты и ретрограды. Но «теоретическое» значение этой дискуссии, по-моему, состоит в следующем: она указывает на точку, в которой происходит «логический» переход от любого мировоззрения к морали, соответствующей этому мировоззрению, от любого «созерцания» к «действию», от любой философии к политическому действию, обусловленному ею. Иными словами, это именно та точка, в которой мировоззрение, созерцание, философия становятся «реальными», так как имеют своей целью изменить мир, перевернуть практику. Можно сказать поэтому, что здесь и находится центральный узел философии практики, здесь она актуализируется и начинает жить исторически, то есть социально, а уже не только в мозгу отдельных индивидов, перестает быть «произвольной» и становится необходимо-рационально-реальной. Проблему следует рассматривать именно исторически и никак иначе. И то, что столько ряженых — ницшеанцев подняли словесный бунт против всего существующего, против всех условностей и т. п., а кончили тем, что вызвали отвращение и ряд серьезных позиций превратили в несерьезные, — все это так, но в своих собственных суждениях не следует идти за ряженными. Выступая против манерной игры в титанов, метаний туда-сюда, увлечения абстракциями, нужно напомнить о необходимости быть «скупыми» на слова и на позы именно для того, чтобы была сила в характере и в конкретной воле. Но это уже не «теоретический» вопрос, а вопрос стиля.

Классическую форму таких переходов от мировоззрения к практической норме поведения можно наблюдать, по-моему, на примере того, как из кальвинистского предопределения рождается один из сильнейших на протяжении мировой истории импульсов практической

инициативы. Точно так же и всякая другая форма детерминизма в определенный момент развивалась в дух инициативы и в крайнее напряжение коллективной воли.

Из рецензии Марио Миссироли (опубликованной в «ИКС» в январе 1929 года) на книгу Тильгера «Очерки этики и философии права» явствует, что основной тезис брошюры «История и антиистория» имеет большое значение в философской системе (!) Тильгера. Миссироли пишет: «Вполне справедливо говорится, что итальянский идеализм, идущий от Кроче и Джентиле, выливается в чистый феноменализм. В нем не остается места для личности. Против этой тенденции горячо выступает Адриано Тильгер в настоящей книге. Восходя к традиции классической философии, в особенности к Фихте, Тильгер очень убедительно воссоздает учение о свободе и „долженствовании“. Там, где нет свободы выбора, есть „природа“. Невозможно скрыться от фатализма. Жизнь и история теряют всякий смысл, а вечные вопросы совести остаются без ответа. Не опираясь на нечто находящееся по ту сторону эмпирической действительности, нельзя говорить о морали, о добре и зле. Все это давно известно. Оригинальность Тильгера состоит в том, что он первым распространил это требование на логику. Логике „долженствование“ необходимо не меньше, чем морали. Отсюда неразрывность логики и морали, которые авторы старых трактатов любили рассматривать отдельно. Из того, что свобода берется как необходимая предпосылка, вытекает теория свободы воли как абсолютной возможности выбора между добром и злом. Так, наказание (замечательны страницы, посвященные уголовному праву) находит свое основание не только в ответственности (классическая школа), но и в том простом факте, что индивид может совершать зло, зная, что это зло. Причинность может стать заменой ответственности. Детерминизм совершающего преступление эквивалентен детерминизму наказующего. Все это так. Но этот энергичный призыв к „долженствованию“, к антиистории, которая творит историю, — не восстанавливает ли он логически дуализм и трансцендентность? Кто рассматривает трансцендентность как один из „моментов“, неизбежно впадает в имманентность. Здесь явное расхождение с Платоном».

Спекулятивная философия. Не нужно скрывать от самих себя трудности, которые представляют обсуждение и критика «спеку-

лятивного» характера некоторых философских систем, а также теоретическое «отрицание» «спекулятивной формы» философских концепций. Вопросы, которые при этом возникают: 1) Свойствен ли «спекулятивный» элемент всякой философии, является ли он той формой, которую должно принять любое теоретическое построение как таковое, иначе говоря, является ли «спекуляция» синонимом философии и теории? 2) Или же следует поставить вопрос «исторически»: является ли данная проблема проблемой исключительно исторической, а не теоретической, в том смысле, что всякое мировоззрение в какой-то определенной своей исторической фазе приобретает «спекулятивную» форму, которая знаменует его апогей и начало разложения? Можно было бы провести аналогию и выявить связь с развитием государства, которое от «экономико-корпоративной» фазы переходит к фазе «гегемонии» (активного консенсуса). Можно считать, иными словами, что каждая культура проходит через свой спекулятивный или религиозный момент, который совпадает с периодом полной гегемонии социальной группы, выражающей данную культуру, и, может быть, даже с тем именно периодом, когда реальная гегемония разлагается снизу путем молекулярного процесса, тогда как система идей именно поэтому (именно для противодействия этому разложению) совершенствуется догматическим путем, становится трансцендентальной «верой». Недаром было замечено, что каждая так называемая эпоха декаданса (когда происходит разложение старого мира) характеризуется утонченной и высоко «спекулятивной» мыслью. Отсюда критика должна выразить эти спекулятивные рассуждения в собственных реальных формах политической идеологии — орудия практического действия; но и сама критика будет иметь свою спекулятивную фазу, которая ознаменует ее апогей. Здесь возникает такой вопрос: не станет ли этот апогей преддверием исторической фазы нового типа, в которой в органическом взаимопроникновении свободы и необходимости исчезнут социальные противоречия и единственной диалектикой станет диалектика идеальная, диалектика понятий, а не исторических сил?

В отрывке о «французском материализме XVIII века» («Святое семейство») достаточно хорошо и четко указывается генезис философии практики: она является «материализмом», достигшим благодаря работе самой спекулятивной философии своего завершения и совпадающим с

гуманизмом. Правда, от старого материализма в процессе этого завершения не остается ничего, кроме философского реализма.

Другой момент, над которым следовало бы поразмыслить, – не является ли концепция «духа» спекулятивной философии старым понятием «человеческой природы», переодетым по современной моде, свойственным как трансцендентной философии, так и вульгарному материализму, то есть не является ли концепция «духа» не чем иным, как спекулятивизацией старого «Святого духа». В этом случае можно утверждать, что внутренне идеализм теологичен.

Ряд понятий и философских позиций, которые следует рассмотреть, приступая к изучению философии: трансцендентность, теология, спекулятивная философия, спекулятивный историцизм. Не ввела ли «спекуляция» (в идеалистическом смысле) трансцендентность нового типа в философскую реформу, связанную с имманентными концепциями? Пожалуй, только философия практики является последовательно «имманентной» концепцией. Особое внимание следует уделить критическому пересмотру историцистских теорий спекулятивного характера. С этой точки зрения можно было бы написать новый «Анти-Дюринг», который мог бы называться «Анти-Кроче». В нем следовало бы сжато изложить полемику не только против спекулятивной философии, но также и против позитивизма, механицизма и ухудшенных форм философии практики.

«Объективность» познания. Для католиков «вся идеалистическая теория покоится на отрицании объективности любого нашего познания и на идеалистическом монизме „духа“ (равноценном, поскольку он является монизмом, позитивистскому монизму „материи“), согласно которому самая основа религии, бог, не существует объективно вне нас, а представляет собой создание нашего интеллекта. Поэтому идеализм, не в меньшей мере, чем материализм, в корне противоположен религии». (См. статью отца Марио Барбера в «Чивильта каттолика» от 1 июня 1929 года.)

Вопрос об «объективности» познания в философии практики можно разработать, исходя из фразы (в предисловии к «К критике политической экономии») о том, что люди осознают конфликт между материальными производительными силами в идеологических формах: в формах юридических, политических, религиозных, художественных, философских. Но ограничивается ли это осознание осознанием

конфликта между материальными производительными силами и производственными отношениями — в соответствии с буквой цитируемого текста — или же оно относится ко всякому сознательному познанию? Именно этот момент следует разработать, а разработать его можно лишь со всем философским учением о значении надстроек. Какой же смысл будет выражать в этом случае термин «монизм»? Конечно, не материалистический и не идеалистический, он будет обозначать тождество противоположностей в конкретном историческом акте, то есть человеческую деятельность (история — дух) в ее конкретности, неразрывно связанную с некой организованной (историзированной) «материей», с природой, преобразованной человеком. Философия действия (практики, развития), но не «чистого» действия, а именно действия «нечистого», реального, в самом грубом и мирском смысле слова.

Прагматизм и политика. По-моему, нельзя критиковать «прагматизм» (Джемса и др.), не учитывая исторической обстановки в англосаксонских странах, где он зародился и получил распространение. Если верно, что всякая философия есть политика, а каждый философ это в сущности политический деятель, то том более это можно сказать о прагматисте, который строит свою философию в самом прямом смысле «утилитарно». И если это немисливо (как движение) в католических странах, где религия и культурная жизнь разделены глубокой пропастью со времен Возрождения и Контрреформации, то зато это вполне мыслимо в англосаксонских странах, где религия тесно смыкается с повседневной культурной жизнью и при этом не является бюро-кратически централизованной и интеллектуально догматизированной. Как бы то ни было, прагматизм выходит за пределы религиозно-позитивной сферы, он стремится создать светскую мораль (не французского типа), стремится создать «народную философию» ступенью повыше обыденного сознания: прагматизм — это скорее [непосредственно] «идеологическая партия», чем философская система. Если взять принцип прагматиста так, как он изложен Джемсом: «Лучший метод обсудить различные положения какой-нибудь теории — это начать с установления практической разницы между тем случаем, когда из двух альтернатив оказалась бы истинной одна, и тем, когда истинной была бы другая» (Джемс У. Различные формы религиозного опыта. Исследование человеческой природы), — видно, сколь непосредственно связана философия прагматиста с ее



политической основой. «Индивидуальный» философ итальянского или немецкого типа связан с «практикой» опосредствованно (причем часто посредством цепи из многих звеньев), прагматист же хочет установить с ней прямую и непосредственную связь; на деле же получается так, что философ итальянского или немецкого типа более «практичен», чем прагматист, который исходит в своих суждениях из непосредственной действительности, часто вульгарной, в то время как первый имеет перед собой более высокую цель, выбирает самую высокую из мишеней и, следовательно, стремится повысить существующий культурный уровень (все сказанное, разумеется, верно лишь тогда, когда он действительно стремится к этому). Гегеля можно рассматривать как теоретического предвестника либеральных революций XIX века. Прагматисты же способствовали самое большее возникновению движения «Ротари-клуба» или оправданию всех консервативных и реакционных движений (причем оправданию их на деле, а не только в результате полемических преувеличений, как это было у Гегеля по отношению к прусскому государству).

Этика. Максима И. Канта: «Поступай так, чтобы твое поведение могло стать нормой для всех людей в подобных же условиях» — не так проста и очевидна, как это может показаться на первый взгляд. Что понимается под «подобными условиями»? Непосредственно условия, в которых действует человек, или же общие условия, сложные и органические, познание которых требует длительного и критически разработанного исследования? (По существу, это основа сократовой этики, в которой воля — моральная — опирается на интеллект, на знание, а дурные действия объясняются невежеством и т. д. и в которой стремление к критическому познанию лежит в основе более высокой морали или морали вообще.) Кантовскую максиму можно рассматривать как трюизм, ибо трудно найти человека, который действовал бы, не будучи убежден, что всякий в этих условиях будет действовать так же, как он. Кто идет на кражу из-за голода, считает, что всякий, кто испытывает голод, украдет; кто убивает неверную жену, считает, что все обманутые мужья должны убивать, и т. д. Только «безумцы» в клиническом смысле действуют, не думая о том, что они правы. Вопрос этот связан с другими: 1) каждый снисходителен к самому себе, потому что, когда человек действует не «конформистски», он знает весь механизм собственных ощущений и суждений, всю цепь причин и следствий,

которая привела его к действию, и в то же время по отношению к другим людям он ригорист, так как не знает их внутренней жизни; 2) всякий действует в соответствии с особенностями своей культуры, то есть в соответствии с культурой своей среды, а его среда—это «все люди», все те, кто мыслит так же, как он; максима же Канта предполагает одну единую культуру, одну единую религию, «всемирный» конформизм. В то же время мне кажется неточным возражение, согласно которому «подобных условий» не существует, так как в числе условий подразумевается и сам действующий, его индивидуальность и т. д.

Можно сказать, что максима Канта связана с эпохой, космополитическим просветительством и критической концепцией автора, то есть что она связана с философией интеллигенции как космополитического слоя. Поэтому сам действующий и есть носитель «подобных условий», иначе говоря, их создатель. Значит, он «должен» действовать в соответствии с тем «образцом», который он хотел бы видеть образцом для всех людей, в соответствии с тем типом цивилизации, ради прихода которой он трудится или для сохранения которой «сопротивляется» разлагающим ее силам и т. д.

Скептицизм. Возражение, которое может быть выдвинуто против скептицизма с позиций обыденного сознания, заключается в следующем: если скептик хочет быть последовательным, ему не остается ничего другого, как вести растительный образ жизни, не вмешиваясь ни в какие дела общественной жизни. Если скептик вступает в спор, это значит, что он верит в возможность убедить другого, то есть не является больше скептиком, а представляет определенное позитивное мнение, которое обычно бывает плохим и восторжествовать может, лишь убедив общество, что остальные мнения еще хуже, поскольку они бесполезны. Скептицизм связан с вульгарным материализмом и позитивизмом; интересен отрывок Роберто Ардиго, где говорится, что следует хвалить Бергсона за его волюнтаризм. Что это означает? Разве это не признание бессилия собственной философии объяснить мир, если приходится прибегать к противоположной философской системе для того, чтобы найти необходимый для практической жизни элемент? Эти мысли Ардиго (см. «Разные произведения», собранные и отредактированные Дж. Маркезини) нужно сопоставить с тезисами Маркса о Фейербахе; это сравнение показывает, как высоко поднялся Маркс над философской позицией вульгарного материализма.

Понятие «идеология». «Идеология» была одним из аспектов «сенсуализма», или, что то же, французского материализма XVIII века. Ее первоначальное значение было «наука об идеях», а так как анализ был единственным признанным и применяемым наукой методом, то она означала «анализ идей», то есть «исследование происхождения идей». Идеи раскладывали на их конечные «элементы», и эти последние могли быть не чем иным, как «ощущениями»: идеи происходят от ощущений. Но сенсуализм мог без особого труда соединяться с религией, с крайностями веры в «могущество духа» и «бессмертие его судьбы». Так произошло и с Мандзони, который даже после своего обращения в католическую веру (или возврата к католицизму), даже когда он писал «Священные гимны», оставался принципиальным при-верженцем сенсуализма до тех пор, пока не познакомился с философией Розмини.

Самым влиятельным литературным пропагандистом идеологии был Дестют де Траси (1754-1836) благодаря доходчивости и популярности языка его работ; другим — доктор Кабанис с его «Соотношением физического и нравственного» (Кондильяк, Гельвеции и др. были философами в более узком смысле). Следует отметить и связь идеологии с католицизмом: Мандзони, Кабанис, Бурже, Тэн (Тэн является родоначальником по отношению к Моррасу и другим авторам католического направления), с «психологическим романом» (Стендаль был учеником де Траси и т. д.). Главным произведением Дестюта де Траси является его книга «Элементы идеологии», которая в более полном виде вышла в итальянском переводе (во французском тексте отсутствует целый раздел — вероятно, раздел о любви; Стендаль ознакомился с этим разделом по итальянскому переводу книги и соответственно использовал его).

То, как содержание понятия Идеологии изменилось и вместо «науки об идеях», «анализа происхождения идей» под ним стали подразумевать определенную «систему идей», следует изучить исторически, ибо логически этот процесс легко понять и объяснить.

Можно утверждать, что Фрейд был последним из Идеологов и что «идеологом» был также Де Ман, отсюда «восторг» Кроче и крочеанцев по отношению к Де Ману мог бы показаться более чем странным, если бы у этого восторга не было «практического» оправдания.

Следует проследить, как автор «Популярного очерка» за-стрял в Идеологии, в то время как философия практики отчетливо преодолевает

Идеологию и исторически противостоит именно Идеологии. Само значение, которое термин «идеология» приобрел в философии практики, подразумевает мысль об уменьшении ценности идеологии. Оно исключает самую мысль, что основоположники философии практики могли искать происхождение идей в ощущениях и, следовательно, в конечном счете, в физиологии: в соответствии с философией практики эта самая «идеология» должна рассматриваться исторически, как надстройка.

Один из элементов ошибки, совершающейся при анализе значения идеологий, объясняется, по-моему, тем фактом (факт этот, впрочем, не случаен), что идеологией называют как необходимую надстройку определенного базиса, так и произвольные измышления определенных индивидов. Худший смысл слова получил расширительное толкование, и это изменило и извратило теоретический анализ понятия идеологии. Процесс формирования этого заблуждения можно легко восстановить: 1) устанавливается отличие идеологии от базиса и делается утверждение, что не идеологии изменяют базис, а наоборот; 2) делается утверждение, что определенное политическое решение (предполагающее возможность изменить базис) является «идеологическим», иначе говоря, недостаточным для изменения базиса; делается утверждение, что это решение бесполезно, глупо и т. д.; 3) совершается переход к утверждению, что всякая идеология есть лишь «чистая» видимость, бесполезная, глупая и т. д.

Необходимо, следовательно, различать исторически органичные идеологии, то есть необходимые определенному базису, и идеологии произвольные, рационалистические, «надуманные». В той мере, в какой идеологии исторически необходимы, они имеют действительность, «психологическую» действительность, они «организуют» людские массы, служат той почвой, на которой люди движутся, осознают свои собственные позиции, борются и т. д. В той мере, в какой они «произвольны», они только и создают, что индивидуальные «движения», полемику и т. д. (но даже и эти идеологии не являются совершенно бесполезными, потому что как бы представляют то заблуждение, которое, будучи противопоставлено истине, утверждает ее).

Следует вспомнить частые утверждения Маркса о «прочности народных верований» как необходимом элементе определенной ситуации. Он говорит примерно следующее: «когда этот образ мыслей приобретет

прочность народных верований» и т. д.. (Нужно брать и анализировать эти утверждения в том контексте, в котором они были высказаны.) Еще одно утверждение Маркса о том, что народные убеждения часто обладают энергией материальных сил, или что-то вроде этого, очень знаменательно. Думаю, что анализ этих утверждений приведет к укреплению концепции «исторического блока», где материальные силы образуют как раз содержание, а идеологии — форму, причем разграничение формы и содержания имеет лишь дидактическое значение, потому что материальные силы исторически оказались бы непостижимы вне формы, а идеологии без материальных сил представляли бы плод индивидуальной фантазии.

## НАУКА И «НАУЧНЫЕ» ИДЕОЛОГИИ

Утверждение Эддингтона: «Если мы из человеческого тела устраним все лишние материи пустоты и соединим его протоны и электроны в единую массу, человек (человеческое тело) станет частичкой, едва видимой под микроскопом» (см. «Природа физического мира», французское издание, с. 20) — поразило и разбудило фантазию Дж. А. Борджезе (см. его книжку). Но что конкретно означает утверждение Эддингтона? Если немного поразмыслить, собственно, ничего, кроме его буквального смысла. Если даже описанный выше процесс был бы осуществлен (кем?) и охватил весь мир, соотношения не нарушились бы, вещи остались бы теми же. Они изменятся только тогда, когда кто-нибудь из людей испытает, допустим, ту трансформацию, которая осуществлена в некоторых главах «Путешествий Гулливера» с лили-путами, великанами и Борджезе-Гулливером в качестве сопровождающего.

На самом деле речь идет об игре слов, о попытке романизировать науку, но не о новой научной или философской мысли, а также о манере ставить вопросы, чтобы заставить фантазировать пустые головы. Разве материя, наблюдаемая под микроскопом, уже не является реально объективной материей, но создается человеческим духом, который не существует ни объективно, ни эмпирически? По этому поводу можно было бы вспомнить еврейскую новеллу об одной девушке, которой нанесли ранку маленькую-маленькую, так... меньше царапины. То, что в физике Эддингтона и многих других современных научных трудах поражает неискушенного читателя, связано с тем обстоятельством, что слова, служащие для описания одних фактов, произвольно употребляются

для описания фактов совсем других. Тело остается «плотным» в традиционном смысле, даже если «новая» физика доказывает, что оно состоит из 1/1 000000 частей материи и 999 999 частей пустоты. В традиционном же смысле тело является «пористым», а не становится таковым по представлениям «новой» физики, даже если так утверждает Эддингтон. Положение человека остается прежним, ни одно из фундаментальных представлений о жизни не претерпевает ни малейшего ущерба и тем более не перечеркивается. Высказывания всяких Борджезе нужны лишь затем, чтобы субъективистские концепции реальности стали еще более комичными, поскольку они позволяют подобную игру слов.

Профессор Марио Камис («Нуова антолоджа» от 1 ноября 1931 года, рубрика «Медицинские и биологические науки») пишет: «Говоря о непревзойденной тонкости этих методов исследования, стоит вспомнить слова одного из участников Оксфордского философского конгресса, который, как утверждает Борджезе, трактуя проблемы бесконечно малых частиц, приковывающих сейчас всеобщее внимание, сказал, что их „нельзя рассматривать вне связи с наблюдающим их субъектом“. Эти слова ведут к глубоким размышлениям и позволяют с новых позиций рассматривать важные проблемы субъективного существования мира, а также значение чувственной информации, содержащейся в научной мысли». По-видимому, это и есть один из немногих пока примеров проникновения в итальянскую научную мысль акробатического метода мышления некоторых, особенно английских, ученых, относящихся к «новой» физике. Профессор Камис прежде всего должен был бы подумать, что если фраза Борджезе, приведенная выше, наводит на размышления, то первым размышлением должно быть такое: наука больше не может существовать в том виде, в каком она существовала до сего времени, но должна стать чем-то вроде серии актов веры в утверждения отдельных экспериментаторов, поскольку наблюдаемые явления не существуют независимо от их сознания. Разве весь ход научного прогресса не продемонстрировал до сих пор, что новый опыт и новые наблюдения поправляют и дополняют предыдущий опыт и наблюдения? Как это могло бы происходить, если бы данный эксперимент не мог быть повторен и если, при смене наблюдателя, он не мог бы быть проверен, дополнен, давая толчок новым и самостоятельным открытиям? Поверхностность замечаний Камиса следует из контекста всей статьи, откуда приводится цитата, поскольку в ней Камис фактически объясняет, каким образом фраза, пробудившая фантазию Борджезе, может быть



понята в чисто эмпирическом, а отнюдь не философском смысле. Статья Камиса является критическим разбором труда Гесты Экехорна «О закономерностях функционирования почек» (Стокгольм, 1931 г.). В ней говорится об опытах над частицами настолько малыми, что описать их (в относительном смысле тоже) словами, с успехом употребляемыми для описания других частиц, невозможно, вследствие чего экспериментатор не в состоянии отказаться от собственного отношения к ним и стать объективным: каждый из экспериментаторов должен добиться собственного восприятия, собственными методами исследуя весь процесс. Представим следующее: не существует микроскопов, но некоторые люди обладают естественной силой зрения, равной глазу, вооруженному микроскопом. В таком случае очевидно, что опыты, проведенные экспериментатором с подобным исключительным зрением, не могут быть отделены от его физических и психических личных возможностей и не могут быть «повторены». Только изобретение микроскопа уравнивает физические возможности наблюдателей и позволит всем ученым повторять эксперименты и развивать науку коллективно. Однако подобное предположение позволяет определить и выделить лишь один ряд трудностей, поскольку научный опыт не основывается на одних зрительных возможностях. Цитируем Камиса: Экехорн колет почечный канал лягушки иглой, «изготовление которой является настолько тонкой работой и так связано с непостижимой и неповторимой интуицией экспериментатора, что сам Экехорн, рассказывая, как он делал косой разрез стеклянного капилляра, не может дать точного словесного описания и должен довольствоваться весьма туманными указаниями». Было бы ошибкой думать, что подобные явления существуют только в научном эксперименте. В жизни на каждом пред-приятии для особо тонких промышленных операций существуют отдельные специалисты, талант которых основывается исключительно на крайней чувствительности зрения, осязания и быстроте реакции. В книгах Форда можно найти следующие примеры: в борьбе с трением, чтобы получить поверхности, лишенные зернистости и шероховатости (что позволяет добиться значительной экономии материала), были достигнуты прекрасные результаты с помощью электрических машин, обеспечивающих отличное сцепление материала, чего не мог бы добиться ни один человек. Стоит вспомнить приводимый Фордом пример скандинавского рабочего, способного придать стали такую гладкость

поверхности, что для разделения двух пластин, приложенных одна к другой, требовался вес в несколько центнеров.

Умозаключения Камиса не имеют никакой связи с фантазиями Борджезе и с источниками, их питающими. Если бы мы признали верным тот факт, что явления микромира не могут существовать вне зависимости от наблюдающего их субъекта, они оказались бы вовсе не «наблюдаемыми», но «создаваемыми» и стали бы делом чисто фантастического вымысла субъекта. Под вопросом оказалась бы даже способность одного и того же субъекта «два раза» создавать (наблюдать) один и тот же факт. В таком случае речь пошла бы уже не о солипсизме, но о мирозидании или колдовстве. Не явления (несуществующие), а фантастические вымыслы стали бы объектом науки, подобно произведениям искусства. Толпы ученых, не имеющих магических способностей, приступили бы к научному изучению чудотворного дара небольшой группы великих ученых. Если же, несмотря на все практические трудности, вытекающие из разных индивидуальных способностей, явление повторяется и может быть наблюдаемо объективным образом различными учеными, не связанными друг с другом, то что же такое утверждение, приведенное Борджезе, если не метафора, указывающая на трудности, вытекающие из объективного описания и изображения наблюдаемых явлений? Нам не кажется сложным объяснить подобных затруднений: 1) литературной неподготовленностью ученых, до сих пор дидактически приученных к тому, чтобы описывать и изображать только явления макромира; 2) бедностью нашего языка, сформированного на основе процессов макромира; 3) сравнительно малой развитостью занимающихся микромиром наук, которые требуют дальнейшего развития методов и критериев, чтобы стать понятными многим путем литературного сообщения (а не только путем непосредственных опытов, доступных немногим); 4) необходимостью помнить, что многие опыты на микроуровне не являются прямыми, но представляют собой цепочку, в которой результат «виден» на других результатах, а не на самом действии (опыты Резерфорда).

Мы столкнулись, в любом случае, с переходным и начальным периодом новой научной эпохи, которая, соединившись с интеллектуальным и моральным кризисом, привела к новой форме «софистики», вызывающей в памяти классические софизмы об Ахиллесе и черепахе, о куче и зерне, о стреле, выпущенной из лука, которая не

может не покоиться и т. д. Софизмы, представляющие собой определенный период в развитии философии и логики и послужившие для оттачивания орудий мышления.

Попробуем сгруппировать основные определения, касающиеся науки (ограничимся естественными науками). «Изучение явлений и их закономерностей, сходства (правильности), сосуществования (координации), последовательности (причинности)». Другие течения, исходящие из представлений о наиболее удобном порядке, устанавливаемом наукой среди явлений, с тем чтобы лучше охватить их мыслью и использовать в практике, характеризуют науку как «наиболее экономное описание действительности». Важнейшая проблема, которая требует своего решения в рамках концепции науки, следующая: может ли наука «подтвердить», и каким образом, объективное существование так называемой внешней действительности? Для обыденного сознания подобной проблемы не существует; но откуда взялась уверенность обыденного сознания? В основном — из религии (по крайней мере на Западе — из христианства); но религия представляет собой идеологию, наиболее устойчивую и распространенную идеологию, а отнюдь не является проверкой или доказательством. Возможно, было бы ошибкой требовать от науки проверки объективности действительности, так как эта объективность является мировоззрением, философией, и не может быть научным фактом. Что может дать наука в этом направлении? Наука отбирает ощущения, первичные элементы познания: некоторые, ощущения она относит к временным, кажущимся, обманчивым, поскольку они зависят от специфических индивидуальных условий, а другие — к длительным, постоянным, стоящим над специфическими индивидуальными условиями. Научная работа имеет два основных аспекта: один из них связан с постоянным совершенствованием способов познания, с развитием и усилением органов чувств, с выработкой новых и более совершенных принципов дедукции и индукции, то есть оттачивает сами орудия опыта и контроля за ним; второй аспект связан с использованием этого орудийного комплекса (материальных и умственных средств) для выделения в наших ощущениях того, что необходимо в отличие от произвольного, индивидуального, преходящего. Таким образом, устанавливается именно то, что является общим для всех людей, то, что они могут подвергнуть проверке, независимо друг от друга, одинаковым способом, лишь бы были соблюдены технически равные

условия восприятия. Собственно «объективное» означает только следующее: объективным бытием, объективной действительностью считается та, которая удостоверяется всеми людьми вне зависимости от различных особых либо групповых точек зрения. Однако в конечном счете и это утверждение является особым мировоззрением, то есть идеологией. Тем не менее данное мировоззрение, взятое во всей целостности и с учетом его направленности, может быть принято философией практики, а позиция обыденного сознания должна быть отброшена, хотя она фактически приводит к тем же выводам. Обыденное сознание утверждает объективность действительности, поскольку действительность, мир был создан богом независимо от человека, до человека; отсюда оно является выражением мифологического представления о мире; с другой стороны, обыденное сознание в описании подобной объективной реальности совершает грубые ошибки, в значительной мере оно остается на уровне птолемеевой астрономии, не умеет устанавливать причинно-следственные связи и т. д. и часто объявляет «объективной» некоторую анахроническую «субъективность», поскольку не в состоянии представить существование субъективной концепции мира и того, что таковая может либо должна означать. Ну а все то, что утверждает наука, является ли «объективно» истинным? Является ли окончательным? Если бы научные истины были окончательными, наука прекратила бы свое существование как таковая — как исследование, как новые эксперименты, и вся научная деятельность свелась бы к популяризации уже открытого. Однако, к счастью для науки, это не так. Но если и научные истины не являются окончательными и вечными, то и наука как таковая представляет собой категорию историческую, находящуюся в постоянном развитии. Только наука ни в какой форме не допускает существования метафизического «непознаваемого», но сводит то, что человек не знает, к эмпирически «непознанному», которое не исключает познаваемости, конечно, при условии прогресса материальных средств и развития исторической способности мышления ученых.

Отсюда науку интересует не столько объективность реальности, сколько человек, вырабатывающий собственные методы исследования, постоянно совершенствующий свои материальные орудия, усиливающие его органы чувств, и логические орудия (включая математику), служащие для отбора и контроля, а это все — культура, мировоззрение, отношение между человеком и действительностью, опосредованное техникой. И в

науке искать действительность вне людей, понимая это в религиозном или метафизическом смысле, является не чем иным, как парадоксом. Что значила бы реальность мира без человека? Вся наука связана с потребностями, с жизнью, с деятельностью человека. Какой предстала бы «объективность» без деятельности человека, творца всех ценностей, научных в том числе? Хаосом, то есть пустотой, вакуумом, если только здесь можно употреблять слова, поскольку раз нет человека, то нет ни языка, ни мысли. В философии практики бытие не может быть оторвано от мышления, человек от природы, деятельность от материи, субъект от объекта, и если мы их разъединим, то впадем в какую-нибудь из форм религии или в бессмысленную абстракцию.

Положить науку в основу жизни, превратить науку в мировоззрение по преимуществу, освобождающее от всяких идеологических иллюзий, ставящее человека перед действительностью как таковой, означало бы вернуться к представлению, что философия практики нуждается в философских опорах, находящихся вне ее. На самом деле науку тоже следует отнести к надстройке, к идеологии. Тем не менее можно сказать, что в учении о надстройке наука занимает привилегированное место, поскольку ее обратное воздействие на базис имеет особый характер, становясь все более широким и непрерывным, в особенности после XVIII века, когда наука заняла принадлежащее ей место в ряду общих ценностей. Тот факт, что наука принадлежит надстройке, подтверждается тем, что она переживала целые периоды затмений, будучи задавлена господствующей идеологией, то есть религией, утверждавшей, что наука является частью ее самой: именно поэтому наука и техника арабов казались христианам чистой магией. Кроме того, наука, несмотря на все усилия ученых, никогда не будет набором чисто объективных сведений: она всегда имеет оболочку из какой-либо идеологии и конкретно представляет собой синтез объективных фактов и гипотез или систему гипотез, которые надстраиваются над чисто объективными фактами. Однако верно и то, что в таком случае относительно легко отличить объективные сведения от суммы гипотез, используя процесс абстрагирования, составляющий часть научной методологии, с помощью которой одно усваивается, а другое отсеивается. Вот почему одна социальная группа может перенимать научные знания от другой без принятия ее идеологии (например, идеологии плоской эволюции), так что замечания по этому поводу Миссироли (и Сореля) отпадают.

Следует отметить, что наряду с самой поверхностной увлеченностью науками реально существует величайшее невежество в отношении научных методов и фактов – вещей трудных и становящихся все более трудными в связи с прогрессирующей специализацией новых областей исследования. Научные суеверия сопровождаются столь смехотворными иллюзиями и столь инфантильными представлениями, что по сравнению с ними облагораживаются даже религиозные суеверия. Научный прогресс вы-звал к жизни новую веру и ожидание нового мессии, который установит на земле царство всеобщего счастья; силы природы без всякого участия человеческого старания, а только через посредство все более совершенных машин дадут обществу в изобилии все необходимое для удовлетворения его потребностей и жизни в свое удовольствие. С подобной увлеченностью науками, опасность которой очевидна (абстрактная суеверная вера в чудотворную силу человека парадоксальным образом ведет к выхолащиванию этой силы и к утрате вкуса к конкретному и нужному труду; люди предаются фантазиям, как будто накурились какого-то нового опиума), необходимо бороться различными методами, среди которых важнейшим должно стать лучшее изучение основ научных знаний, популяризация науки вдумчивыми и серьезными исследователями, а не журналистами-всезнайками и нахальными самоучками. Действительно, поскольку люди слишком много ждут от науки, они относятся к ней как к высшей магической силе и поэтому не в состоянии оценить реалистически то конкретное, что наука нам дает.

## **ЛОГИЧЕСКИЕ ОРУДИЯ МЫШЛЕНИЯ**

[Методология Марио Гови.] См. Марио Гови, Основы методологии. Логика и эпистемология. Турин, 1929, 579 с. Гови – позитивист и в своей книге делает попытку обновить старый классический позитивизм, создавая неопозитивизм. Вообще для Гови понятие «методология» имеет весьма узкое значение «малой логики»: он пытается создать новую формальную логику, свободную от всякого содержания даже там, где речь идет о различных науках (классифицированных по канонам общепринятой методологии, но всегда по внешним признакам), которые представлены согласно особой абстрактной логике (специальной, но абстрактной), названной Гови эпистемологией. Гови делит методологию на две части: общую методологию, или собственно логику, и специальную



методологию, или эпистемологию. Эпистемология имеет в качестве своей главной и первоочередной задачи точное постижение специальной познавательной цели, на которую направлено каждое отдельно взятое исследование, чтобы затем определить средства и пути ее достижения. Различные цели исследовательской деятельности человека Гови сводит к трем основным; эти три цели охватывают все, что доступно человеческому познанию, и их невозможно свести к одной, поскольку они принципиально различны. Две из них представляют собой конечные цели познания: теоретическое знание, или знание действительности, практическое знание, или знание того, что должно и чего не должно делать; третья состоит в знании способов достижения двух предыдущих. В соответствии с этим эпистемология делится на три части: теоретическая наука, или наука о действительности, практическая наука и наука прикладная. Из этого выводится целая аналитическая классификация наук. В системе Гови большое значение имеет понятие правильного (входящее в состав общей методологии или науки о суждениях): каждое суждение, взятое само по себе, может быть истинным или ложным; взятое субъективно, то есть как продукт мыслительной деятельности того, кто мыслит, оно может быть правильным или неправильным. Суждение предстает перед нами как истинное либо ложное только тогда, когда оно признано правильным или неправильным. Правильными могут быть признаны те суждения, которые одинаковы у всех людей (которые их имеют или могут иметь) и у всех формируются одинаково: следовательно, правильными являются элементарные понятия, которые появились естественным путем, без которых невозможен процесс мышления, научные понятия, сформировавшиеся с помощью методологии, элементарные суждения и суждения, образованные методологическим путем от других правильных суждений.

Приведенные положения взяты из статьи «Методология или агностицизм» в «Чивильта каттолика» от 15 ноября 1930 года. Похоже, что труд Гови интересен собранным в нем историческим материалом по поводу общей и специальной логики, проблем познания и теорий происхождения идей, классификации наук и различных разделов человеческого знания, концепций и разделов теоретической и практической науки и т. д. Свою философию Гови называет «интегрально-эмпирической», отличая ее от религиозных и рационалистических концепций, где главенствует кантианство; автор

проводит также различие, но во вторую очередь, между нею и «частно-эмпирической» концепцией, коей является позитивизм. Он отмежевывается от позитивизма, отвергая некоторые его крайности, а именно отрицание не только религиозной или рационалистической метафизики, но даже возможности и оправданности всякой метафизики; Гови, напротив, допускает существование метафизики, но имеющей чисто эмпирическую основу (!) и построенной частично на базе реально существующих конкретных наук. (Ср., что из теории Гови заимствовано у английских неореалистов, в особенности у Бертрана Рассела.)

Диалектика как часть формальной логики и риторики. Что касается того, как понимают диалектику неотомисты, см. книжку «Диалектика» отцов Либераторе и Кореи из «Общества Иисуса». Отец Либераторе был одним из самых знаменитых иезуитов-полемистов и редактором «Чивильта каттолика».

Можно также обратиться к двум томам «Диалектики» католика Б. Лабанки. Впрочем, в параграфе о диалектике и логике в своих «Основных вопросах» Плеханов рассматривает диалектику как раздел формальной логики, как логику движения в отличие от логики покоя. Связь между диалектикой и риторикой сохранилась и сегодня в обыденном языке — в высшем смысле, когда речь идет об ораторских приемах, в которых умозаключение либо связь между причиной и следствием имеют особенно убедительный характер, в низшем смысле, когда применяются фокуснические приемы, дурачащие простаков.

Чисто прикладная ценность формальной логики и методологии. Формальная логика и абстрактная методология сближаются с «филологией». Филология, так же как и эрудиция, имеет прикладной характер. Аналогичная роль принадлежит математическим наукам. Выделяя прикладную роль формальной логики, мы приходим к выводу, что она имеет свой смысл и свое содержание (которое заключено в ее функциях) так же, как имеют свою ценность и свое содержание рабочие орудия и инструменты. То, что напильник может употребляться равным образом для обработки железа, меди, дерева, различных металлических сплавов и т. д., не означает, что он не имеет своего «содержания», является чисто формальным и т. д. Точно так же и формальная логика имеет свое развитие, свою историю и т. д., ее можно преподавать, совершенствовать и т. д.

Техника мышления. В связи с этой проблемой следует обратиться к содержащемуся в предисловии к «Анти-Дюрингу» (изд. 3-е, Штутгарт, 1894, с. XIX) положению о том, что «искусство оперировать понятиями не есть нечто врожденное и не дается вместе с обыденным, повседневным сознанием, а требует действительного мышления, которое тоже имеет за собой долгую эмпирическую историю, столь же длительную, как и история эмпирического исследования природы» (цитируется в книге Кроче «Исторический материализм и марксистская политэкономия», 1921, 4-е изд., с. 31). Эта идея повторяется в нескольких местах. Следует посмотреть текст самого Энгельса, чтобы поставить данный отрывок в общую связь с ним. Кроче, цитируя вышеприведенное высказывание, отмечает мимоходом, что это не какая-то «редкостная» идея, она вошла в обыденное сознание еще до Энгельса. Но дело ведь не в том, насколько оригинальна или редкостна эта идея в данном случае и в трактовке данного вопроса, а в том, каково ее значение и какое место она должна занять в системе философии практики, в том, чтобы выяснить, получила ли она подобающее «практическое и культурное» признание. К этой идее следует обратиться, чтобы уяснить, что имеет в виду Энгельс, когда пишет, что после нововведений, принесенных философией практики, от старой философии осталась, в частности, формальная логика. Кроче приводит данное высказывание в своем сочинении о Гегеле, сопроводив его восклицательным знаком. Удивление Кроче по поводу той «реабилитации» формальной логики, которая, по-видимому, заключена в этом высказывании Энгельса, следует поставить в связь, например, с его учением о технике искусства и с целым рядом других его суждений, в которых получают свое итоговое выражение присущий в действительности его взглядам «антиисторицизм» и абстрактность методологии («различия», которые Кроче в качестве «методологического» принципа ввел в «диалектическую» традицию и гордится этим, из научного принципа превращаются — вследствие их формального применения — в причину «абстрактности» и антиисторицизма). Однако аналогия между техникой искусства и техникой мышления является поверхностной и ложной, по крайней мере в определенном смысле. Может существовать художник, который «сознательно» или «рефлексивно» не хочет ничего знать о разработанных до него технических приемах (свои технические приемы он попросту заимствует из обиходных представлений); но ничего подобного не может быть в науке, где имеет и должен иметь место прогресс, где прогресс познания

тесно связан с прогрессом инструментов, технических средств, методологии, более того, обусловлен им, собственно, так же, как в экспериментальных науках в узком смысле слова.

Следует даже поставить вопрос, не является ли современный идеализм, и в частности крочеанство, которое сводит философию к методологии истории, в сущности «техникой»; не является ли и само понятие «умозрение» в сущности «техническим» поиском, разумеется, в смысле более высоком, менее поверхностном и материальном, чем поиск, приведший к созданию школьной формальной логики. К такой точке зрения как будто близок Адольфо Омодео, когда пишет («Критика» от 20 июля 1932 года, с. 295): (Луази), «который по опыту знает, что такое теологические системы, относится настороженно к философским системам. Он боится, что формула системы убьет всякий интерес к конкретной истории, что умозаключение, полученное путем более или менее диалектических рассуждений, не наполнится тем человеческим содержанием, какое дает действительно пережитый процесс духовного формирования. И в самом деле, во всей после-кантовской философии наряду с приближением к панисторическому видению активно проявляется метаисторическая тенденция, которая сама по себе есть попытка создать метафизическое понятие духа. Луази замечает ту потребность, которая в Италии вызвала попытку свести философию лишь к абстрактной методологии истории, направленную против метафизического чванства, презирающего „грубую материальность истории“. Свою мысль он довольно хорошо поясняет, разбирая вопрос о морали. Он отбрасывает философские формулы, поскольку они являются отвлеченными суждениями о морали и не принимают во внимание проблему жизни и морального действия, формирования личности и сознания, то есть то, что мы обычно называем историчностью духа, которая вытекает не из положений абстрактной философии. Однако это требование, может быть, заходит слишком далеко — оно доводится до непризнания роли философии как средства подвергнуть наши идеи методологическому контролю».

В высказывании Энгельса следует видеть именно это, хотя и не строго сформулированное, методологическое требование; оно тем более важно, чем больше в нем подразумевается обращение не к интеллигентам и так называемым образованным классам, а к необразованным народным

массам, которым еще нужно усвоить формальную логику, самую элементарную грамматику мышления и языка. Может возникнуть вопрос о том, какое место такая техника должна занять в рамках философской науки, то есть является ли она частью науки как таковой, уже разработанной, или же частью введения в науку, частью самого процесса выработки научных знаний. (Так, никто не может отрицать значение в химических реакциях веществ-катализаторов на том основании, что от них не остается следа в конечном результате.) В отношении диалектики возникает та же самая проблема: она представляет собой новый способ мышления, новую философию, но в силу этого представляет собой также и новую технику. Не являются ли также вопросами техническими принцип различия, утверждаемый Кроче, и вся его полемика с актуализмом Джентиле? Можно ли оторвать технические аспекты от самой философии? Их можно, однако, выделить, если иметь в виду практические цели обучения. В самом деле, следует обратить внимание на то, какое значение имеет техника мышления в построении учебных программ. Нельзя также считать технику мышления чем-то подобным старой риторике. Последняя не создавала художников, не формировала вкуса, не вырабатывала критериев оценки прекрасного: она была полезна лишь для создания некоторого культурного «конформизма» и разговорного языка образованных людей. Техника же мышления, если она будет разработана как таковая, конечно, не создаст сама по себе великих философов, но позволит выработать критерии оценки и контроля и выправить те искривления мысли, которые типичны для обыденного сознания.

Было бы интересно провести сравнительный анализ техники обыденного сознания, философии простого человека и техники рационального и последовательного мышления. Также в связи с этим справедливо замечание Маколея о логических слабостях той культуры, которая сформировалась под воздействием ораторского красноречия и декламации.

Всю эту проблематику нужно обстоятельно изучить, собрав о ней весь возможный материал. С этой проблемой следует связать поставленный прагматистами вопрос о языке как причине ошибок: см. Преццолини, Парето и др. Необходимо глубже исследовать вопрос об изучении техники мышления как пропедевтики, как процесса выработки

знаний, но здесь нужно проявлять осторожность, поскольку образ технического «орудия» может ввести в заблуждение. Между «техникой» и «мышлением в действии» существует более тесное единство, чем в экспериментальных науках между «материальными орудиями» и наукой в собственном смысле этого слова. Вероятно, можно представить себе астронома, не умеющего пользоваться астрономическими приборами (он может, скажем, получать материал исследования от других лиц для математического анализа), поскольку отношения между «астрономией» и «астрономическими приборами» являются чисто внешними и механическими, но и в астрономии тоже есть своя техника мышления, а не только техника материальных орудий. Поэт может не уметь ни читать, ни писать; в определенном смысле также и мыслитель может прибегнуть к чьей-либо помощи, если речь идет о том, чтобы прочесть или записать все то, что его интересует или что он уже обдумал сам. Ибо чтение и письмо имеют отношение к памяти, они помогают памяти. Технику мышления нельзя сравнивать с данными операциями; поэтому вряд ли можно сказать, что этой технике следует обучать так же, как следует учить читать и писать, то есть не касаясь при этом философии, так же как чтение и письмо не касается поэта.

«Интеллектуальные и моральные орудия, которыми располагает человек, всегда одни и те же (?): наблюдение, эксперимент, рассуждение по методу индукции и дедукции, ловкость рук (?) и изобретательность. В зависимости от того, каким образом применяются эти средства, человеческая деятельность приобретает эмпирическое или научное направление — с той разницей, что во втором случае затрачивается гораздо меньше времени и достигается гораздо больший результат» (Марио Камис. Аэронавтика и биологические науки, «Нуова антолоджа» от 16 марта 1928 года).

Примеры примитивного рассуждения, которое, по общепринятому мнению, характерно для подавляющего большинства людей (они не следят за собой и, следовательно, не замечают, в какой мере их чувства и непосредственные интересы влияют на логический процесс). Рассуждение Бэббита о профсоюзных организациях (в романе Синклера Льюиса): «Хороший профсоюз — ценная организация, потому что он не допускает радикальных объединений, которые хотят уничтожить собственность. Однако никого не надо насильно втягивать в профсоюз. Всех рабочих-



агитаторов, которые пытаются силой заставить рабочих вступать в союзы, надо перевешать. Вообще-то, строго между нами, никаких союзов разрешать не нужно, и для всех деловых людей лучший способ бороться с профсоюзами — это вступить в ассоциацию промышленников и быть членом Торговой палаты. В единении — сила. Значит, каждого эгоиста, который не желает, этакая свинья, стать членом Торговой палаты, надо заставить силой!»

Рассуждение дона Ферранте безупречно в формальном отношении, но из-за неверных фактических посылок и самомнения рассуждающего приобретает комический смысл.

Метод рассуждения Ивана Ильича в повести Толстого «Смерть Ивана Ильича» («Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен... но он был не Кай...» и т. д.).

Философский и научный эсперанто. Из непонимания историчности языков, а отсюда и философий, идеологий и научных взглядов следует тенденция, свойственная всем формам мышления (идеалистически-историцистским в том числе), к построению самих себя как некоего эсперанто или волапюка философии и науки. Здесь, можно сказать, сохранилось (в самых разных, более или менее ослабленных формах) духовное состояние первобытных народов по отношению к другим народам, с которыми они вступали в контакт. Каждый первобытный народ называл (или называет) себя словом, означающим «человек», а других — словами, означающими «немые» или «бормочущие» (варвары), поскольку они не знают «языка людей» (с этим связан великолепный парадокс: «каннибал», или «пожиратель людей», первоначально — этимологически — означал «превосходный человек» или «настоящий человек»). Для «эсперантистов» от философии и науки все то, что не выражено на их языке, становится бредом, предрассудком, суеверием и т. д.; они (аналогично процессу, который проявляется в мышлении сектантов) переводят в ранг моральной оценки или психиатрического диагноза то, что должно быть чисто историческим суждением. Много признаков подобной тенденции можно найти в «Популярном очерке». Философский эсперантизм произрастает особенно из позитивистских и натуралистических концепций; «социология», может быть, наиглавнейший продукт подобного образа мысли. Таковыми являются и тенденции к абстрактной «классификации», методологизму и формальной

логике. Логика и общая методология понимаются как существующие в себе и для себя, как математические формулы, отвлекающиеся от конкретной мысли и от частных конкретных наук (подобно тому, как предполагается, что язык существует в пределах словаря и грамматики, техника – вне труда и конкретной деятельности и т. д.). С другой стороны, не следует думать, что «антиэсперантистская» форма мысли ведет к скептицизму, агностицизму либо к эклектизму. Несомненно, что любая форма мысли должна считать себя «правильной» и «истинной» и опровергать другие формы мысли, но все это надо делать «критически». Поэтому вопрос заключается в доле «критицизма» и «историцизма», содержащихся в каждой форме мысли. Философия практики, сводя «отвлеченность» к ее разумным пределам (отрицая, что отвлеченность, как ее понимают также историцисты идеализма, является основной характерной чертой философии), выступает исторической методологией, наиболее близкой к действительности и истине.

## **ВЗАИМОПЕРЕВОДИМОСТЬ НАУЧНЫХ И ФИЛОСОФСКИХ ЯЗЫКОВ**

В 1921 году по поводу организационных вопросов Виллини писал или говорил (примерно) так: мы не сумели «перевести» наш язык на европейские языки.

Необходимо решить следующий вопрос: является ли взаимопереводимость различных философских и научных языков «критическим» элементом, присущим всякому мировоззрению, или же она присуща (органически) только философии практики и лишь частично может быть усвоена другими философиями? Взаимопереводимость предполагает, что определенная фаза развития цивилизации выражается через такие культуры, которые «в основе» идентичны, хотя их языки исторически различны, поскольку обусловлены особыми традициями каждой национальной культуры и каждой философской системы, преобладанием какого-то определенного вида интеллектуальной или практической деятельности и т. п. Таким образом, следует выяснить, возможна ли взаимопереводимость в том случае, когда речь идет о явлениях, выражающих разные фазы развития цивилизации, поскольку эти фазы развиваются одна из другой и тем самым дополняют друг друга, или может ли данное явление быть выражено в понятиях, свойственных более ранней фазе той же самой цивилизации – более ранней фазе, язык

которой, однако, более понятен, нежели данный язык, и т. п. Очевидно, можно сказать, что лишь философия практики дает органичный и глубокий «перевод», тогда как в других концепциях он зачастую является простым жонглированием бессодержательными «схемами».

Джованни Вайлати и взаимопереводаемость научных языков. В «Святом семействе» есть место, где говорится, что французский политический язык Прудона соответствует языку немецкой классической философии и может быть переведен на этот язык. Данное утверждение очень важно для понимания некоторых аспектов философии практики, для разрешения многих кажущихся противоречий исторического развития и для ответа на некоторые поверхностные возражения против этой исторической теории (оно может оказаться полезным также и для опровержения некоторых механистических абстрактных схем).

Следует выяснить, близки ли или равнозначны этому критическому принципу некоторые утверждения аналогичного характера. В сентябрьско-октябрьском номере журнала «Нуови студи ди диритто, экономиа э политика» за 1930 год Луиджи Эйнауди в открытом письме к Родольфо Бенини («Подтверждается ли исторически якобы свойственное экономистам отвращение к понятию государства-производителя») в примечании на с. 303 пишет: «Если бы я обладал той удивительной способностью, которая была в высшей степени свойственна нашему покойному другу Вайлати, — способностью переводить любое теоретическое положение с языка геометрии на язык алгебры, с языка философии гедонизма на язык кантовской морали, с языка чисто нормативных экономических понятий на язык риторики прикладного характера, я бы мог попытаться перевести то, что пишет Спирито, на язык привычных тебе формул экономистов классической школы. Такого рода упражнение было бы полезным, подобно тем упражнениям, о которых рассказывает Лориа; он занимался в молодости тем, что излагал доказательство какого-нибудь экономического положения на языке сначала Адама Смита, потом Рикардо, а затем — Маркса, Стюарта Милля и Кэрнса. Но это такие упражнения, которые нужно, как это и делал Лориа, выполнить, а потом спрятать написанное в стол. Они полезны тем, что учат каждого из нас не зазнаваться, когда в какой-то момент нам вдруг покажется, что нам открылось нечто новое. Потому что, если это новое оказалось возможным выразить словами тех, кто жил раньше, и включить в орбиту предшествующей мысли, — значит, оно уже

содержалось в этой мысли. Но они не могут и не должны мешать каждому поколению пользоваться тем языком, который более соответствует его образу мышления и миропонимания. Ведь пишется же заново история; почему в таком случае нельзя переписывать заново экономическую науку, выражая ее в категориях сначала издержек производства, затем — полезности, потом — статического равновесия, а затем — динамического равновесия?» Эти критико-методологические соображения Эйнауди имеют весьма узкий смысл и относятся не столько к языку национальных культур, сколько к языку тех или других ученых. Эйнауди можно отнести к течению, к которому принадлежат некоторые итальянские приверженцы прагматизма, Парето, Преццолини. Его письмо имеет в виду довольно ограниченные критические и методологические цели: он стремится преподать небольшой урок Уго Спириито, у которого очень часто новизна идей, методов, постановки проблем оказывается просто-напросто словесной новизной, новизной терминологии, «жаргона» отдельной личности или группы. Тем не менее необходимо выяснить, не есть ли это первый подступ к более широкой и глубокой проблеме — к той, которая подразумевается сказанным в «Святом семействе». Подобно тому как два «ученых», сформировавшиеся на одной и той же культурной основе, полагают, что они утверждают разные «истины» лишь потому, что они употребляют разные научные языки (это вовсе не значит, что между ними нет различия и что это различие не имеет значения), так и две национальные культуры, которые являются выражением сходных в своей основе цивилизаций, воспринимают себя как разные, противоположные, противостоящие друг другу, превосходящие одна другую по той причине, что они употребляют языки, имеющие за собой различные традиции, возникшие в той сфере деятельности, которая характерна для каждой из них и свойственна именно ей: язык политико-юридический — во Франции, философский, доктринальный, теоретический — в Германии. В действительности же для историка эти цивилизации взаимопереводимы, они могут быть сведены одна к другой. Конечно, такая взаимопереваемость не является «полной» применительно ко всем частностям, в том числе и к важным (но какой язык поддается совершенно точному переводу на другой, какое отдельное слово может быть совершенно точно переведено на другой язык?), однако в отношении «основы», главной сути это так. Возможно также, что одна цивилизация действительно превосходит другую, но это превосходство почти никогда не выражается в том, в чем его усматривают

ее представители и фанатичные служители, а главное — почти никогда не является превосходством во всех отношениях: реальный прогресс цивилизации осуществляется при участии всех народов, через «импульсы», исходящие из отдельных стран, но такие импульсы почти всегда относятся к вполне определенным сферам культурной деятельности или группам проблем.

Сейчас именно философия Джентиле больше других придает значение «словам», «терминологии», «жаргону» и выдает за «созданное» заново то, что являет собой новую и не всегда удачную и адекватную словесную форму. Поэтому замечание Эйнауди вывело из себя Уго Спирито, который, однако, не смог сказать в ответ ничего вразумительного. (См. всю полемику в вышеупомянутом журнале.)

Содержащаяся в «Святом семействе» мысль о том, что французский политический язык эквивалентен языку немецкой классической философии, нашла «поэтическое» выражение у Кардуччи: «обезглавили: Иммануил Кант — бога, Максимилиан Робеспьер-короля». В связи с этим высказыванием Кардуччи, сближающим практическую политику М. Робеспьера со спекулятивной мыслью И. Канта, Б. Кроче отмечает ряд очень интересных филологических его «истоков», которым, однако, придает значение чисто филологическое и культурное, а не теоретическое или «спекулятивное». Кардуччи заимствовал этот мотив у Генриха Гейне (третья книга «К истории религии и философии в Германии», 1834). Но сближение имен Робеспьера и Канта не является идеей, принадлежащей самому Гейне. Кроче, исследовавший происхождение этой идеи, пишет, что нашел отдаленный намек на нее в письме Гегеля Шеллингу от 21 июля 1795 года (Письма Гегеля и к Гегелю. Лейпциг, 1887, т. 1, с. 14-16), развитый затем самим же Гегелем в лекциях по истории философии и по философии истории. В первых лекциях по истории философии Гегель говорит, что «в кантовском, фихтевском и шеллинговском философских учениях революция дана и выражена в форме мысли», до которой дошел в своем развитии человеческий дух в Германии в последнее время, то есть в великую эпоху всемирной истории, в которой приняли участие «лишь два народа, немецкий и французский, как бы они ни были противоположны друг, другу, или, пожалуй, именно потому, что они противоположны друг другу»; так, в Германии новый принцип ворвался «бурей как мысль, дух, понятие, — во Франции же — в действительность...» (см. Лекции по истории философии, 2-е изд. Берлин, 1844, т. 3, с. 485). В лекциях по философии истории Гегель объясняет, что

принцип формальной воли, абстрактной свободы, согласно которому «простое единство самосознания, Я, – несокрушимая, безусловно независимая свобода и источник всех всеобщих определений», у немцев остался лишь мирной теорией, «но французы пожелали осуществить это на практике» (Лекции по философии истории, 3-е изд. Берлин, 1848, с. 531-532). Именно этот отрывок из Гегеля, по-видимому, перефразирован в «Святом семействе», там, где защищается против Бауэров одно из утверждений Прудона или если не защищается, то объясняется в соответствии с этим гегелевским истолкованием. Но отрывок из Гегеля представляется гораздо более важным как «источник» высказанной в «Тезисах о Фейербахе» мысли о том, что «философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его», то есть о том, что философия должна стать политикой, чтобы воплотиться в истину, чтобы продолжать быть философией, что «мирная теория» должна быть «осуществлена на практике», должна стать «реальной действительностью», как источник того положения Энгельса, что немецкая классическая философия имеет своим законным наследником немецкий «народ», и, наконец, как зачаток учения о единстве теории и практики.

А. Рава в своей книге «Введение в изучение философии Фихте» (Модена, 1909, с. 6-8, примечание) обращает внимание Кроче на то обстоятельство, что уже в 1791 году Баггезен в письме к Рейнхольду ставил рядом две революции, что написанная в 1792 году работа Фихте о французской революции проникнута этим ощущением близости философской деятельности и событий, происходящих в сфере политики, и что в 1794 году Шауманн развил подробно это сравнение, отметив, что политическая революция во Франции «заставляет извне ощутить потребность в том, чтобы дать основополагающее определение прав человека», тогда как философская реформа в Германии «показывает изнутри те средства и тот путь, с помощью которых и следуя по которому эта потребность только и может быть удовлетворена»; более того, это сопоставление послужило в 1797 году поводом для сатирического произведения, направленного против кантовской философии. Рава приходит к заключению, что «сравнение носилось в воздухе».

Это сравнение очень много раз повторялось в XIX веке (например, Марксом в «Критике гегелевской философии права») и «распространилось» благодаря Гейне. В Италии за несколько лет до Кардуччи его можно найти в письме Бертрандо Спавенты,



опубликованном под названием «Паолоттизм, позитивизм и рационализм» в «Ривиста болоньезе» в мае 1868 года и перепечатанном в его «Философских трудах» (изд. Джентиле, с. 301). Кроче в заключение высказывает оговорки относительно этого сравнения, если оно принимается как «утверждение определенного логического и исторического соотношения». «Ибо, если верно, что Канту как стороннику теории естественного права довольно точно соответствует в плане фактов французская революция, верно также и то, что этот Кант принадлежит философии XVIII века, которая предшествовала указанному политическому движению и вдохновляла его; однако тот Кант, который открывает будущее, Кант, которому принадлежит идея синтеза а priori, есть первое звено новой философии, которая превосходит философию, воплотившуюся во французской революции». Эта оговорка Кроче понятна, но она неправильна по существу и выглядит странно, так как сами приведенные Кроче цитаты из Гегеля показывают, что речь идет не о частном сравнении Канта с Робеспьером, но о чем-то более широком и емком, о французском политическом движении в целом и о философской реформе в Германии в целом. То, что Кроче благоволил к «мирным теориям», а не к «реальной действительности», что существенной и важной ему представляется реформа «в сфере идей», а не реально осуществившееся преобразование, вполне понятно: именно в таком направлении немецкая философия оказала воздействие на Италию в период Рисорджименто, что нашло выражение в идеях либерального и «умеренного» течения (либерального в самом узком смысле стремления к «национальной свободе»), хотя у Де Санктиса ощущается неприятие такой «оторванной от жизни» позиции, как видно из того, что он перешел в ряды Левой, а также из некоторых его трудов, в особенности такого, как «Науки и жизнь», из статей о веризме и т. д.

Ко всему этому вопросу следовало бы вернуться еще раз, вновь изучить те отсылки, которые дают Кроче и Рава, найти еще и другие, с тем чтобы увязать их с проблемой, являющейся предметом всего данного раздела, а именно с вопросом о том, что два сходных в основных чертах базиса имеют «эквивалентные» и поддающиеся приведению одна к другой формы надстройки, каков бы ни был присущий каждой из них особый национальный язык. Это обстоятельство сознавали современники французской революции, что в высшей степени интересно. (Замечания Кроче о сопоставлении Робеспьера и Канта у Кардуччи опубликованы во II части «Критических бесед».)

История терминологии и метафор. Традиционно употребляемое выражение, согласно которому «анатомию» общества следует искать в его «экономике», есть просто метафора, заимствованная из дискуссий вокруг естественных наук и классификации видов животного мира — классификации, которая вступила в свою «научную» фазу именно тогда, когда стали исходить из анатомии, а не из второстепенных и случайных признаков. Эта метафора была оправдана также и тем, что она была «популярной», то есть предлагала схему, которая легко могла быть воспринята даже не очень искушенной в интеллектуальных тонкостях публикой (это обстоятельство почти никогда не учитывается в должной мере: то, что философия практики, ставя перед собой цель преобразовать в интеллектуальном и моральном отношении культурно отсталые слои общества, прибегает порой к «грубым и броским», но популярным метафорам). Изучение культурно-лингвистического происхождения какой-либо метафоры, применяемой для объяснения вновь открытого понятия или отношения, может помочь лучше постигнуть смысл самого этого понятия, поскольку оно тем самым соотносится с исторически определенной культурной средой, в которой оно возникло; это также полезно и для уточнения границ самой метафоры, то есть для того, чтобы помешать ей стать застывшей и механистичной. Экспериментальные и естественные науки являлись в определенную эпоху «моделью», «образцом»; и поскольку общественные науки (политика и история) стремились найти объективную основу, которая в научном отношении была бы способной придать им такую же точность и силу, какими обладали естественные науки, то понятно, что к этим последним они обращались при создании своего языка.

Впрочем, в этом отношении необходимо проводить различие между двумя основателями философии практики, так как их язык не одного и того же культурного происхождения, а их метафоры отражают различные интересы.

Еще один импульс «лингвистического» характера связан с развитием юридических наук. В предисловии к «К критике политической экономии» говорится, что нельзя судить об исторической эпохе по ее сознанию, то есть по совокупности ее идеологических проявлений. Это положение следует связать с утвердившимся почти одновременно принципом, согласно которому судья не может судить подсудимого, исходя из того, что последний думает сам о себе и о своих деяниях или проступках (хотя это отнюдь не означает, что новая историческая наука

мыслится как нечто подобное судебному разбирательству), – принципом, приведшим к радикальной реформе процессуальных методов, содействовавшим отмене пыток и заложившим современную основу судопроизводства и карательной системы.

К тому же разряду наблюдений относится еще один вопрос – о том, что надстройки рассматриваются как простая зыбкая «видимость». В этом «суждении» тоже следует видеть скорее отражение дискуссий, возникших на почве естественных наук (зоологии и классификации видов, открытия необходимости положить «анатомию» в основу классификации), чем логическое производное от метафизического материализма, с точки зрения которого духовные факты суть чистая видимость, нереальная, иллюзорная оболочка телесных фактов. На этот исторически достоверный исток данного «суждения» частично наслоилося, а частично подменило его то, что можно назвать чисто «психологической позицией», которая – это нетрудно доказать – не имеет «познавательной или философской» силы и теоретическое содержание которой крайне скудно (или косвенно и, может быть, ограничивается проявлением воли, которое – поскольку оно носит универсальный характер – таит в себе скрытое философское и познавательное значение); в ней преобладает непосредственная полемическая страсть, обращенная не только против преувеличенного и искаженного утверждения обратного (что реально только «духовное»), но и против культурно-политической «организации», выражением которой является эта теория. То, что утверждение «видимости» надстроек является не философским, познавательным актом, но лишь актом практическим, актом политической полемики, явствует из того, что оно выдвигается не как «всеохватывающее», а лишь по отношению к определенным надстройкам. Можно заметить, поставив вопрос в применении к отдельной личности, что тот, кто относится скептически к «бескорыстию» других, а не к своему собственному «бескорыстию», не является «скептиком» с философской точки зрения, но ведет речь о «конкретной индивидуальной истории»; скептицизм был бы таковым, то есть философским актом, если бы «скептик» сомневался в самом себе или – как следствие этого – в своей способности философствовать. Действительно, ведь очевидно, что скептик, философствуя с целью отрицания философии, на самом деле этим прославляет и утверждает ее. В данном случае утверждение «видимости» надстроек означает лишь то утверждение, что определенный «базис» обречен на гибель, он должен быть разрушен, и вопрос состоит в том,

разделяется ли это утверждение немногими или многими, стало ли оно уже или станет в ближайшем будущем решающей исторической силой, или же речь идет об изолированном (или заслуживающем изоляции) мнении какого-нибудь чудака-фанатика, одержимого навязчивыми идеями.

«Психологическую» позицию, составляющую сущность утверждения «видимости» надстроек, можно было бы сравнить с существовавшей в некоторые эпохи (тоже «материалистические» и «натуралистические»!) позицией по отношению к «женщине» и «любви». Некто встречал миловидную девушку, наделенную всеми теми физическими достоинствами, которые обычно создают впечатление «привлекательности». «Практичный» мужчина при этом оценивал строение ее «скелета», ширину «таза», стремился познакомиться с ее матерью и ее бабушкой, чтобы выяснить, какой процесс наследственной деформации может претерпеть нынешняя девушка с течением лет, чтобы иметь возможность предвидеть, какая «жена» будет у него через десять, двадцать, тридцать лет. Юноша, одержимый «сатанинской» страстью, приняв позу ультрареалистического пессимизма, посмотрел бы на девушку глазами Стеккетти: он счел бы, что «в действительности» она есть всего лишь тлетворный прах, представил бы себе ее уже мертвой и погребенной, со «смердящими и пустыми глазницами», и т. д. и т. п. Очевидно, такая психологическая позиция свойственна возрасту, наступающему сразу же после полового созревания, она связана с первым опытом, первыми размышлениями, первыми разочарованиями и т. д. Однако она преодолевается жизнью, и некая «определенная» женщина уже не будет более вызывать подобных мыслей.

В суждении о «видимости» надстроек есть нечто подобного же рода: «разочарование» псевдопессимизм и т. д., исчезающие сразу же после того, как «завоевывается» государство и возникают такие надстройки, которые находятся в соответствии с собственными интеллектуальными и нравственными устремлениями. И в самом деле, эти отклонения от философии практики в значительной мере связаны с существованием групп интеллигентов, «неприкаянных» в социальном отношении, разочарованных и т. п., потерявших опору, но готовых бросить якорь в какой-нибудь надежной гавани.

Утверждение, что необходимо «вновь поставить человека с головы на ноги». Исследуя влияние, оказанное на основателя философии практики гегельянством, необходимо помнить (учитывая в особенности в

высшей степени присущий Марксу практико-критический характер), что Маркс включился в университетскую жизнь Германии вскоре после смерти Гегеля, когда еще было очень свежо воспоминание о том, как Гегель читал лекции, и о вызывавшихся этими лекциями жарких спорах со ссылками на недавние события реальной истории – спорах, в которых свойственная мысли Гегеля историческая конкретность должна была проявиться с гораздо большей очевидностью, чем в его систематических трудах. Некоторые положения философии практики, вероятно, следует считать особенно тесно связанными с этими образами живой речи: например, утверждение, что у Гегеля люди ходят на голове. Гегель использует это выражение применительно к французской революции, когда говорит, что в определенный момент казалось: мир ходит на голове (проверить точно, как у него сказано). Кроче задается вопросом (проверить, где и в какой форме), откуда Маркс заимствовал этот образ, как будто он не использовался Гегелем в его трудах. В этом образе столь мало «книжного», что он производит впечатление возникшего из беседы.

Антонио Лабриола в работе «На рубеже двух веков» пишет: «Именно этому „ретрограду“ Гегелю принадлежит высказывание о том, что эти люди (члены Конвента) первыми после Анаксагора попытались перевернуть понятие о мире, сделав опорой последнего разум» (изд. Даль Панае, с. 45).

Это утверждение, как в гегелевском употреблении, так и в употреблении философии практики, следует сравнить с параллелью между практико-юридической мыслью во Франции и спекулятивной мыслью в Германии, проведенной опять-таки Гегелем и нашедшей отражение в «Святом семействе» (в связи с этим необходимо посмотреть тетрадь «Введение в изучение философии», с. 59).

Взаимопереводимость научных языков. Заметки в данном разделе должны быть собраны под общей рубрикой, трактующей о взаимоотношениях различных школ спекулятивной философии с философией практики и о сведении их к элементу политики, который философия практики объясняет «политически». Сведение к «политике» всех спекулятивных философий как составной части историко-политической жизни; философия практики рассматривает познавательные отношения людей в их действительности как элемент политической «гегемонии».

## II. НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ПРАКТИКИ

Постановка проблемы. Создание новых Weltanschauungen, питающих и оплодотворяющих культуру определенной исторической эпохи и творчество, философски ориентированное в соответствии с уже существовавшими первоначально Weltanschauungen. Маркс — творец Weltanschauung; а какова в данном случае роль Илича? Является ли она чисто зависимой и подчиненной? Объяснение заключается в самом марксизме — науке и действии. Переход от утопии к науке и от науки к действию (вспомним брошюру, принадлежащую Карлу Радеку). Создание руководящего класса (то есть государства) равноценно созданию Weltanschauung. Как следует понимать положение о том, что немецкий пролетариат есть наследник немецкой классической философии — не хотел ли этим Маркс указать на историческую миссию своей философии, сделавшейся теорией класса, который станет государством? Для Илича это реально произошло на определенной территории. В другом месте я уже указывал на философское значение понятия и самого факта гегемонии, разработанной и осуществленной Илича. Осуществленная гегемония означает реальную критику философии, ее реальную диалектику. Сравнить с тем, что пишет Грациадеи во введении к «Цене и сверхцене»: он рассматривает Маркса как одного из ряда великих ученых. Существенная ошибка: никто из этих других не создал оригинального и цельного мировоззрения. Маркс является интеллектуальным родоначальником исторической эпохи, которая, вероятно, продлится века — до тех пор, пока не исчезнет политическое общество и установится общество упорядоченное. Только тогда его мировоззрение будет превзойдено (концепция необходимости, [превзойденная] концепцией свободы). Проводить параллель между Марксом и Илича с целью расставить их по ступенькам какой-то иерархической лестницы — нелепо и бесполезно; они выражают две фазы: наука и действие, которые являются однородными и разнородными в одно и то же время. Так, исторически было бы нелепо проводить параллель между Христом и св. Павлом: Христос — Weltanschauung, св. Павел — организация, действие, распространение Weltanschauung. Оба они необходимы в равной мере и исторически равновелики. Христианство в историческом плане могло бы называться христианством-павликанством, такое выражение было бы более точным (лишь вера в божественность Христа помешала тому, чтобы



сложилось название в таком роде, но ведь и сама эта вера представляет лишь исторический, а не теоретический элемент).

Вопросы метода. Если мы хотим исследовать процесс формирования мировоззрения, которое никогда не было систематически изложено его основателем (и внутреннюю логику которого следует искать не в каждой отдельной статье или серии статей, а во всем развитии разнообразного интеллектуального труда, несущего в себе элементы этого мировоззрения), необходимо проделать предварительно работу текстологического характера, проделать с максимумом тщательности, точности и скрупулезности, научной честности, интеллектуальной добросовестности, без какой бы то ни было предвзятости и априоризма или партийного пристрастия. Нужно прежде всего воссоздать процесс интеллектуального развития данного мыслителя, чтобы установить, какие элементы стали устойчивыми и «постоянными», то есть претворились в его собственную мысль, иную и более высокую, чем предварительно изученный им «материал», выполнивший свою роль стимула; только эти элементы представляют существенные моменты процесса развития. Такой отбор можно произвести по периодам большей или меньшей продолжительности, отталкиваясь от того, что составляет сущность каждого из этих периодов, а не от внешних сведений о них (которые также могут быть использованы); он приводит к «отсеиванию» ряда частичных учений и теорий, таких, иначе говоря, к которым данный мыслитель мог в определенные моменты питать симпатию, вплоть до временного признания их и использования для своей критической работы либо для своего исторического или научного творчества. Любой исследователь на своем личном опыте обычно убеждался в том, что всякая новая теория, изучаемая с «героическим рвением» (то есть когда она изучается не из чисто поверхностного любопытства, а из-за глубокого интереса к ней), в течение определенного времени, особенно в молодости, обладает собственной притягательной силой, овладевает всей личностью изучающего, и предел ей кладет лишь новая, изученная позже теория, ограничивающая старую до тех пор, пока между ними не установится критическое равновесие, после чего теория будет изучаться глубоко, но уже не под непосредственным воздействием обаяния изучаемой системы или ее автора. Эти наблюдения имеют тем большее значение, чем более отличает данного мыслителя бурный, полемический характер и отсутствие систематичности, когда речь идет о личности, теоретическая и практическая деятельность которой неразрывно

переплелись, о непрерывно творящем уме, находящемся в постоянном движении и чувствующем мощную потребность в самой беспощадной и последовательной самокритике Исходя из этих предпосылок, наша работа должна иметь следующие направления: 1) воссоздание биографии не только в части, относящейся к практической деятельности, но и в особенности в области интеллектуальной деятельности; 2) составление хронологического списка всех, даже самых незначительных, произведений, подразделенного на периоды в соответствии с внутренними мотивами: интеллектуальным формированием, зрелостью, моментом овладения и применения нового образа мыслей и понимания жизни и мира. Исследование лейтмотива, ритма развития мысли должно быть важнее отдельных случайных утверждений и разрозненных афоризмов.

Эта предварительная работа делает возможным любое дальнейшее исследование. Кроме того, среди произведений данного мыслителя нужно отличать те, которые он довел до конца и опубликовал, от тех, которые остались неизданными из-за незавершенности и были опубликованы кем-нибудь из друзей или учеников, причем не без пересмотра, переделок, купюр и т. п., иначе говоря, не без активного вмешательства издателя. Очевидно, что к содержанию этих посмертных произведений нужно подходить с большим вниманием и осторожностью, ибо оно не может рассматриваться как окончательное, а только как еще разрабатываемый, временный материал; нельзя исключать того, что эти произведения, в особенности те, которые подготавливались в течение длительного времени и которые автор никак не решался завершить, были бы им самим частично или полностью отвергнуты или же признаны неудовлетворительными.

Что касается данного конкретного случая с основателем философии практики, то его литературное творчество может быть подразделено на следующие части: 1) труды, опубликованные под непосредственной ответственностью автора: среди таких трудов необходимо рассматривать не только произведения, фактически переданные им для напечатания, но и вообще произведения, «опубликованные» автором или пущенные им в обращение любым способом — в форме писем, циркуляров и т. п. (типичным примером могут служить «Заметки на полях Готской программы» и письма); 2) посмертно изданные произведения, за печатание которых прямую ответственность несет не автор, а другие; было бы хорошо иметь их точнейшим образом сверенный текст, что

сейчас уже делается, или по крайней мере тщательное описание оригинального текста, выполненное в соответствии с критериями дипломатики.

Обе части следовало бы расположить по критико-хронологическим периодам, чтобы можно было провести реально полезные, а не чисто механические и произвольные сопоставления.

Следовало бы тщательно изучить и проанализировать работу, которую автор проделал, перерабатывая материалы для своих произведений, опубликованных впоследствии им самим; такое исследование дало бы по крайней мере некоторые указания и критерии, позволяющие критически оценить, насколько достоверна произведенная другими редакция посмертно изданных произведений. Чем больше подготовительный материал отличается от окончательного текста произведений, отредактированных и опубликованных самим автором, тем менее достоверна редакция, сделанная другим литератором над материалом того же типа. Ни одно произведение не может быть отождествлено с черновым материалом, собранным для его написания: окончательный отбор, расположение составных частей, больший или меньший вес, придаваемый тому или иному из компонентов, собранных в подготовительный период, — это все как раз и составляет созданное произведение.

Переписку также следует изучать с некоторой осторожностью: то или иное категорическое утверждение, допущенное в письме, может быть, не было бы повторено в книге. Стилистическая живость письма, зачастую художественно более убедительная, чем взвешенный и размеренный стиль книги, приводит иногда к пробелам в аргументации; в письмах, как и в речах, как и в беседах, чаще обнаруживаются логические ошибки; большая скорость мысли часто достигается в ущерб ее обоснованности.

При изучении оригинальной и новаторской мысли только во вторую очередь должен учитываться вклад, сделанный другими лицами в процессе ее документальной обработки. Так, по крайней мере в принципе, как метод, должен ставиться вопрос об отношениях единомыслия между двумя основателями философии практики. Утверждение того или другого о взаимном согласии имеет значение лишь в рамках той или иной конкретной темы. Даже то, что один написал какую-нибудь главу для книги другого, не является неоспоримым основанием, чтобы считать всю книгу результатом абсолютного согласия. Не следует недооценивать вклад второго, но не следует также

отождествлять второго с первым, как не следует думать, что все то, что второй приписывал первому, было абсолютно подлинным и не содержало никаких примесей. Конечно, второй дал уникальный в истории литературы пример бескорыстия и отсутствия личного тщеславия, но об этом и речи нет, как и о том, чтобы поставить под сомнение абсолютную научную честность второго. Речь идет о том, что второй — это не первый и что если мы хотим познать первого, то его нужно искать специально в его подлинных произведениях, опубликованных под его прямой ответственностью. Из этих замечаний вытекают некоторые методологические соображения и указания для побочных исследований. Каково, например, значение книги Родольфо Мондольфо «Исторический материализм Фридриха Энгельса», изданной Формиджини в 1912 году? Сорель (в одном из писем к Кроче) ставит под сомнение возможность изучения подобной темы, ввиду, дескать, ограниченности способностей Энгельса к оригинальному мышлению, и неоднократно повторяет, что не следует смешивать двух основателей философии практики. Оставляя в стороне вопрос, поставленный Сорелем. по-моему, уже в силу самого того факта, что высказывается предположение (утверждение) об ограниченности теоретических способностей второго из двух друзей (или по крайней мере о его подчиненной позиции по отношению к первому), необходимо выяснить, кому же принадлежит оригинальная мысль и т. д. Действительно, до сих пор в мире культуры никто (за исключением Мондольфо) не проделывал систематического исследования подобного рода, более того, произведения второго, особенно отличающиеся относительной систематичностью, ныне выдвинулись на первый план как подлинный первоисточник и даже как единственный подлинный первоисточник. Поэтому книга Мондольфо мне представляется очень полезной, по крайней мере из-за направления, которое она намечает.

Антонио Лабриола. Было бы чрезвычайно полезно сделать объективное и систематическое резюме всех публикаций Антонио Лабриолы по философии практики (даже, если оно будет школьно-аналитическим), с тем чтобы заменить отсутствующие в продаже труды. Работа подобного рода является подготовительной для любого начинания, направленного на то, чтобы вновь сделать достоянием гласности философскую позицию Лабриолы, которая известна лишь ограниченному кругу лиц. Поразительно, что в своих «Воспоминаниях» Лев Бронштейн говорит о «дилетантстве» Лабриолы (посмотреть еще раз). Это высказывание (если только оно не означает разрыв между теорией и

практикой в личности Лабриолы, но вроде речь не о том) можно понять только как неосознанное отражение псевдонаучного педантизма группы немецких интеллигентов, которые оказали большое влияние в России. В действительности Лабриола, утверждая, что философия практики независима от любого другого философского течения, что она самодостаточна, является единственным, кто попытался научно построить философию практики. Господствующая тенденция проявилась в двух главных течениях:

1. Так называемое ортодоксальное, представленное Плехановым (см. «Основные вопросы»), который, несмотря на свои противоположные утверждения, вновь впадает в вульгарный материализм. Вопрос об «истоках» мысли основоположника философии практики не был правильно поставлен: тщательное изучение философской культуры Маркса (и общей философской среды, в которой он прямо и косвенно формировался), конечно, необходимо, но как предпосылка к гораздо более важному изучению его собственной и «подлинной» философии, которая не может исчерпаться несколькими «источниками» или «его личной культурой»: нужно прежде всего учитывать его творческую и конструктивную деятельность. Способ постановки проблемы, принятый Плехановым, типичен для позитивистского метода и отражает его ограниченные спекулятивные и историографические способности.

2. «Ортодоксальное» направление вызвало свою противоположность: соединение философии практики с кантианством или другими непозитивистскими и нематериалистическими философскими направлениями вплоть до «агностического» вывода Отто Бауэра, который в своей книжке о религии пишет, что марксизм может быть подкреплен и дополнен любой философией, следовательно, и томизмом. Таким образом, это второе течение является не направлением в узком смысле слова, а совокупностью всех направлений, не приемлющих так называемую «ортодоксию» немецкого педантизма, вплоть до фрейдистского направления Де Мана.

Почему Лабриоле и его постановке философских проблем так не повезло? На это можно ответить словами Розы, которая сказала по поводу критической политэкономии и ее высших проблем, что в романтический период борьбы, в период народных Sturm und Drang весь интерес устремляется на наиболее непосредственное оружие, на вопросы тактики в политике и на частные вопросы культуры в философской области. Но с момента, когда подчиненная группа становится действительно

самостоятельной и превращается в гегемона, утверждая новый тип государства, рождается реальная потребность в создании нового интеллектуального и нравственного строя, то есть нового типа общества, а следовательно, потребность в разработке более общих теорий, более рафинированных и значимых идеологических средств. Вот отсюда и необходимость снова привлечь внимание к Антонио Лабриоле и выдвинуть на первый план его постановку проблем философии. Так можно повести борьбу за высшую самостоятельную культуру; это позитивная сторона борьбы, которая проявляется в негативной и полемической форме с отрицательными частицами «а-» и «анти-» (антиклерикализм, атеизм и т. д.). Придается современная и актуальная форма традиционному светскому гуманизму, который должен быть этической базой нового типа государства.

Аналитическое и систематическое изложение философской концепции Антонио Лабриолы могло бы стать философским разделом какого-нибудь журнала среднего типа, как «Воче», «Леонардо» («Ордине нуово»), о котором говорится в разделе о журналистике. Нужно бы составить международную библиографию о Лабриоле («Нойе цайт» и т. д.).

[Философия практики и современная культура]. Философия практики стала одним из моментов современной культуры; в известной мере она обусловила или оплодотворила некоторые ее течения. Изучение этого факта, очень существенного и значительного, игнорировалось так называемыми ортодоксами или было попросту неизвестно, и вот почему. Так называемым ортодоксам, связанным в основном с особым течением в культуре последней четверти прошлого века (позитивизмом и сциентизмом), утверждение, что имело место весьма значительное сочетание философии практики и различных идеалистических тенденций, казалось бессмыслицей, если не просто шарлатанством (правда, в работе Плеханова «Основные вопросы» есть несколько указаний на этот счет, но лишь самых беглых и без какой-либо попытки критического объяснения). Поэтому представляется необходимым произвести переоценку постановки проблемы, как это попробовал сделать Антонио Лабриола.

Произошло следующее: философия практики в действительности претерпела двойную ревизию, то есть оказалась компонентом двоякого философского сочетания. С одной стороны, некоторые ее элементы, в явном или скрытом виде, вошли как составные части в некоторые идеалистические течения (достаточно назвать философские концепции Кроче, Джентиле, Сореля, того же Бергсона, прагматизм); с другой



стороны, так называемые ортодоксы, озабоченные тем, чтобы найти философию, которая была бы в соответствии с их очень ограниченной точкой зрения чем-то большим, нежели «просто» истолкование истории, в основном отождествили ее с традиционным материализмом. Другое течение вернулось к кантианству (в качестве примера можно привести, кроме венского профессора Макса Адлера, двух итальянских профессоров – Альфредо Поджи и Адельки Баратоно). Вообще можно отметить, что течения, которые пробовали сочетать философию практики с идеалистическими тенденциями, были представлены в основном «чистыми» интеллигентами, в то время как ортодоксальное течение было представлено такими лицами из интеллигенции, которые более решительно посвятили себя практической деятельности и, следовательно, были больше связаны (более или менее поверхностными связями) с широкими народными массами (что, впрочем, не помешало большинству из них проделывать головокружительные прыжки немалого историко-политического значения). Это разделение очень важно. «Чистые» интеллигенты, как авторы самых распространенных идеологий господствующих классов, как лидеры интеллигентских групп в своих странах, не могли не воспользоваться хотя бы некоторыми элементами философии практики, для того чтобы подпереть свои концепции и сдобрить чрезмерное спекулятивное философствование историцистским реализмом новой теории, для того чтобы пополнить новым оружием арсенал социальной группы, с которой они связаны. С другой стороны, представители ортодоксальной тенденции были вынуждены бороться с наиболее распространенной в широких народных массах идеологией – религиозным трансцендентализмом – и думали, что преодолеют его одним только грубым и банальным материализмом, который также был одним из немаловажных наслоений обыденного сознания, наслоением, существование которого поддерживалось – в гораздо большей степени, чем это полагали и полагают – самой религией, принимающей в народе свое пошлое и низменное обличье суеверия и колдовства, в котором материя выполняет немалую роль.

Лабриола отличается от тех и от других своим утверждением (по правде сказать, не всегда уверенным), что философия практики является независимой и оригинальной философией, несущей в себе самой элементы дальнейшего развития, способные превратить истолкование истории во всеобщую философию. Необходимо работать именно в этом направлении, развивая позицию Антонио Лабриолы. Книги Родольфо

Мондольфо нельзя считать (насколько я помню, по крайней мере) последовательным ее развитием. Мондольфо, видимо, так и не покинул полностью основную точку зрения позитивизма, точку зрения ученика Роберто Ардиго. Книга последователя Мондольфо Диамбрини Палацци (с предисловием Мондольфо) «Философия Антонио Лабриолы» — это документальное свидетельство скудости понятий и директив по университетскому образованию самого Мондольфо.

Почему же философии практики выпала такая участь, что ее основные элементы использовались для образования сочетаний то с идеализмом, то с философским материализмом? Работа по выяснению этой особенности не может не быть сложной и деликатной: она требует большой тонкости анализа и трезвости ума. Ведь иначе можно очень легко увлечься внешним сходством и не увидеть сходства скрытого, не увидеть необходимые, но замаскированные связи. Лишь с большой критической осторожностью можно взяться за выявление понятий, которые философия практики «уступила» традиционным философиям и благодаря которым они смогли пережить какой-то миг омоложения; это означает ни больше ни меньше, как написать историю современной культуры за период, прошедший после окончания деятельности основателей философии практики. Явное заимствование, очевидно, проследить нетрудно, но как бы то ни было, и его нужно критически проанализировать. Классический пример такого заимствования представлен крочеанским сведением философии практики к эмпирическому канону исторического исследования; эта концепция проникла даже в среду католиков (см. книгу монсиньора Ольджати); она способствовала созданию итальянской экономико-юридической школы историографии, нашедшей распространение не только в Италии, но и за ее пределами. Значительно более трудным и тонким является исследование «скрытых», непризнаваемых заимствований, происшедших именно потому, что философия практики стала одним из моментов современной культуры, ею была пронизана сама атмосфера, которая через действия и противодействия постепенно и незаметно изменяла старый образ мыслей. Особенно интересно с этой точки зрения изучить Сореля, потому что Сорель и его успех дают как раз немало указаний на этот счет; то же следует сказать и о Кроче. Однако самым важным, по-моему, должно быть изучение бергсонской философии и прагматизма, так как некоторые их позиции становятся совсем непонятными, если удалить историческое звено философии практики.

Другой аспект вопроса – это практический урок политической науки, преподанный философией практики как раз тем, кто вступил с нею в ожесточенный принципиальный бой, подобно иезуитам, которые теоретически сражались с Макиавелли, будучи на практике его лучшими учениками. В одном из «Мнений» Марио Миссироли, напечатанных в «Стампа» тех времен, когда он был ее римским корреспондентом (около 1925 года), говорится примерно следующее: если заглянуть в самую душу промышленникам, то вполне может оказаться, что наиболее умные из них убеждены, что «Критическая политическая экономия» очень хорошо разобралась в их делах, и пользуются уроками, извлеченными оттуда. И в этом нет ничего удивительного. Ведь основоположник философии практики, с точностью проанализировав действительность, лишь систематизировал рационально и последовательно то, что исторические участники этой действительности чувствовали и чувствуют смутно и инстинктивно и что они осознали гораздо лучше после критики со стороны противника.

Еще интереснее другой аспект вопроса. Почему так называемые ортодоксы тоже «сочетали» философию практики с другими философиями, и не со всеми, а по преимуществу именно с одной вполне определенной философией? В самом деле, существенно здесь соединение с традиционным материализмом; сочетание с кантианством имело лишь ограниченный успех, да и то только у немногих интеллигентских групп. По этому вопросу следует посмотреть очерк Розы «Прогресс и застой в развитии философии практики», где подчеркивается, что составные части этой философии развивались в разной степени, но всегда в соответствии с потребностями практической деятельности. Дело в том, что основоположники новой философии, по ее мнению, намного опередили потребности своего времени, а также последующей эпохи и якобы создали арсенал оружия, которое еще не могло пригодиться, так как было несвоевременным, и час которого еще должен был наступить в будущем. Эта версия несколько обманчива, так как в качестве объяснения преподносится в значительной мере тот же самый объясняемый факт, только уже в абстрагированном виде; и все же в этом объяснении есть кое-что верное, то, что можно углубить. Одну из исторических причин, по-моему, следует искать в том, что философия практики должна была вступать в союз с чуждыми течениями, для того чтобы бороться против

сохранившихся в народных массах пережитков докапиталистических времен, в особенности в области религии. Перед философией практики стояли две задачи: выступить против современных идеологий в их наиболее утонченной форме, для того чтобы быть в состоянии образовать собственную группу независимой интеллигенции, и воспитать народные массы, культура которых была средневековой. Эта вторая задача, которая была основной, учитывая характер новой философии, поглотила все силы не только количественно, но и качественно; именно из «дидактических» соображений новая философия вошла в сочетание, принявшее форму культуры, несколько более высокой, чем средняя народная культура (чрезвычайно низкая), но абсолютно непригодной для борьбы с идеологиями образованных классов, в то время как сама эта новая философия родилась как раз для того, чтобы превзойти самое высокое проявление культуры того времени — немецкую классическую философию — и вызвать к жизни интеллигенцию, принадлежащую к новой социальной группе, мировоззрением которой и была эта философия. С другой стороны, современная культура, в особенности культура идеалистическая, не может наполнить моральным и научным содержанием собственные школьные программы, остающиеся абстрактными теоретическими схемами; она остается культурой узкого круга интеллектуальной аристократии, если и оказывающей влияние на молодежь, то только от случая к случаю, когда она становится непосредственной и конъюнктурной политикой.

Следует выяснить, является ли такая «расстановка» культурных сил исторической необходимостью и нельзя ли в истории прошлого найти аналогичные ситуации с учетом обстоятельств времени и места. Классическим предшествующим современности примером, несомненно, является пример Возрождения в Италии и Реформации в протестантских странах. В томе «История эпохи барокко в Италии» Кроче пишет: «Движение Возрождения осталось движением аристократическим, избранных кругов, и в самой Италии, которая была его матерью и кормилицей, оно не вышло за пределы придворных кружков, не проникло в самый народ, не сделалось обычаем и „предрассудком“, иначе говоря, коллективным убеждением и верой. Реформация же, наоборот, обладала именно этой действительностью проникновения в народ, но она заплатила за это отставанием в своем внутреннем развитии, медленном и много раз прерывавшимся созреванием своего жизненного зародыша». И

выше, на с. 8: «И Лютер, как эти гуманисты, порицает печаль и приветствует радость, осуждает праздность и призывает к труду; но, с другой стороны, это приводит его к подозрительности и враждебности по отношению к литературе и наукам, так что Эразм мог сказать: „*ubicumque regnat lutheranismus, ibi literarum est interitus*“; и действительно, хотя и не единственно по причине той враждебности, которую питал его основатель, немецкий протестантизм в течение пары веков оставался почти что бесплоден в науках, в критике, в философии. Зато итальянские реформаторы, в особенности из кружка Хуана де Вальдеса, и их друзья без труда соединили гуманизм с мистицизмом, культ наук с суровой моралью. Кальвинизм, с его жесткой концепцией благодати и жесткой дисциплиной, также отнюдь не благоприятствовал свободному исследованию и культу красоты; но именно ему, толкующему, развивающему, приспособляющему концепции благодати и предназначения, выпало на долю энергично двинуть вперед экономическую жизнь, производство и накопление богатства». Лютеранская реформа и кальвинизм вызвали широкое народно-национальное движение, в котором они и растворились; более высокую культуру они породили лишь в последующие периоды; деятельность же итальянских реформаторов не была отмечена крупными историческими успехами. Правда, и сама Реформация в своей высшей фазе приняла облик Возрождения и в этой форме распространилась также и в непротестантских странах, где отсутствовал период созревания ее в гуще народных масс; но протестантским странам фаза народного развития позволила упорно и победоносно сопротивляться крестовому походу католических армий; так родилась германская нация как одна из наиболее могущественных в современной Европе. Франция была растерзана религиозными войнами, закончившимися видимой победой католицизма, но она пережила великую народную реформу XVIII века — просветительство, вольтерьянство, «Энциклопедию» — реформу, которая предшествовала революции 1789 года и сопровождала ее; речь шла о действительно великой интеллектуальной и моральной реформе французского народа, более полной, чем немецкая лютеранская реформа, потому что она охватила также широкие крестьянские массы в деревне, потому что она развивалась на явно светской основе и сделала попытку целиком заменить религию светской идеологией — идеологией национального и патриотического единения; но даже эта реформа не привела непосредственно к высокой культуре, исключая науку политики в

форме позитивной науки права. (Вспомним, как Гегель сравнивал особые национальные формы, которые одна и та же культура приняла во Франции и в Германии в период Французской революции, вспомним эту гегелевскую концепцию, которая, проделав довольно долгий путь, привела к известной стихотворной строке Кардуччи: «Движимые той же верой, они обезглавили: Иммануил Кант – бога, Максимилиан Робеспьер – короля».)

То, что философию практики следует понимать как современную народную реформу (ибо те, кто, подобно Миссироли и К°, ждет религиозной реформы в Италии, ждет нового итальянского издания кальвинизма, витают в небесах абстракций), сумел предвидеть, более или менее расплывчато и по-интеллигентски, пожалуй, лишь Жорж Сорель, который с янсенистской яростью ополчился против уродств парламентаризма и политических партий. Сорель взял у Ренана мысль о необходимости интеллектуальной и моральной реформы; он утверждал (в одном из писем к Миссироли), что часто великие исторические движения [не] бывают представлены одной из современных культур и т. д. Но мне кажется, что эта концепция проскальзывает у Сореля, когда он проводит сравнение с первоначальным христианством, – правда, очень по-книжному, но с немалой долей истины, правда, путем механических и часто искусственных сопоставлений, однако все же с проблесками глубоких догадок. Философия практики предполагает все это культурное прошлое: Возрождение и Реформацию, немецкую философию и Французскую революцию, кальвинизм и классическую английскую политическую экономию, светский либерализм и историцизм, который лежит в основе всей современной концепции жизни. Философия практики венчает собой все это движение за интеллектуальную и моральную реформу, вылившееся в диалектическое противоречие между народной культурой и высокой культурой. Она соответствует сочетанию: протестантская Реформация плюс Французская революция; это философия, которая является также политикой, и политика, которая является также философией. Она еще проходит простонародную стадию своего развития: вызвать к жизни группу независимой интеллигенции нелегко, для этого требуется длительный процесс, включающий действия и противодействия, слияния и распады, создание новых, очень многочисленных и сложных образований; пока это концепция подчиненной социальной группы, лишенной исторической инициативы,



которая расширяется непрерывно, но не органически и все еще не в состоянии перешагнуть некую качественную ступень, еще не созрела для овладения государственной властью, для реального осуществления своей гегемонии над всем обществом, а только эта гегемония позволяет поддерживать некоторое органическое равновесие в развитии интеллигентской группы. Философия практики также сделалась «предрассудком» и «суеверием»; в том виде, как она есть, она представляет народный аспект современного историцизма, но в то же время содержит в себе принцип преодоления этого историцизма. В истории культуры, которая гораздо шире, чем история философии, всякий раз, когда на поверхность выходила народная культура, потому что общество переживало переворот и из общенародной руды выплавлялся металл нового класса, налицо был расцвет «материализма», и, наоборот, в тот же самый момент старые классы цеплялись за спиритуализм. Гегель, опираясь на опыт Французской революции и Реставрации, диалектизировал оба момента в жизни человеческой мысли, материализм и спиритуализм, но результатом синтеза оказался «человек, стоящий на голове». Последователи Гегеля разрушили это единство и вернулись: одни к материалистическим, другие к спиритуалистским системам. Философия практики в лице ее основателя пережила весь этот опыт гегельянства, фейербахианства, французского материализма и в результате реконструировала синтез диалектического единства: «человек, стоящий на ногах». Распадение, происшедшее с гегельянством, повторилось в отношении философии практики: с одной стороны, от диалектического единства вновь вернулись к философскому материализму, а в то же время современная высокая идеалистическая культура попыталась включить в себя то из философии практики, что ей понадобилось для изготовления какого-нибудь нового эликсира. «Политически» материалистическая концепция близка народу, близка к обыденному сознанию; она тесно связана со многими верованиями и предрассудками, почти со всеми народными суевериями (колдовство, привидения и т.д.). Это видно по народному католицизму и особенно по византийскому православию. Народная религия грубо материалистична, и тем не менее официальная религия интеллигенции стремится воспрепятствовать образованию двух отдельных религий, двух обособленных слоев, чтобы не оторваться от масс и не стать официально тем, чем она уже стала в действительности — идеологией узких групп. Но с этой точки зрения не следует смешивать позицию философии практики и позицию католицизма. В то время как

первая поддерживает динамический контакт со все новыми слоями народных масс и постоянно стремится поднимать их до все более высокого уровня культуры, второй стремится поддерживать чисто механическое, внешнее единство, основывающееся в особенности на церковных ритуалах и на культе, использующем самые эффективные средства воздействия на большие массы людей. Многие еретические выступления были проявлениями борьбы народных сил за реформу церкви и приближение ее к народу, возвышение народа. Церковь реагировала на эти попытки зачастую самым жестоким образом, она создала «Общество Иисуса», огородилась частоколом постановлений Трентского собора; и хотя она создала замечательный механизм религиозно-«демократического» отбора своих интеллигентов, но отбора их именно как отдельных индивидов, а не как представителей определенных народных групп. В истории культурного развития особое внимание необходимо обращать на организацию культуры и на людей, придающих этой организации конкретную форму. В книге Г. Де Руджеро о Возрождении и Реформации можно видеть, какова была позиция очень многих интеллигентов во главе с Эразмом: они склонились перед кострами и преследованиями. Носителем Реформации был поэтому именно немецкий народ в целом, как один нерасчленимый народ, а отнюдь не интеллигенция. Как раз этим дезертирством интеллигенции перед лицом врага и объясняется «бесплодность» Реформации непосредственно в сфере высокой культуры до тех самых пор, пока из народной массы, сохранившей верность ее делу, не выделилась постепенно новая группа интеллигенции, которая достигла своей вершины в классической философии. Нечто подобное происходило до сих пор с философией практики; крупные представители интеллигенции, сформировавшиеся на ее почве, помимо того, что они были малочисленны, не были связаны с народом, не были выходцами из народа, они являлись выразителями традиционных промежуточных классов, к которым и возвращались во время крутых исторических «поворотов»; другие из них оставались, но не для того, чтобы обеспечить новой теории самостоятельное развитие, а чтобы подвергать ее систематической ревизии. Утверждение, что философия практики является новой, независимой, оригинальной теорией, оставаясь при этом одним из моментов всемирно-исторического развития, есть утверждение независимости и оригинальности новой вызревающей культуры, которая разовьется по мере развития социальных отношений. То, что существует

до сих пор, есть лишь изменчивое сочетание старого и нового, лишь временное равновесие культурных отношений, соответствующее равновесию социальных отношений. Только после создания государства культурная проблема встает во всей своей сложности и требует последовательного решения. Во всяком случае, позиция, предшествующая образованию государственной организации, должна быть критико-полемической (но ни в коем случае не догматической) : это должна быть романтическая позиция, но ее романтизм должен сознательно стремиться к переходу в выдержанную фазу классицизма.

Примечание 1. Нужно изучить период Реставрации как период выработки всех современных историцистских учений, в том числе и философии практики, которая венчает собой этот период, будучи созданной как раз накануне 1848 года, когда Реставрация рушилась повсеместно, а Священный союз распался на куски. Известно, что Реставрация – это только метафора; никакой подлинной реставрации старого строя на самом деле не произошло, произошла лишь новая расстановка сил, при которой революционные завоевания средних классов были ограничены и узаконены. Король во Франции и папа в Риме сделались вождями соответствующих партий, перестав быть непререкаемыми представителями Франции или христианства. Особенно пошатнулась позиция папы, и именно с тех пор ведет начало образование постоянных группировок «воинствующих католиков», которые, пройдя другие промежуточные этапы – 1848-1849 годы, 1861 год (когда произошел первый распад Папского государства и присоединение провинций Эмилии), 1870 год и послевоенный период, – становятся мощной организацией «Ационе каттолика» («Католическое действие»), – мощной, но выступающей с оборонительных позиций. Историцистские теории Реставрации противопоставляются абстрактно-утопическим идеологиям XVIII века, продолжавшим существовать вплоть до 1870 года в качестве пролетарской философии, этики и политики, особенно во Франции. Философия практики противостоит этим народным концепциям XVIII века как философия масс, противостоит всем их формам, от самых младенческих до концепции Прудона, который претерпел своего рода прививку консервативного историцизма, и его, пожалуй, можно назвать французским Джоберти, но Джоберти народных классов, что обусловлено, как это обнаружилось в 1848 году, отсталостью итальянской истории по сравнению с историей французской. Если

историцисты-консерваторы, теоретики старого, сильны в критике утопического характера мумифицированных якобинских идеологий, то философы практики еще сильнее как в оценке исторически реального, а не абстрактного значения якобинства, явившегося созидающим элементом в формировании новой французской нации, то есть фактором, действовавшим в реальных, определенных обстоятельствах, а не идеализированным, так и в оценке исторической задачи самих консерваторов, которые на деле были стыдливими детьми якобинцев: проклиная их крайности, они в то же время заботливо распоряжались их наследством. Философия практики не только претендовала на объяснение и оправдание всего прошлого, но и на историческое объяснение и оправдание самой себя; другими словами, она явилась высшим «историцизмом», полным освобождением от всякого абстрактного «идеологизма», реальным завоеванием исторического мира, началом новой цивилизации.

Эти модели культурного развития дают точку критического отсчета, которая, чем больше я над этим размышляю, тем более мне кажется всеобъемлющей и важной (из-за ее значения в педагогическом плане). Очевидно, что нельзя понять молекулярный процесс утверждения новой цивилизации, происходящий в современном мире, не поняв исторической связи «Реформация – Возрождение». Поверхностность Лифшица во вступительной статье к периодической публикации библиографии Ривьера («Критик социаль»). Как мне кажется, Лифшиц мало что понял в марксизме, и его взгляды можно назвать действительно «чиновничьими». Общие места на всем протяжении статьи, высказываемые с высокомерием человека, вполне довольного собой и считающего себя выше критики, воображая, будто бы постоянно говорит лишь поразительные и оригинальные истины. Критика (поверхностная), сделанная с точки зрения интеллигента (так называемого интеллигента). Лифшиц видит в политическом деятеле скорее выдающегося интеллигента в литературном смысле, чем большого политика. Но кто был более выдающимся интеллигентом: Бисмарк или Баррес? Кто «осуществил» большие перемены в мире культуры? Лифшиц ничего не смыслит в подобных вопросах и ничего не смыслит в вопросе, который сам же он неправильно ставит: действительно, речь идет о том, чтобы потрудиться над созданием элиты, но это не должно быть оторвано от работы по воспитанию широких масс, наоборот, эти две деятельности представляют собой на деле одну, и именно в этом и заключается вся сложность проблемы

(упомануть статью Розы о научном развитии марксизма и причинах его остановки); в общем, речь идет о том, что нужны и Реформация и Возрождение одновременно. Для Лифшица эта проблема просто является поводом для нытья; и действительно, не чистое ли это нытье сказать, что все плохо, и критически не указать выхода из этого зла? У «интеллигента», каким считает себя Лифшиц, есть возможность ставить и решать проблему: конкретно работать над созданием тех научных трудов, отсутствие которых он горько оплакивает, а не ограничиваться требованием, чтобы работали другие (кто?). И Лифшиц не может претендовать на то, что его журнал уже является такой работой: он мог бы осуществлять полезную деятельность, если бы был поскромнее, более самокритичным и критически направленным в целом. Журнал является «почвой» для того, чтобы начать работу по решению проблемы культуры, а не самим решением; и еще: он должен иметь четкое направление и, следовательно, предоставлять возможность для коллективного труда группе интеллигентов, — всего этого нет в журнале Лифшица. Рецензировать книги гораздо легче, чем писать их, и тем не менее это полезно; но может ли «специалист по рецензиям», если он не просто нытик, безутешно плакать, потому что «другие» не пишут книг? А если и другие предпочитают писать «рецензии»?

То, что современный процесс молекулярного формирования новой цивилизации может быть сравним с движением Реформации, можно показать путем изучения некоторых частных аспектов этих двух явлений. Историко-культурная проблема, требующая своего разрешения при изучении Реформации, состоит в том, что концепция благодати, которая «логически» должна была бы привести к крайнему фатализму и пассивности, трансформировалась в реальную практику предприимчивости и инициативы в мировом масштабе, явившуюся [тем не менее] ее диалектическим следствием и сформировавшую идеологию зарождавшегося капитализма. А сегодня мы видим, как то же самое происходит с учением исторического материализма; в то время как, согласно многим критикам, из него не может «логически» вытекать ничего, кроме фатализма и пассивности, в действительности он порождает расцвет инициативы и предприимчивости, которые поражают многих наблюдателей (ср. отрывок из «Экономиста» Микеле Фарбма-на). Если бы нужно было сделать исследование по Союзу, то первая глава или даже первый раздел книги должны были бы развить материал, собранный под этой рубрикой: «Реформация и Возрождение». Упомануть книгу

Масарика о Достоевском и его положении о необходимости протестантской Реформации в России и критику Льва Давидовича в «Кампф» («Борьба») за август 1914 года; существенно то, что Масарик в своей книге воспоминаний («Воссоздание государства. Воспоминания и размышления, 1914-1918») именно в той области, в которой Реформация должна была бы действовать, а именно как законодательница нового отношения к жизни, отношения активного, предприимчивого и инициативного, признает позитивный вклад исторического материализма в деятельности группы, которая его воплощает. (По поводу католицизма и протестантизма и их взаимного отношения к теориям благодати и «дел» напомнить, что «дела» в католическом языке имеют мало общего с деятельностью и усердным, трудовым начинанием, — значение этого слова узкое и «корпоративное».)

Спекулятивная имманентность и имманентность историцистская, или реалистическая. Утверждают, что философия практики родилась на почве максимального развития культуры первой половины XIX века, культуры, представленной немецкой классической философией, английской классической политической экономией и французской политической литературой и практикой. Истоками философии практики являются указанные три элемента культуры. Но в каком смысле нужно понимать это утверждение? В том ли смысле, что каждое из этих течений Способствовало разработке соответственно философии, политической экономии и политики философии практики? Или же что философия практики синтетически переработала все эти три течения, иначе говоря, целую культуру эпохи, и что в этом новом синтезе, какой бы из его моментов мы ни стали рассматривать: теоретический, экономический, политический, — мы найдем в качестве подготовительного «момента» каждое из этих трех течений? Именно так это мне представляется. А синтезирующий, объединяющий момент, мне кажется, следует определить как новое понятие имманентности, которое из его спекулятивной формы, предложенной немецкой классической философией, было переведено в историцистскую форму при помощи французской политики и английской классической политической экономии. В связи с отношениями существенного тождества между языком немецкой философии и языком французской политики следует вспомнить предшествующие заметки. Одно же из самых интересных и плодотворных исследований, по-моему, должно быть проделано по поводу отношений между немецкой философией, французской политикой и английской классической



политической экономией. В известном смысле, мне кажется, можно сказать, что философия практики равна Гегелю плюс Давид Рикардо. Вопрос вначале надо поставить так: следует ли рассматривать новые методологические каноны, введенные Рикардо в экономическую науку, как чисто прикладные ценности (скажем, как новую главу формальной логики) или же они имели значение философского нововведения? Разве открытие формально-логического принципа «закона-тенденции», который позволяет научно сформулировать основные понятия политической экономии – «*homo oeconomicus*» и «определенный рынок», не было также и открытием гносеологического характера? Не в нем ли именно заключается новая «имманентность», новая концепция «необходимости» и свободы и т. д.? Этот перевод одного в другое сделала, по-моему, именно философия практики, которая обобщила открытия Рикардо, соответствующим образом распространив их на всю историю и тем самым используя их при создании нового мировоззрения. Предстоит разрешить целый ряд проблем: 1) сжато изложить научно-формальные принципы Рикардо в их форме эмпирических канонических; 2) исследовать историческое происхождение этих рикардовских принципов, которые связаны с возникновением самой экономической науки, с развитием буржуазии как «конкретно мирового» класса и, следовательно, с формированием мирового рынка, на котором сложные движения достигают уже такой «плотности», что стало возможным выделить и изучить необходимые закономерности, иначе говоря, законы-тенденции, которые являются законами не в смысле натуралистическом и спекулятивно-детерминистском, а в смысле «историцистском», поскольку так проявляет себя «определенный рынок» или, другими словами, живая и органически связанная в процессах своего развития среда. (Политэкономия изучает эти законы-тенденции как количественные выражения явлений; при переходе от политической экономии ко всеобщей истории понятие количества дополняется понятием качества и диалектикой количества, превращающегося в качество, количество = необходимости; качество = свободе; диалектика количества – качества тождественна диалектике необходимости – свободы.); 3) поставить Рикардо в связь с Гегелем и Робеспьером; 4) рассмотреть, как философия практики от синтеза этих трех живых течений поднялась до новой концепции имманентности, очищенной от всяких следов трансцендентности и теологии.

1. Следует также углубленно изучить ряд понятий: эмпиризм – историцистский реализм – философское умозрение.

2. Рядом с вышеуказанным исследованием вопроса о вкладе рикардизма в создание философии практики поставить то, что приводится на с. 49 той же тетради и касается отношения философии практики к нынешнему продолжению немецкой классической философии в лице современной итальянской идеалистической философии Кроче и Джентиле. Как нужно понимать фразу Энгельса о наследовании немецкой классической философии? Следует ли понимать ее как уже замкнувшийся исторический круг, в котором поглощение жизнеспособной части гегельянства завершено окончательно, раз и навсегда, или же ее можно понимать как еще происходящий исторический процесс, который снова воспроизводит необходимость культурно-философского синтеза? Мне представляется правильным этот второй ответ: в действительности все еще воспроизводятся взаимно односторонние позиции материализма и идеализма, подвергнутые критике в первом тезисе о Фейербахе, и, как и тогда, хотя и на высшем уровне, необходим синтез на более высокой стадии развития философии практики.

Единство составных элементов марксизма. Единство дано диалектическим развитием противоречий между человеком и материей (природа-материальные производительные силы). В политической экономии объединяющим центром является стоимость, иначе говоря, отношение между работником и промышленными производительными силами (противники теории стоимости впадают в грубый вульгарный материализм, беря машины сами по себе — как постоянный или технический капитал — и рассматривая их как производителей стоимости вне связи с человеком, управляющим ими). В философии — практика, то есть отношение между человеческой волей (надстройкой) и экономическим базисом. В политике — отношение между государством и гражданским обществом, то есть вмешательство государства (централизованной воли) с целью воспитания воспитателя, социальной среды вообще. (Это все углубить и изложить терминологически более точно.)

Философия-политика-экономика. Если эти три рода деятельности являются необходимыми составными элементами одного и того же мировоззрения, в их теоретических принципах по необходимости должна содержаться способность превращения одного в другой, взаимопереводимость на собственный специфический язык каждого из составных элементов: один содержится в другом, а все вместе образуют

однородный круг (см. предшествующие заметки о взаимопереводимости научных языков). Из этих предпосылок (которые должны быть еще разработаны) для историка культуры и идей вытекают некоторые критерии исследования и критические каноны большой важности. Может случиться, что крупный деятель выражает свою мысль более плодотворно не в том жанре, который, по видимости, должен казаться самым «логичным» с точки зрения внешней классификации, а в иной области, которая, по видимости, может быть расценена как не относящаяся к делу. Политик пишет о философии, но может статься, что его «подлинную» философию следует искать как раз в его политических работах. У всякого деятеля есть основной и преобладающий род деятельности; именно в этом последнем следует искать его мысль, содержащуюся чаще всего в скрытой форме, а иногда и в противоречии с мыслью, высказанной *ex professo*. Конечно, в таком подходе заключена немалая опасность дилетантства, и в его применении нужно быть очень осторожным, однако это не мешает ему быть плодотворным при поисках истины.

Действительно, такому случайному «философу» труднее абстрагироваться от течений, господствующих в его время, от ставших догматическими толкований определенного мировоззрения и т. д.; напротив, как ученый-политик он чувствует себя независимым от этих идиологов времени или группы и воспринимает то же самое мировоззрение более непосредственно и во всем его своеобразии; он проникает в самую его сердцевину и развивает его существенным образом. В связи с этим остается полезной и плодотворной выраженная Люксембург мысль о том, что пока еще невозможно братья за разрешение некоторых вопросов философии практики, поскольку течение всеобщей истории или истории данной социальной группировки еще не сделало их актуальными. Экономико-корпоративной фазе, фазе борьбы за гегемонию в гражданском обществе, государственной фазе соответствуют определенные формы интеллектуальной деятельности, которые нельзя произвольно сочинять или предвосхищать. В фазе борьбы за гегемонию развивается наука о политике; в государственной фазе должны развиваться все надстройки, иначе государству грозит распад.

Историчность философии практики. То, что философия практики рассматривает себя самое исторически, то есть как преходящую стадию развития философской мысли, не только видно из всего духа этой философской системы, но и содержится открыто в известном положении,

что в определенный момент историческое развитие будет ознаменовано переходом из царства необходимости в царство свободы. Все философии (философские системы), существовавшие до сих пор, были выражением внутренних противоречий, раздиравших общество. Но ни одна из философских систем, взятая сама по себе, не была сознательным выражением этих противоречий, ибо такое выражение могла дать лишь совокупность всех систем, борющихся между собой. Каждый философ убежден и не может не быть убежденным, что он выражает единство человеческого духа, то есть единство истории и природы; в самом деле, если бы этого убеждения не существовало, люди не действовали бы, не творили бы новую историю, философии не могли бы становиться «идеологиями», не могли бы на практике приобретать гранитную фанатическую крепость «народных верований», обладающих энергией «материальных сил».

Гегель занимает в истории философской мысли особое место, ибо его система, так или иначе, пусть даже в форме «философского романа», дает возможность постичь, что такое действительность; ведь здесь в одной системе и в одном философе заключено то осознание противоречий, которое прежде вытекало лишь из совокупности систем, из совокупности философов, полемизирующих между собой и противоречащих друг другу.

Следовательно, в известном смысле философия практики является реформой и развитием гегельянства, является философией, освобожденной (или старающейся освободиться) от каких бы то ни было элементов идеологической односторонности и фанатизма, будучи полным осознанием противоречий, при котором сам философ, понимаемый как индивид или как целая социальная группа, не только постигает противоречия, но и полагает самого себя как элемент противоречия и возводит этот элемент в принцип познания, а следовательно, действия. При этом отрицается «человек вообще», как бы он ни преподносился, высмеиваются и разрушаются понятия, основанные на догматическом понимании «единства», поскольку они также выражают понятие «человека вообще» или «человеческой природы», внутренне присущей каждому человеку.

Но если философия практики также является выражением исторических противоречий, более того — выражением сознательным и

потому наиболее совершенным, это означает, что и она тоже связана с «необходимостью», а не со «свободой», которая не существует и исторически еще не может существовать. Стало быть, если доказывается, что противоречия исчезнут, тем самым доказывается, что исчезнет, то есть будет преодолена, также и философия практики: в царстве «свободы» мысль, идея не смогут больше рождаться на почве противоречий и необходимости борьбы. В настоящий момент философ (практики) может высказать лишь это общее утверждение, не больше: в самом деле, он не может сойти с нынешней почвы противоречий, не может, не впадая сразу же в утопию, говорить иначе, как в общих чертах о мире, лишенном противоречий.

Это не означает, что утопия не может обладать философской ценностью; ведь она имеет политическую ценность, а во всякой политике кроется философия, пусть даже нестройная и как бы в наброске. В этом смысле религия — это самая гигантская утопия, то есть самая гигантская из появлявшихся в истории «метафизик», ибо она представляет собой грандиознейшую попытку примирить в мифологической форме реальные противоречия исторической жизни: в самом деле, она утверждает, что все люди обладают одной и той же «природой», что существует человек вообще, как созданный богом, как сын бога и потому брат и равный всем остальным людям, свободный среди других и подобно другим людям, что таковым он может считать себя, смотрясь в зеркало бога, этого «самосознания» человечества; но она утверждает также, что все это не в этом мире и не для этого мира, а для иного (утопического) мира. Так идеи равенства, братства, свободы бродят в людях, в тех слоях людей, которые не видят себя ни равными, ни братьями другим людям, ни свободными по сравнению с другими. Так при всяком волнении глубинных слоев масс выдвигались, тем или иным образом, в определенных формах и в виде определенных идеологий именно эти требования.

В этом месте на память приходит примечание, сделанное Виличи к апрельской программе 1917 года, в параграфе, посвященном единой школе, а точнее, в пояснительном добавлении к этому параграфу (цитировано по женевскому изданию 1918 года), где он вспоминает, что химик и педагог Лавуазье, гильотинированный в период якобинского террора, выдвигал как раз идею единой школы и делал это в прямой

связи с чувствами, которые владели в его времена народом, видевшим в демократическом движении 1789 года развивающуюся действительность, а не только известную идеологию — орудие господства определенного класса, и делавшим конкретные выводы насчет равенства. В случае с Лавуазье мы имеем дело с элементом утопическим (элементом, который в большей или меньшей мере проявился во всех культурных течениях, исходивших из «единого начала» человеческой «природы»); однако для Вилли он имел теоретически доказуемое значение политического принципа.

Если философия практики теоретически утверждает, что всякая «истина», считающаяся вечной и абсолютной, имела практическое происхождение и представляла «временную» ценность (в силу историчности всякого мировоззрения), то очень трудно заставить «практически» постигнуть, что такое толкование справедливо также и для самой философии практики, не сокрушая при этом убеждений, без которых невозможно действие. С другой стороны, это та трудность, с которой сталкивается любая историцистская философия; за нее цепляются дешевые полемисты (в особенности католики) для того, чтобы в одном и том же индивиде противопоставить «ученого» «демагогу», философа — человеку действия и т. д. и сделать вывод о том, что историцизм с необходимостью приводит к моральному скептицизму и разврату. Эта трудность порождает множество «драм» в сознании маленьких людей, а великих заставляет рядиться в «олимпийскую» тогу а ля Вольфганг Гёте.

Вот почему положение о переходе из царства необходимости в царство свободы нужно анализировать и разрабатывать с большой тонкостью и тщательностью.

Поэтому получается так, что и сама философия практики имеет тенденцию стать идеологией в худшем смысле слова, то есть сделаться догматической системой абсолютных и вечных истин, в особенности когда ее смешивают, как это делается в «Популярном очерке», с вульгарным материализмом, с метафизикой «материи», которая не может не быть вечной и абсолютной.



Следует также отметить, что переход от необходимости к свободе происходит в отношении человеческого общества, но не природы (хотя он и сможет оказать воздействие на восприятие природы, на научные взгляды и т.д.).

Можно даже прийти к утверждению, что в то время как вся система философии практики в новом едином мире может оказаться устарелой, многие идеалистические концепции или по крайней мере некоторые аспекты их, являющиеся утопическими в царстве необходимости, смогут стать «истиной» после этого перехода и т. д. Нельзя говорить о «Духе», когда общество делится на ряд групп, без необходимого уточнения, что речь идет... о корпоративном духе (в скрытом виде это признается, когда вслед за Шопенгауэром говорят, как Джентиле в своей книге «Модернизм», что религия – это философия толпы, а философия – это религия избранных людей, то есть крупных представителей интеллигенции); о «Духе» можно будет говорить лишь тогда, когда общество станет «объединенным» и т. д.

Субъективное понимание действительности и философия практики. Философия практики «впитывает» субъективное понимание действительности (идеализм) в теорию надстроек, впитывает и объясняет его исторически; то есть «преодолевает» его, превращает в свою «составную часть». Теория надстроек есть перевод на язык реалистического историцизма субъективного понимания действительности.

Базис и надстройка. Экономика и идеология. Требование (изображаемое как основной постулат исторического материализма) представлять и истолковывать любое колебание в сфере политики и идеологии как непосредственное выражение базиса следует подвергнуть критике в теоретическом плане как проявление примитивного инфантилизма, а в качестве практического аргумента противопоставить ему деятельность самого Маркса, как автора трудов по конкретным политическим и историческим вопросам. С этой точки зрения особенно важны «Восемнадцатое брюмера» и статьи о «Восточном вопросе», но также и другие работы («Революция и контрреволюция в Германии», «Гражданская война во Франции» и более мелкие). Анализ этих произведений позволяет лучше понять суть марксистской исторической методологии, поскольку при этом дополняются, освещаются и истолковываются теоретические положения, рассеянные по всем трудам

Маркса. Из них можно увидеть, сколько прямых оговорок на этот счет делает Маркс в своих конкретных исследованиях, — оговорок, которые не могли быть высказаны в трудах общего характера (им было бы место лишь в систематическом изложении метода, вроде пособия Бернхейма, книга Бернхейма может быть принята за «образец» для школьного учебника или «популярного очерка» исторического материализма, в котором не только должен быть раскрыт метод филологии и эрудиции, — а Бернхейм ставит своей целью именно это, хотя в его изложении заключено в скрытом виде определенное мировоззрение, — но и должна быть прямо изложена марксистская концепция истории). Среди этих оговорок можно назвать в качестве примера следующие:

1. Трудно в каждый данный момент дать статическое изображение (наподобие моментального фотоснимка) состояния базиса; политика фактически в каждый данный момент является отражением тенденций развития базиса, тенденций, которые не обязательно должны осуществиться. Определенный этап эволюции базиса может быть конкретно изучен и проанализирован лишь после того, как он пройдет весь процесс своего развития, а не в ходе этого процесса — разве что в порядке гипотезы и притом прямо оговаривая это.

2. Из первого пункта следует, что тот или иной политический акт может оказаться следствием ошибки в расчетах руководителей господствующих классов, ошибки, которая исправляется и преодолевается историческим развитием через правительственные парламентские «кризисы» руководящих классов; механистический же исторический материализм не принимает во внимание возможности ошибки, рассматривая каждый политический акт как непосредственно обусловленный базисом, то есть как отражение реального и устойчивого (в смысле состоявшегося) изменения базиса. Истоки «ошибки» различны: речь может идти об индивидуальном побуждении, возникшем из неверного расчета, или о проявлении попыток определенных групп или группочек добиться гегемонии внутри руководящей группировки, попыток, которые могут потерпеть неудачу.

3. Не учитывается в достаточной мере, что многие политические акты вызваны внутренними потребностями организационного характера, то есть связаны с необходимостью придать сплоченность той или иной

партии, группе, обществу. Это ясно видно, например, из истории католической церкви. Тот, кто захотел бы найти непосредственное, ближайшее объяснение любому идеологическому столкновению внутри церкви в изменениях базиса, сел бы в лужу: немало политико-экономической фантастики было написано именно по этой причине. Зато очевидно, что большая часть подобных споров связана с потребностями обособления, с организационными потребностями. Было бы смешно, рассматривая спор между Римом и Византией о происхождении Святого духа, возводить к базису Восточной Европы утверждение, что Святой дух происходит лишь от отца, а к базису Западной Европы – утверждение, что он происходит и от отца и от сына. Обе церкви, чье существование и конфликт находятся в зависимости от базиса и от всей истории, поставили вопросы, являвшиеся для каждой из них средством отделить себя от другой и сплотить своих собственных сторонников; но могло случиться так, что каждая из двух церквей стала бы утверждать то, что в действительности утверждала другая; основа для разделения и конфликта все равно сохранилась бы, а ведь историческую проблему составляют именно это разделение и конфликт, а не случайное знамя каждой из сторон.

Тот, кто за подписью в виде «звездочки» печатает идеологические романы с продолжением в журнале «Проблемы дель лаворо» (а это, вероятно, пресловутый Франц Вайс), в своем занимательном опусе под названием «Русский демпинг и его историческое значение», говоря как раз об этих полемических столкновениях раннехристианских времен, утверждает, что они связаны с непосредственными материальными условиями эпохи и что если нам не удастся выявить эту непосредственную связь, то лишь из-за того, что указанные события от нас далеки, или из-за каких-то наших духовных слабостей. Такая позиция удобна, но научно несостоятельна. В самом деле, любая реальная историческая фаза оставляет свой след в позднейших фазах, которые в определенном смысле становятся лучшим свидетельством о ней. Процесс исторического развития един во времени, вследствие чего настоящее содержит в себе все прошлое, а из прошлого в настоящем реализуется то, что «существенно», – без какого-либо остатка «непознаваемого», которое якобы и есть истинная «сущность». То, что было «утрачено», то есть не перешло диалектически в исторический процесс, было само по себе незначительно, представляло собой случайный «шлак», принадлежало

хронике, а не истории, осталось поверхностным эпизодом, которым в конечном счете можно пренебречь.

Наука о морали и исторический материализм. Научную основу морали исторического материализма, мне кажется, следует искать в утверждении, что «общество никогда не ставит себе задач, для разрешения которых еще не созрели условия». При наличии условий разрешение задач становится «долгом», «воля» становится свободной. Мораль должна была бы представлять собой поиск условий, необходимых для осуществления свободы воли в определенном смысле, по направлению к определенной цели, и одновременно доказательство, что эти условия существуют. Следовало бы также говорить не об иерархии целей, а о последовательности целей, которых необходимо достигнуть, имея в виду, что мы хотим «морализовать» не только каждого индивида, взятого в отдельности, но и все общество индивидов.

Закономерность и необходимость. Каким образом у основателя философии практики возникла идея закономерности и необходимости в историческом развитии? Вряд ли она была производной от естественных наук; следует думать скорее о разработке понятий, возникших на почве политической экономии, особенно в той форме и при помощи той методологии, которыми обогатил экономическую науку Давид Рикардо. Например, понятие и явление «определенного рынка», то есть научное указание на то, что исторически сложились определенные решающие и постоянные силы, действующие с известным «автоматизмом», который позволяет «предугадывать» в определенной мере и с определенной уверенностью результат индивидуальных начинаний, согласующихся с этими силами вследствие того, что они угаданы или выявлены научно. Поэтому сказать «определенный рынок» — это все равно, что сказать «определенные отношения социальных сил в производственном аппарате определенного базиса», отношения, гарантированные (в смысле — закрепленные) определенной политической, моральной и юридической надстройкой. После того как ученый выявил эти решающие и постоянные силы и их стихийный автоматизм (то есть их относительную независимость как от индивидуального произвола, так и от произвольных вмешательств правительства), он, в порядке гипотезы, возвел в абсолют самый автоматизм, выделил чисто экономические факты из более или менее значительных комбинаций, в которых они практически выступают, установил отношения причины и следствия, послышки и вывода и дал, таким образом, абстрактную схему определенного экономического

общества (а над этим реалистическим и конкретным научным построением впоследствии надстроилась новая, более обобщенная абстракция «человека как такового», «внеисторического человека», человека вообще — абстракция, которая и выступила как «истинная» экономическая наука).

Если таковы были условия, в которых родилась классическая политическая экономия, то, прежде чем говорить о новой «науке» или о новом обосновании экономической науки (что одно и то же), необходимо доказать, что обнаружилось новая расстановка сил, новые условия, новые предпосылки, что «определился», иначе говоря, новый рынок со своим собственным новым «автоматизмом» и со своими характерными проявлениями, выступающими как что-то «объективное», сравнимое с автоматизмом явлений природы. В лоне классической политической экономии родилась «критика политической экономии», однако существование какой-либо новой науки или новой постановки научных проблем пока что не представляется возможным. «Критика» политической экономии исходит из идеи историчности «определенного рынка» и его «автоматизма», в то время как чистые экономисты берут эти элементы как «извечные» и «естественные»; критика реалистически анализирует соотношение сил, определяющих рынок, вскрывает глубину противоречий между ними, оценивает возможные изменения, связанные с появлением и укреплением новых элементов, и показывает «бренность» и «заменяемость» критикуемой науки; она изучает ее как живую и в то же время как уже мертвую, она находит в ней те элементы, которые неминуемо приведут к ее распаду и преодолению, и выводит на свет «наследника», предположительного лишь до того дня, когда он убедительно продемонстрирует собственную жизнеспособность и т. д. Тот факт, что в современной экономической жизни элемент «произвольного», исходит ли он от отдельных индивидов, концернов или государства, приобрел значение, которого раньше не имел, и глубоко нарушил традиционный автоматизм, сам по себе не оправдывает постановки новых научных проблем именно потому, что эти вторжения «произвольны», разновелики, непредусмотримы. Он может оправдать утверждение, что экономическая жизнь изменилась, что налицо «кризис», но это очевидно; с другой стороны, нигде не сказано, что старый «автоматизм» исчез, он проявляется, но только более крупномасштабно, чем раньше, по

отношению к крупным экономическим явлениям, в то время как отдельные факты действительно стали «ненормальными».

Из этих соображений и следует исходить при выяснении значения понятий «закономерность», «закон», «автоматизм» в применении к историческим фактам. Речь идет не об «открытии» «детерминистского» метафизического закона и даже не об установлении «универсального» закона причинности. Речь идет о том, чтобы выявить, как в процессе исторического развития складываются относительно «постоянные» силы, действующие с определенной закономерностью и автоматизмом. Даже закон больших чисел, хотя он весьма полезен для сравнения, не может быть принят в качестве «закона» исторических фактов. Чтобы установить историческое происхождение этого элемента философии практики (элемента, который есть не что иное, как ее особое понимание «имманентности»), необходимо изучить понимание экономических законов у Давида Рикардо. Речь идет о том, чтобы понять, что для формирования философии практики Рикардо имел значение не только благодаря понятию «стоимость» в политической экономии, но также «философски», тем, что он подсказал способ осмысления и восприятия жизни и истории. Метод «допустим, что», то есть метод предпосылки, приводящей к определенному следствию, нужно определить, думаю мне, как одну из исходных точек (теоретических стимулов) философского опыта основателей философии практики. Надо бы посмотреть, изучался ли когда-нибудь Рикардо с этой точки зрения.

(Точно так же следует прояснить философские понятия «случайное» и «закономерное», понятия «рациональность» или «провидение», которые приводят к трансцендентальному, если не к трансцендентному телеологизму, а также понятие «случайное», как оно дается метафизическим материализмом, «что мир на волю случая обречен».)

Получается, что понятие исторической «необходимости» тесно связано с понятиями «закономерность» и «рациональность». «Необходимость» в «абстрактно-спекулятивном» и в «конкретно-историческом» смысле. Необходимость существует, когда существует реальная и активная предпосылка, осознание которой людьми становится фактором действия, ставя конкретные цели перед коллективным сознанием и создавая комплекс убеждений и верований, обладающих



силой «народных верований». В предпосылке должны заключаться уже развитые или развивающиеся материальные условия, необходимые и достаточные для реализации импульса коллективной воли, но ясно, что от этой «материальной», количественно исчислимой предпосылки не может быть оторван известный культурный уровень, иначе говоря, какая-то совокупность интеллектуальных актов, а от них, в свою очередь (как их продукт и следствие), — известная совокупность захватывающих страстей и чувств, таких, которые могут вынудить к действию «любой ценой».

Только следуя таким путем, как уже было сказано, можно прийти к историцистской (а не абстрактно-спекулятивной) концепции «рациональности» (а следовательно, и «иррациональности») в истории.

О понятиях «провидение» и «судьба» в том смысле, в каком их употребляют (спекулятивно) итальянские философы-идеалисты, и в особенности Кроче: необходимо посмотреть книгу Кроче о Дж. Б. Вико, в которой понятие «провидение» переводится на язык спекулятивной философии и кладется начало идеалистическому толкованию философии Вико. О том, какое значение имела «судьба» у Макиавелли, следует посмотреть Луиджи Руссо (см. примечание на с. 23 «Государя»). По Руссо, «судьба» у Макиавелли имеет двойной смысл: объективный и субъективный. «Судьба» — это естественная сила вещей (то есть причинная связь), благоприятное стечение обстоятельств, то, что у Вико называется провидением, или же это та потусторонняя сила, о которой вещало старое средневековое учение, то есть бог, ну а для Макиавелли это не что иное, как доблесть индивида, сила которой коренится в воле самого человека. Доблесть у Макиавелли, как пишет Руссо, это уже не доблесть схоластов, имевшая этический характер и заимствовавшая свою силу у неба, и даже не доблесть Тита Ливия, который в большинстве случаев понимает под этим словом воинскую доблесть, а доблесть человека Возрождения, доблесть, состоящая из способности, умения, ловкости, личной силы, чуткости, нюха на обстоятельства и чувства меры в отношении собственных возможностей.

В своем дальнейшем анализе Руссо начинает колебаться. Для него понятие судьбы как силы вещей — понятие, которое у Макиавелли, как и у гуманистов, сохраняет еще натуралистический и механистический характер, — находит свое историческое воплощение и углубление лишь в

рациональном провидении Вико и Гегеля. Но не мешает напомнить, что у Макиавелли подобные понятия не имеют метафизического характера, как у настоящих философов-гуманистов, а выражают лишь простое и глубокое жизнеощущение (а следовательно, и философию!), понять и объяснить их можно лишь как символы его чувств.

По поводу медленного формирования этих метафизических понятий в предмакиавеллиевский период Руссо отсылает к книге Джентиле «Джордано Бруно и мысль Возрождения» (глава «Представление о человеке в период Возрождения» и Приложение). (Об этих понятиях у Макиавелли см. также Ф. Эрколе. Политика Макиавелли.)

Энциклопедия философии практики. [1] Было бы необычайно полезно составить критический свод, снабженный обширной критической библиографией, всех вопросов, которые поднимались вокруг философии практики при ее обсуждении. Материал для подобного специализированного энциклопедического произведения столь обширен, разнороден, разноценен и разноязычен, что лишь специальный редакционный комитет смог бы обработать его, да и то далеко не скоро. Но польза, которую подборка подобного рода могла бы принести как для дальнейшей научной разработки, так и для образования, и школьного и самостоятельного, была бы огромна. Она стала бы важнейшим орудием расширения масштабов исследований по философии практики, орудием укрепления их научной основы, установив четкую грань между двумя эпохами – современной и предшествовавшей ей эпохой поверхностно-школярских работ, попугайства и журналистского дилетантизма. Для уточнения проекта следовало бы изучить весь материал того же типа, опубликованный католиками разных стран о Библии, Евангелиях, патристике, литургии, апологетике, – большие специализированные энциклопедии, различные по своей ценности, но публикующиеся постоянно и поддерживающие идеологическое единство сотен тысяч священников и других руководящих лиц, которые составляют остов и силу католической церкви. (По вопросу о библиографии философии практики в Германии следует посмотреть подборки Эрнста Драна, цитированные самим Драном в вводной статье к N 6068– 6069 «Рекламе универсал библиотек».)

2. Для философии практики необходимо проделать ту же работу, какую Бернхейм проделал в отношении исторического метода (Бернхейм Э. Учебник исторического метода, изд. 6-е, 1908, Лейпциг, переведен на итальянский язык и опубликован изд. Сандрон в Палермо). Книга Бернхейма, не будучи трактатом по философии историцизма, все же внутренне связана с нею. Так называемая «социология философии практики» должна была бы занимать по отношению к этой философии такое же место, какое книга Бернхейма занимает по отношению к историцизму вообще, то есть должна была бы представлять систематическое изложение практических правил исследования и толкования для истории и политики; она должна была бы стать сборником конкретных критериев, критических оговорок и т. п., своего рода филологией истории и политики, написанной с позиции философии практики. В известном отношении против некоторых тенденций философии практики (самых вульгарных и потому наиболее распространенных) следовало бы обратить ту же критику (или тот же тип критики), которой современный историцизм подверг старый исторический метод и старую филологию, которые приводили к наивному догматизму, заменяя толкование и систематизацию истории поверхностным описанием и перечислением необработанных источников, зачастую нагроможденных без всякой последовательности. Непреодолимая сила этих публикаций состояла в известной разновидности догматического мистицизма, который тогда складывался и завоевывал популярность: его основой служило утверждение, пусть даже ничем не оправданное, что автор является последователем исторического метода и поборником науки.

3. По поводу этих соображений см. замечания в разделах «Типы журналов» и «Критический словарь».

Основоположники философии практики и Италия. Систематизированный сборник всех сочинений (в том числе и эпистолярных), которые касаются Италии или рассматривают итальянские проблемы. Но сборник, который ограничивался бы таким выбором, не был бы органичен и завершен. Существуют работы двух авторов, которые хотя и не посвящены специально Италии, но имеют значение для Италии, значение, разумеется, не общее, потому что в противном случае можно сказать, что все произведения этих двух писателей касаются Италии. План сборника мог бы быть построен по

таким критериям: 1) работы, определенно относящиеся к Италии; 2) работы, затрагивающие «специфические» темы исторической и политической критики, хотя и не относящиеся к Италии, но имеющие связь с итальянскими проблемами. Примеры: статья об испанской конституции 1812 года имеет связь с Италией благодаря политической роли, которую эта конституция сыграла в итальянских движениях до 1848 года. Имеет также отношение к Италии содержащаяся в

«Нищете философии» критика, направленная против фальсификации гегелевской диалектики Прудоном, которая нашла отражение в соответствующих движениях итальянской интеллигенции (Джоберти; гегельянство умеренных; концепция пассивной революции; диалектика революции – реставрации). То же можно сказать о работе Энгельса об испанских анархистских движениях 1873 года (после отречения Амадея Савойского), что имеет связь с Италией, и т. п.

Возможно, эту вторую группу произведений не следует представлять в виде сборника, а достаточно будет лишь критико-аналитического изложения. Вероятно, наиболее органичный план мог бы состоять из трех частей: 1) историко-критическое вступление; 2) работы по Италии; 3) анализ произведений, косвенно относящихся к Италии, то есть тех, которые решают вопросы, существенные и специфичные также и для Италии.

Гегемония западной культуры по отношению ко всей мировой культуре. 1. Признавая, что и другие культуры явились важными и значительными в процессе «иерархического» объединения мировой цивилизации (а это, несомненно, надо признать), следует отметить, что их значение было универсальным постольку, поскольку они стали составными элементами европейской культуры – единственной исторически и конкретно универсальной, то есть постольку они внесли вклад в развитие европейской мысли и были ею ассимилированы.

2. Но и европейская культура также пережила процесс объединения, и в интересующий нас исторический период ее кульминацией стали Гегель и критика гегельянства.

3. Из первых двух пунктов следует, что речь идет о культурном процессе, который воплощается в интеллигенции; нет оснований учитывать здесь народные культуры, в отношении которых нельзя говорить о критической разработке и процессе развития.

4. Нет оснований учитывать также культурные процессы, воплотившиеся в реальной деятельности, как это произошло во Франции в XVIII веке, или по крайней мере можно учитывать их только в связи с процессом, вершиной которого стали Гегель и немецкая классическая философия как «практическое» доказательство неоднократно упоминавшейся в других местах взаимо-переводимости двух процессов, один из которых французский, политико-юридический, а другой — немецкий, теоретико-спекулятивный.

5. От распада гегельянства берет начало новый культурный процесс, характер которого отличен от предыдущих и в ходе которого объединяются практическое движение и теоретическая мысль (или пытаются объединиться посредством теоретической и практической борьбы).

6. Несуществен тот факт, что колыбелью этого нового течения явились посредственные философские произведения, или, во всяком случае, не шедевры философии. Существенно то, что возникло новое понимание мира и человека и что подобное понимание уже не присуще одним лишь выдающимся интеллектуалам, профессиональным философам, но стремится стать народным, массовым, приобрести конкретно-всемирный характер, изменяя (пусть даже через уродливые сочетания) образ мыслей народа, застывшую народную культуру.

7. Неудивительно, что это течение родилось из слияния различных, внешне неоднородных элементов: Фейербах как критик Гегеля, Тюбингенская школа как утверждение исторической и философской критики религии и т. д. Более того, надо отметить, что подобный переворот не мог не иметь какого-то отношения к религии.

8. Философия практики как итог и венец всей предшествующей истории. От критики гегельянства берут начало современный идеализм и философия практики. Гегельянская имманентность становится историцизмом; однако лишь с философией практики этот историцизм — абсолютный, абсолютный историцизм или абсолютный гуманизм. (Двусмысленность атеизма и двусмысленность деизма у многих современных идеалистов: очевидно, что атеизм является чисто негативной и неплодотворной формой, если только не понимается как период литературно-народной полемики.)

Сорель, Прудон, Де Ман (см. с. 78). «Нуова антолоджа» от 1 декабря 1928 года опубликовала большой (с. 289-307) очерк Жоржа Сореля, озаглавленный «Последние размышления (посмертная публикация)». Речь идет о работе 1920 года, которая должна была послужить предисловием к сборнику статей, опубликованных Сорелем в итальянских газетах с 1910 по 1920 год (сборник вышел в миланском издательстве «Корбаччо» под редакцией Марио Миссироли и озаглавлен «Ураган над Европой», причем возможно, что принципы отбора в нем весьма отличны от тех, которые были бы применены в 1920 году,

когда было написано предисловие: стоило бы посмотреть, воспроизведены ли в книге некоторые статьи, например о «Фиате» и ряд других). Запоздание с публикацией книги нельзя не связать с колебаниями популярности Сореля в Италии; приобретенная благодаря ряду более или менее искренних заблуждений, теперь она намного уменьшилась: уже существует антисорельянская литература.

Очерк, опубликованный в «Нуова антолоджа», концентрирует в себе все достоинства и все недостатки Сореля: он заковыристый, непоследовательный, поверхностный, туманный и т. д.; но вместе с тем в нем излагаются или подсказываются оригинальные точки зрения, отыскиваются неизвестные, но верные связи, он заставляет думать и углубляться.

Каково значение этого очерка? Оно ясно видно из всей статьи, написанной в 1920 году, и очевидной фальсификацией является вступительная заметка из «Нуова антолоджа» (возможно, она принадлежит самому Миссироли, чьей интеллектуальной честности лучше не доверять), которая завершается такими словами: «...писатель, который отвел послевоенной Италии ведущую политическую и интеллектуальную роль в Европе». Какой Италии? Что-либо относительно этого мог бы сказать Миссироли или ответ можно было бы найти в частных письмах Сореля к Миссироли (эти письма, как было объявлено, должны были быть опубликованы, но если они и будут опубликованы, то лишь частично), однако вывод можно сделать и из самих многочисленных статей Сореля. Стоит, *pro temoга*, сделать примечания к некоторым положениям этого очерка, имея в виду, что весь он в целом очень важен для понимания Сореля и его места в послевоенный период:



а) Бернштейн утверждал («Теоретический социализм и практическая социал-демократия», французский перевод, с. 53– 54), что суеверное преклонение перед гегелевской диалектикой привело к тому, что Маркс предпочел изобретениям утопистов революционные тезисы, очень близкие традициям якобинцев, бабувистов и бланкистов; однако тогда непонятно, почему в «Манифесте» не говорится о бабувистской литературе, с которой Маркс, несомненно, был знаком. Андлер придерживается мнения (том II его издания «Манифеста», с. 191), что Маркс делает презрительный намек на «Заговор равных», когда говорит о всеобщем и грубом аскетизме, который встречается в самых ранних требованиях пролетариата после Французской революции;

б) Маркс якобы так и не смог полностью освободиться от гегельянского понимания истории, согласно которому человечество переживает разные эры, в зависимости от последовательности развития духа, стремящегося достигнуть совершенного воплощения мирового разума. К теории своего учителя он добавляет теорию классовой борьбы: хотя люди только и делают, что ведут социальные войны, в которые они вовлекаются из-за экономических противоречий, тем не менее они бессознательно участвуют в деле, которое допускается только метафизикой. Это весьма рискованная гипотеза Сореля, и он не доказывает ее; однако она ему явно по сердцу, — то ли в связи с его восхвалением России, то ли из-за предвидения культурного значения Италии (следует отметить в связи с этим сближением России и Италии позицию Д'Аннунцио, почти в то же самое время отраженную в рукописях, распространенных весной 1920 года; был ли знаком Сорель с его позицией? Только Миссироли мог бы ответить на этот вопрос). По мнению Сореля, «Маркс настолько верил в то, что история подчиняется законам развития духа, что учил, что после падения капитализма эволюция к полному коммунизму будет происходить без классовой борьбы („Письмо о Готской программе“). Кажется, Маркс, как и Гегель, полагал, что разные моменты процесса развития проявляются в различных странах, каждая из которых наиболее соответствует тому или иному из этих моментов (смотри предисловие к русскому изданию „Манифеста“ от 21 января 1882 года). Эту свою теорию он так и не изложил в явном виде; таким образом, многие марксисты убеждены, что все стадии эволюции капитализма должны проявляться в одной и той же

форме у всех современных народов. Слишком уж мало гегельянства в таких марксистах»;

в) Вопрос: до или после 1848 года? Сорель не понимает значения этой проблемы, несмотря на существующую на этот счет литературу (пусть даже дешевую), и указывает на «любопытное» (sic) изменение, происшедшее в настроениях Маркса к концу 1850 года: в марте Маркс подписал манифест революционеров, нашедших убежище в Лондоне, где была намечена программа революционной агитации, необходимой в виду новых близких общественных потрясений, программа, которую Бернштейн считает находящейся на уровне революционеров-кружковцев («Теоретический социализм...», с. 51), однако впоследствии Маркс убедился, что революция, порожденная кризисом 1847 года, окончилась с этим кризисом. Период после 1848 года был периодом небывалого расцвета; таким образом, для предполагаемой революции не хватало первого из необходимых условий: наличия пролетариата, доведенного до праздности и готового сражаться (ср. Андлер, с. 55-56, но какого издания?). Тут-то якобы и родилась у марксистов теория обнищания, которая должна была напугать рабочих и заставить их бороться и в период процветания из опасения возможного ухудшения их положения (объяснение ребяческое и опровергаемое фактами, даже если верно, что теория обнищания была превращена в подобное орудие, аргумент непосредственного убеждения: в конце концов, разве это было что-то надуманное? О времени, когда возникла теория обнищания, надо прочитать в работе Роберто Михельса);

г) О Прудоне: «Прудон принадлежал к той части буржуазии, которая была более близка к пролетариату; поэтому марксисты смогли обвинить его в том, что он буржуа, в то время как наиболее проникательные писатели считают его удивительно похожим на наших (то есть французских) крестьян и ремесленников (ср. Даниэль Галеви в „Деба“ от 3 января 1913 года)». С этим мнением Сореля можно согласиться. А вот как Сорель объясняет «юридическое» мышление Прудона: «Вследствие ограниченности своих доходов крестьяне, владельцы самых маленьких фабрик, мелкие торговцы вынуждены стойко защищать свои интересы в суде. Социализм, который намерен защищать сословия, расположенные на низших ступенях экономики, естественно, должен придавать большое значение гарантии права, и эта тенденция

особенно сильна у таких писателей, которые, как Прудон, полны воспоминаний о сельской жизни». Он приводит и другие соображения для подкрепления этого вовсе не убедительного анализа: юридическое мышление Прудона связано, дескать, с его антиякобинством, с писательскими воспоминаниями о Французской революции и о старом режиме, который, как предполагается, привел к якобинскому взрыву именно из-за произвола судебных властей. Юридическое мышление является сущностью мелкобуржуазного реформизма Прудона, а его социальное происхождение способствовало формированию этого мышления через другую, «более высокую» связь понятий и чувств. В общем, в этом исследовании Сорель приближается к образу мыслей «ортодоксов», которых он так презирал. Странно то, что Сорель, имея такое убеждение относительно социальной направленности Прудона, превозносил и то и дело предлагал его в качестве образца или источника принципов, предназначенных современному пролетариату; если юридическое мышление Прудона имеет такое происхождение, почему рабочие должны заниматься проблемой «нового права», «гарантии права» и т. д.?

Отсюда складывается впечатление, что очерк Сореля обкарнали и что не хватает еще одной части, касающейся итальянского фабричного движения: из опубликованного текста можно предположить, что Сорель нашел в движении внутренних комиссий, которые были призваны контролировать управление фабрикой и в целом все внутрифабричное «законодательство», зависевшее только от бесконтрольного произвола предпринимателей, соответствие требованиям Прудона применительно к крестьянам и ремесленникам. Очерк, в том виде, в каком он опубликован, непоследователен и незавершен, а его вывод относительно Италии («Многие причины давно побудили меня предположить, что то, что гегельянец назвал бы „Weltgeist“, сейчас относится к Италии. Благодаря Италии свет новых времен не погаснет») ничем не обосновывается, нет даже намеков в духе Сореля. В последнем примечании имеется указание на советы рабочих и крестьян в Германии, «которые я считал созданными в духе Прудона», и ссылка на «Материалы для теории...» (с. 164 и 394). Было бы интересно узнать, действительно ли очерк был урезан, и кем именно: непосредственно Миссироли или другими?

Примечание 1. Нельзя понять Сореля как «революционного интеллигента», если не представить себе Францию после 1870 года, как нельзя понять Прудона без «антиякобинской паники» периода Реставрации. 1870 и 1871 годы во Франции были свидетелями двух жестоких поражений: национального, которое тяжело подействовало на буржуазную интеллигенцию, и народного поражения Коммуны, тяжело подействовавшего на революционную интеллигенцию; первое породило такие личности, как Клемансо, квинтэссенцию французского националистического якобинства, второе — антиякобинца Сореля и «антиполитическое» профсоюзное движение. Странное антиякобинство Сореля, сектантское, убогое, антиисторическое, является следствием разгрома народа в 1871 году (просмотреть в связи с этим «Письмо к Даниэлю Галеви» в «Мувман социалист» от 16 августа и 15 сентября 1907 года); это проливает любопытный свет на его «Размышления о насилии». Разгром 1871 года перерезал пуповину между «новым народом» и традициями 1793 года: Сорель, должно быть, хотел стать выразителем этого разрыва между народом и историческим якобинством, но это ему не удалось.

В статьях о Клемансо, опубликованных в «Нуова антолоджа» от 16 декабря 1929 года и в «Италия леттерариа» от 15 декабря (под первой стоит подпись «Наблюдатель», под второй — имя и фамилия), Марио Миссироли приводит два важных отрывка из писем относительно Клемансо, адресованных ему Сорелем (в «Нуова антолоджа» эти два отрывка напечатаны как единое целое, в то время как в «Италия леттерариа» они разделены, и между первым и вторым Миссироли вставляет «в другом месте», что позволяет лучше понять контекст в стилистическом плане): 1. «Он (Клемансо) рассматривает философию Маркса, составляющую костяк современного социализма, как темное учение, пригодное лишь для варваров Германии, так, как она всегда представлялась находчивым и остроумным умам, привыкшим к легкому чтению. Такие несерьезные люди, как он, не могут понять то, что так хорошо понимал Ренан, а именно, что исторические ценности большой значимости могут, видимо, сочетаться с явно посредственной литературной продукцией, каковой и является как раз социалистическая литература, предложенная народу». 2. «Я думаю, что если Клемансо на протяжении длительного времени мало считался с социализмом, то после того как он увидел, что Жорес стал кумиром социалистических партий,

он должен был считаться с ним еще меньше. Ораторское красноречие Жореса его раздражало. В своем „крайнем легкомыслии“ — определение Жозефа Рейнака — он полагал, что социализм не мог содержать в себе ничего серьезного, коль скоро профессор университета, признанный глава нового учения, ничего не смог из него извлечь. Его не интересовало, как поведут себя массы, затронутые пустыми декламациями руководителей, — не смогут ли они найти в своих недрах вожаков, способных повести их в такие сферы, о которых демократические руководители и не подозревали. Клемансо не верит в существование класса, у которого мучительно формируется сознание того, что он призван выполнить великую историческую миссию, имеющую целью полное обновление всей нашей цивилизации. Он считает, что долгом демократий является прийти на помощь неимущим, обеспечивающим производство материальных ценностей, без которых никто не может обойтись. В трудные моменты умная власть должна издавать законы, которые вынуждали бы богатых пойти на жертвы ради сохранения национальной солидарности. Спокойненькую эволюцию, которая вела бы к относительно приятной жизни, — вот что потребовал бы народ во имя науки, если бы у него были хорошие советники. В его глазах социалисты выглядят плохими пастырями, когда вносят в политику демократической страны понятие революции. Как и все люди его поколения, Клемансо сохранил живое воспоминание о Коммуне. Я совершенно уверен, что он еще не простил народу Парижа жестокость, с которой восставшие национальные гвардейцы изгнали его из здания Коммуны на Монмартре».

Примечание 2. Произведения Сореля послевоенного периода имеют определенное значение для истории западной культуры. Сорель приписывает мысли Прудона целый ряд основ и идеологических положений этого времени. Почему Сорель смог это сделать? Совершенно ли произвольно это его суждение? И учитывая проницательность Сореля как историка идей, что исключает, и в большой степени, такой произвол, возникает вопрос: из какого культурного опыта исходил Сорель и не важно ли все это для общего заключения о его творчестве? Несомненно, нужно вновь изучать Сореля, чтобы освободить его мысль от паразитических наростов, образовавшихся благодаря поклонникам-дилетантам и интеллектуалам, и извлечь то, что есть в ней существенного и сохраняющегося. Необходимо иметь в виду, что была сильно

преувеличена «строгость», а также моральная и интеллектуальная «серьезность» Сореля; из переписки с Кроче явствует, что он не всегда мог преодолеть склонность к тщеславию: это видно, например, по неловкому тону письма, в котором он хочет объяснить Кроче свое решение (колеблющееся и в то же время платоническое) о «Кружке Прудона» Валуа и свое заигрывание с молодежными элементами монархического и клерикального толка. Еще: было много дилетантства, много «никогда не отдаваться чему-то целиком», а следовательно, и много внутренней безответственности в «политической» позиции Сореля, которая никогда не была чисто политической, а была «культурно-политической», «интеллектуально-политической», «au dessus de la melee»: против Сореля также можно было бы выдвинуть многие обвинения, похожие на те, которые содержатся в брошюре одного его ученика «Злодеяния интеллектуалов». Он сам был «чистым» интеллектуалом, и поэтому следовало бы отделить при помощи тщательного анализа то, что есть в его творчестве поверхностного, остроумного, второстепенного, связанного с обстоятельствами импровизированной полемики, от того, что является «основательным» и существенным, с тем чтобы таким образом определенное оно могло войти в круг современной культуры.

Примечание 3. В 1929 году после публикации одного письма, в котором Сорель говорил об Обердане, посыпались статьи протеста по поводу некоторых выражений, использованных Сорелем в его письмах к Кроче, и Сорель был «уничтожен» (особенно жестоко в статье Артуро Стангеллини, приведенной в «Италия литерария» в эти дни). Публикация переписки была прервана в следующем номере журнала «Критика» и возобновлена без какого бы то ни было намека на инцидент, но с некоторой новизной: многие имена были напечатаны как инициалы, и создалось впечатление, что некоторые письма не были напечатаны или были напечатаны с сокращениями. С этого момента в журналистике начинается переоценка Сореля и его отношений с Италией.

В некоторых аспектах рядом с Сорелем можно поставить Де Мана, но какая между ними разница! Де Ман нелепо запутывается в истории идей и позволяет ввести себя в заблуждение поверхностными внешними эффектами; если же можно выразить порицание Сорелю, то оно будет касаться как раз обратного: он слишком тщательно анализирует сущность идей и часто теряет чувство меры. Сорель находит, что целый ряд



событий послевоенного времени имеет прудонистский характер; Кроче считает, что Де Ман представляет собой возврат к Прудону, но Де Ман типичным образом не понимает послевоенных событий, указанных Сорелем. Сорель считает прудонистским все, что является «спонтанным» творением народа, а «ортодоксальным» — то, что имеет бюрократическое начало, потому что его постоянно преследуют как наваждение, с одной стороны, бюрократия немецкого склада, а с другой — якобинство, — оба явления механической централизации с рычагами управления в руках у банды чиновников. Де Ман действительно остается педантичным примером бельгийской лейбористской бюрократии: в нем педантично все, даже энтузиазм. Он считает, что сделал грандиозные открытия, поскольку воспроизводит с помощью набора «научных» формул описание целого ряда более или менее индивидуальных фактов: это типичное проявление позитивизма, который удваивает факт, описывая его и обобщая в виде формулы, а затем такую формулировку факта представляет законом самого факта. Согласно Сорелю, как это видно из опубликованного в «Нуова антолоджа» очерка, ценным у Прудона является его психологическая ориентация, а не определенное практическое поведение, по поводу которого Сорель ясно не высказывается. Эта психологическая ориентация состоит в том, чтобы «смешаться» с чувствами народа (крестьян и ремесленников), чувствами, действительно произрастающими из существующей обстановки, созданной для народа государственно-экономическим строем; в том, чтобы «погрузиться» в эти чувства, для того чтобы понять и выразить их в юридической, рациональной форме. Та или иная интерпретация или все они вместе могут быть ошибочными, надуманными или даже смешными, но сам общий подход чрезвычайно плодотворен. У Де Мана же подход «сциентистский»: он опускается до народа не для того, чтобы беспристрастно понять его, а чтобы «теоретизировать» его чувства, строить псевдонаучные схемы; не с целью настроиться с ним на одну волну и извлечь воспитательно-юридические принципы, а как зоолог, наблюдающий мир насекомых, как Метерлинк, изучающий пчел и термитов.

Де Ман педантично претендует на то, чтобы осветить и выдвинуть на первый план так называемые «психологические и этические ценности» рабочего движения; но может ли это означать, как того хотелось бы Де Ману, решительное и радикальное опровержение философии практики? Это было бы равносильно утверждению, что раз большинство людей

находится на птолемеевской стадии, то это опровергает коперниканство, или что фольклор должен заменить науку. Философия практики утверждает, что люди обретают сознание своего социального положения на почве идеологий; разве она исключает народ из этого способа самосознания? Очевидно замечание о том, что мир идеологий (в общей сложности) является более отсталым по сравнению с техническими отношениями производства: только что прибывший из Африки негр может стать служащим у Форда, оставаясь при этом еще долго приверженцем фетишизма и сохраняя убеждение в том, что людоедство является нормальным и оправданным способом питания. Какие выводы мог бы сделать Де Ман из проведенного исследования? Несомненно, показывающие, что философия практики должна объективно изучать то, что люди думают о себе и о других по тому или иному поводу, но должна ли она принимать этот способ мышления в качестве вечного? Не будет ли это худшим механицизмом и фатализмом? Задачей любого исторического начинания является изменение предшествующих культурных форм, создание единой культуры на более высоком, по сравнению с предшествующим, уровне и т. д. В действительности философия практики всегда работала на той почве, которую, как считает Де Ман, он открыл, но работала там для того, чтобы обновлять, а не для того, чтобы рабски сохранять. «Открытие» Де Мана – общее место, а его опровержение – мало приятное пережевывание.

Этот «консерватизм» объясняет немалый успех Де Мана также и в Италии, по крайней мере в определенных кругах (особенно в крочеанско-ревизионистском и в католическом). Об основном труде Де Мана Кроче написал объявление в «Критике» за 1928 год, Де Руджеро написал рецензию в «Критике» за 1929 год; «Чивильта каттолика» и «Леонардо» – рецензии в 1929 году; Дж. Дзиборди упоминал о нем в своей книжке о Прамполини; издательство «Латерца» сделало очень хвалебное книжное объявление о нем в переводе Скьяви, и сам Скьяви говорил о нем как о чем-то очень значительном в своей вступительной статье; подобные же статьи были опубликованы в «Проблем и дель лаворо», где были приведены заключительные положения, отсутствовавшие в переводе Скьяви. В «Италия леттерариа» от 11 августа 1929 года была напечатана рецензия на эту книгу Умберто Барбаро. Барбаро пишет: «...критика марксизма, если она и использует предшествовавшие „ревизии“ экономического характера, как правило, основывается на тактическом

вопросе (sic), относящемся к психологии рабочих масс». «Из многих попыток пойти „дальше“ марксизма (переводчик, известный адвокат Алессандро Скьяви, немного меняет название и, впрочем, довольно оправданно (!), на „преодоление“ в крочеанском смысле, так как сам Де Ман рассматривает свою позицию как антитезис, необходимый для более высокого синтеза) эта, несомненно, не самая сильная и тем более не самая систематичная, в частности потому, что критика основывается главным образом именно на этой таинственной и ускользающей, хотя, конечно, и привлекательной, псевдонауке, какой является психология. По отношению к „движению“ эта книга скорее пораженческая, а иногда просто поставляет аргументы для направлений, которые стремится опровергнуть: для фашизма, так как содержит ряд замечаний по поводу аффективных состояний и „комплексов“ (в фрейдистском смысле) рабочих, откуда выводятся идеи „радости труда“ и „кустарного промысла“; для коммунизма и фашизма одновременно из-за недостаточной действенности аргументов в защиту демократии и реформизма».

Рецензия Паоло Милано в «Италия ке скриве» за сентябрь 1929 года. Милано выделяет в труде Де Мана два вклада: 1) масса психологических замечаний о стадиях развития, об отклонениях, о противоречивых реакциях рабочего и социалистического движения в последние годы, толковая подборка социальных данных и документов; в общем, согласно Милано, анализ реформистской эволюции рабочих масс, с одной стороны, и групп работодателей, — с другой, является обстоятельным и удовлетворительным; 2) теоретическая дискуссия, из которой должно следовать «преодоление марксизма» (по Де Ману, дословно «отказ» от марксизма). Как считает Де Ман, философия практики, по сути своей механистическая и рационалистическая (!), преодолена благодаря новейшим исследованиям, которые отвели рациональной связи не самое видное место в ряду причин человеческих поступков. Механическую реакцию (!) марксистской диалектики современная наука (!) победно (!) заменила психологической реакцией, сила которой не пропорциональна (?) действующей причине. Милано считает: «Теперь ясно, что любая критика марксистского понимания истории автоматически приводит к противоречию между материалистической и идеалистической трактовкой мира и в сущности отдает приоритет бытию или познанию». Де Ман ушел от этой проблемы,

или, вернее, остановился на полпути, поддержав теорию о том, что дела людей являются следствием «психологических причин» и социальных «комплексов», то есть Де Ман попал под влияние фрейдистской психологии, особенно в плане применения ее к социальным учениям, что было предпринято Адлером (может быть, Максом Адлером и в каких сочинениях?). Милано замечает: «С другой стороны, известно, что в исторических исследованиях психология является нетвердой почвой, тем более сомнительной в исследованиях такого рода, о которых идет речь. В самом деле, психологические явления поддаются разному истолкованию – то как волевые тенденции, то как материальные факты; между этими противоположными трактовками Де Ман и колеблется, избегая, таким образом, занять позицию по основному пункту противоречия. Действительно, проницательный читатель увидит, что сочинение Де Мана имеет скорее психологическое начало: оно родилось из кризиса недоверия и из констатации недостаточности цельных марксистских теорий, для того чтобы объяснить явления, которые представились наблюдению автора во время его мелкой политической работы. Несмотря на прекрасный замысел, содержание книги не выходит за рамки этой документированной и эмоциональной констатации, так же как и не дает теоретического опровержения в том же плане и с „необходимой“ силой». И автор заканчивает: «Подтверждением тому является последняя глава, в которой изложение должно было бы закончиться рекомендацией практического политического поведения. Де Ман, равным образом избегая двух крайностей – тактики захвата власти и сугубо идеалистической проповеди, – советует осуществить всеобщее воспитание масс и тем самым выходит за рамки того социализма, верным и просвещенным последователем которого он объявлял себя на протяжении всего сочинения».

В «Чивильта каттолика» от 7 сентября 1929 года в статье «За социальный мир» (Бруккулери), которая комментирует известное арбитражное решение, принятое Священной конгрегацией в конфликте между рабочими и промышленниками-католиками области Рубэ-Туркуэн, есть такое высказывание: «Марксизм – как показывает на своих самых прекрасных страницах Де Ман – стал материализаторским течением современного рабочего мира». То есть у Де Мана все страницы прекрасные, но некоторые особенно прекрасны. (Это отношение католиков к направлению Де Мана может объяснить, каким образом

Джузеппе Преццолини, упоминая в «Пегазо» от сентября 1930 года о труде Филипа «Американское рабочее движение», квалифицирует Филипа как «христианского демократа», хотя из книги подобная оценка не вытекает и не является оправданной.)

В номерах «Чивильта каттолика» от 5 октября и 16 ноября 1929 года опубликован пространный очерк о книге Де Мана. Произведение Де Мана признается в нем, «несмотря на недостатки, самым значительным и, скажем даже, гениальным среди тех, которые до сих пор причислялись к антимарксистской литературе». Под конец очерка высказывается такое общее впечатление: «А. (Де Ман), хотя и преодолел кризис мысли, отвергнув благородным жестом марксизм, тем не менее колеблется, и его жаждущий правды рассудок не вполне удовлетворен. Он стоит на пороге истины, улавливает идущие от нее лучи, но не проходит вперед, чтобы окунуться в свет. Пожелаем же Де Ману, чтобы, выйдя из своего кризиса, он смог подняться, как великий епископ Тагастский, от божественного отражения, каковым является нравственный закон души, до божественного бесконечного, до вечно сияющего источника всего того, что открывается для вселенной».

(Продолжение с. 70 и далее.) Марио Миссироли опубликовал в 1932 году в миланском издательстве «Корбаччо» под заголовком «Ураган над Европой» «объявленный» сборник статей, помещенных Жоржем Сорелем в итальянских газетах с 1910 до 1921 года. Произведение Сореля, напечатанное в «Нуова анто-лоджа» от 1 декабря 1928 года и озаглавленное «Последние размышления (посмертная публикация)», не помещено в книге, хотя было объявлено, что оно было написано Сорелем как предисловие: впрочем, подборка приводимых статей не давала основания для печатания такого предисловия, которое к содержанию книги не имело никакого отношения. Кажется очевидным, что Миссироли не придерживался указаний, которые ему должен был дать Сорель по составлению сборника, указаний, которые можно извлечь из забракованного «предисловия». Сборник был составлен *ad usum delphini*, принимая во внимание только одно из направлений мысли Сореля, которое сам он вряд ли считал главнейшим, потому что в противном случае «предисловие» имело бы иной тон. Сборник предваряет предисловие Мисси-роли, одностороннее и резко отличающееся от объявленного предисловия, о котором из-за недостатка порядочности даже не упоминается.

Статья Артуро Мазоэро «Американец не гедонист» (в «Экономна» за февраль 1931 года) показывает, что многие взгляды, высказанные А. Де Маном в «Радости труда» и затем в других его книгах, заимствованы из теорий американского экономиста Торстейна Веблена, который ввел в экономическую науку некоторые социологические принципы позитивизма, особенно О. Конта и Спенсера: Веблен особенно хочет ввести эволюционизм в экономическую науку. Так, мы находим у Веблена «instinct of workmanship», который Де Ман называет «творческим инстинктом». У. Джемс в 1890 году ввел понятие «конструктивный инстинкт» («instinct of constructiveness»), а Вольтер уже говорил о механическом инстинкте. (Ср. эту вульгарную теорию «инстинкта» Де Мана с тем, что пишет Маркс об инстинкте пчел и о том, что отличает человека от этого инстинкта.) Но создается впечатление, что Де Ман взял у Веблена и его удивительную вульгарную концепцию «анимизма» у рабочих, на которой он так настаивает в «Радости труда». Мазоэро излагает концепцию Веблена следующим образом: «У первобытных народов мифическое объяснение перестает быть препятствием и часто становится подспорьем в деле развития техники земледелия и скотоводства. То, что растения и животные считаются наделенными душой или даже божественным характером, этому развитию ничего, кроме пользы, не приносит, поскольку такое мнение рождает заботу и внимание, которые могут привести к техническим улучшениям и новшествам. Однако анимистическое сознание выступает решительным противником технического прогресса промышленного производства, развития рабочего инстинкта на инертной материи. Так Веблен объясняет, каким образом в начале неолитической эры, в Дании, в то время как сельскохозяйственные орудия труда были уже довольно развитыми, промышленно-обрабатывающая техника долгое время не получала своего развития. В настоящее время рабочий инстинкт, которому уже больше не мешает вера во вмешательство провиденциальных и таинственных элементов, сочетается с позитивным духом и добивается такого прогресса в промышленных искусствах, какой присущ современной эпохе».

По всей видимости, именно так Де Ман взял у Веблена идею о «рабочем анимизме», который, как полагает Веблен, существовал в неолитическую эпоху и которого сейчас уже нет, и открыл его вновь, с большой оригинальностью, в современном рабочем.



Учитывая то, что формирование Де Мана происходило под влиянием концепций Спенсера, следует отметить последовательность Кроче, который увидел в Де Мана человека, превзошедшего марксизм и т. д. Находясь между Спенсером и Фрейдом, который возвращается к форме сенсуализма, еще более таинственной, чем в XVIII веке, Де Ман действительно заслуживал похвалы Кроче и того, чтобы его труды были предложены для изучения мыслящим итальянцам. По инициативе депутата Боттаи объявлен перевод трудов Веблена на итальянский язык. А пока в этой статье Мазоэро в примечании приводится их основная библиография. Как видно из статьи, в трудах Веблена можно заметить определенное влияние марксизма. Мне же кажется, что Веблен оказал влияние также на теоретизирования Форда.

Переход от знания к пониманию и к чувству и, наоборот, от чувства к пониманию и к знанию. Представитель народа «чувствует», но не всегда понимает или знает; представитель интеллигенции «знает», но не всегда понимает и, особенно, «чувствует». Поэтому две крайности суть, с одной стороны, — педанство и филистерство, а с другой — слепая страсть и сектанство. Это не значит, что педант не может быть страстным, наоборот, страстное педанство так же смешно и опасно, как самые безудержные сектанство и демагогия. Ошибка интеллигента состоит в том [что он считает], будто бы можно знать, не понимая и, особенно, не чувствуя и не будучи увлеченным (не только знанием самим по себе, но и объектом знания), то есть что интеллигент может быть таковым (а не чистым педантом), если он отделен и оторван от народа, а именно: если он не чувствует простейших страстей народа, понимая их, а затем объясняя и оправдывая их в определенной исторической обстановке и диалектически связывая их с законами истории, с высшим мировоззрением, разработанным научно и последовательно, со «знанием»; нельзя делать политику-историю без этой страсти, то есть без этой эмоциональной связи между интеллигенцией и народом нацией. При отсутствии такой связи отношения интеллигента с народом-нацией являются или становятся отношениями чисто бюрократического, формального порядка; интеллигенция превращается в касту или жречество (так называемый органический централизм). Если отношение между интеллигенцией и народом-нацией, между руководителями и руководимыми, между правителями и управляемыми строится как органическое смыкание, в котором чувство-страсть переходит в

понимание, а затем в знание (не механически, а животворным образом), только тогда это отношение представительно, и происходит циркуляция индивидов между управляемыми и правителями, между руководимыми и руководителями, то есть осуществляется совместная жизнь, которая только и является социальной силой, создается «исторический блок». Де Ман «изучает» народные чувства, он не соперничает им, для того чтобы управлять ими и привести к катарсису современной цивилизации: он находится в положении ученого, который изучает фольклор и постоянно боится, что современность разрушит объект его изучения. С другой стороны, в его книге есть педантское отражение существующей потребности: чтобы чувства народа знали и изучали такими, какими они объективно предстают, и не относились к ним как к не заслуживающим внимания и бесплодным в историческом движении.

### **III. КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ О ПОПЫТКЕ СОЗДАНИЯ «ПОПУЛЯРНОГО ОЧЕРКА ПО СОЦИОЛОГИИ» ВВЕДЕНИЕ**

Такое произведение, как «Популярный очерк», предназначенное преимущественно для читателей, не принадлежащих к профессиональной интеллигенции, должно было бы исходить из критического анализа философии обыденного сознания, «философии не философов», то есть мировоззрения, некритически позаимствованного из различных социальных и культурных сфер, где формируется моральный облик среднего человека. Обыденное сознание не является единым, неизменным во времени и пространстве мировоззрением, оно представляет собой «фольклор» философии и подобно фольклору выражается в многообразных формах; его фундаментальное и самое характерное свойство в том, что оно (даже в отдельных индивидах) представляет собой мировоззрение раздробленное, нелогичное, непоследовательное, зависящее от социальной и культурной позиции масс, которым служит философией. Когда же в историческом процессе образуется однородная социальная группа, то в противовес обыденному сознанию складывается однородная, то есть логическая и систематическая, философия. Ошибка «Популярного очерка» уже в том, что автор исходит (подспудно) из допущения, будто этому формированию оригинальной философии народных масс препятствуют великие системы традиционной философии и религии высшего духовенства, то есть мировоззрение интеллигенции и представителей высокой культуры. В действительности эти системы

неведомы массам и не оказывают непосредственного влияния на их образ мыслей и действий. Разумеется, это вовсе не означает, что они полностью лишены исторической продуктивности, но продуктивность эта другого рода. Указанные системы влияют на народные массы как внешняя политическая сила, как фактор сплочения правящих классов и, стало быть, как фактор, способствующий подчинению внешней гегемонии, которая отрицательным образом ограничивает самобытное мышление народных масс, не оказывает на него положительного воздействия, не выступает в роли животворного фермента, стимулирующего глубинную трансформацию хаотических, зачаточных мыслей масс о мироздании и жизни. Основные элементы обыденного сознания поставляет религия, и, следовательно, с религией оно связано значительно теснее, чем с философскими системами интеллигенции. Но и в религии нужно проводить критическое разграничение. Всякая религия, в том числе и католическая (более того, католическая религия в особенности в силу своих усилий оставаться «поверхностно» единой, не допуская раскола по национальным и социальным признакам), является, по существу, множеством отдельных и нередко противоречивых религий: существует католицизм крестьян, католицизм мелких буржуа и городских рабочих, католицизм женщин и католицизм интеллигенции, в свою очередь пестрый и разрозненный. Но на обыденное сознание влияют не только наиболее невежественные и стихийные формы всевозможных ныне существующих католицизмов, его формировали и вошли в него в качестве компонентов религии прошлого и предшествующие формы современного католицизма, народные еретические движения, научные суеверия, проистекающие из религии прошлого, и т. д.

В обыденном сознании преобладают «реалистические», материалистические компоненты, то есть непосредственные результаты чувственного восприятия, что ни в коей мере не вступает в противоречие с религиозным элементом; однако компоненты эти отличаются «суеверным», некритическим характером. И вот в чем опасность «Популярного очерка»: он часто поддерживает, вместо того чтобы научно критиковать, эти некритические компоненты, по вине которых обыденное сознание по сей день остается птолемеевским, антропоморфным и антропоцентричным. Все изложенное по поводу «Популярного очерка», который критикует систематические философии, вместо того чтобы исходить из критики обыденного сознания, следует

воспринимать в определенных границах и в качестве методологического указания. Конечно, это вовсе не означает, что нужно пренебречь критикой систематической философии интеллигенции. Когда представитель массы в индивидуальном порядке критически преодолевает обыденное сознание, он тем самым принимает новую философию, и вот тогда и возникает необходимость при изложении философии практики вести полемику с традиционными философиями. Более того, будучи по своей тенденции философией масс, философия практики может мыслиться лишь в полемической форме, в непрерывной борьбе. И тем не менее отправным пунктом всегда должно быть обыденное сознание, ибо оно представляет собой спонтанную философию масс, и задача в том, чтобы придать ему идеологическую однородность.

Французская философская литература в большей степени, чем другие национальные литературы, богата трактовками обыденного сознания: этим она обязана сугубо «национально-народному» характеру французской культуры, тому факту, что ее интеллигенция активнее, чем где-либо еще, в силу определенных традиционных условий, стремится к сближению с народом, дабы идеологически направлять его и поддерживать его связь с правящей группой. Итак, во французской литературе найдется много материала об обыденном сознании, который можно использовать и разрабатывать; более того, позиция французской философской культуры по отношению к обыденному сознанию может выступать в качестве образца гегемониального идеологического построения. Английская и американская культуры тоже могут послужить отправными точками, но не так полно и органично, как французская культура. «Обыденное сознание» расценивали по-разному: то просто как базу философии, то как подлежащее критике с позиций другой философии. По существу, во всех случаях в итоге преодолевали определенное обыденное сознание ради создания нового, более созвучного мировоззрению правящей группы. В «Нувель литтерер» от 17 октября 1931 года в статье Анри Гуйе о Леоне Брюнсвике по поводу его философии говорится: «Есть лишь одно и то же движение спиритуализации, идет ли речь о математике, физике, биологии, философии или морали; это усилие, которым дух отделяется от обыденного сознания и его стихийной метафизики, согласно которой существует мир реальных чувственных вещей и посреди него человек». Произведения Леона Брюнсвика: «Этапы математической философии»,

«Человеческий опыт и физическая причинность», «Прогресс сознания в западной философии», «Самопознание», «Введение в жизнь духа».

Отношение Кроче к «обыденному сознанию» неясно. Его утверждение, что каждый человек — философ, слишком довлеет над суждением об обыденном сознании. Кажется, Кроче нередко доставляет удовольствие, что определенные философские утверждения кое в чем совпадают с обыденным сознанием, но что это может означать конкретно? Обыденное сознание — хаотическое смешение различных представлений, и в нем можно выискать все, что угодно. С другой стороны, позиция Кроче в отношении обыденного сознания не привела к возникновению концепции культуры, плодотворной с национально-народной точки зрения, то есть более конкретно-исторической философской концепции, впрочем, это может произойти лишь в философии практики.

У Джентиле стоит посмотреть статью «Гуманистическая концепция мира» в «Нуова антолоджа» за 1 июня 1931 года. Джентиле пишет: «Философию можно было бы определить как мощное усилие рефлектирующего ума, направленное на критически осмысленное подтверждение истин обыденного сознания и наивного сознания, — тех истин, которые любой человек, можно сказать, естественно чувствует и которые составляют прочную структуру сознания, служащего ему для руководства в жизни». Похоже, перед нами еще один пример неприкрашенной топорности мышления Джентиле; это высказывание, кажется, «наивно» вытекает из высказываний Кроче о том, что народный образ мышления подтверждает определенные философские положения. Далее Джентиле пишет: «Здоровый человек верит в Бога и свободу своего духа». Итак, уже в этих двух утверждениях Джентиле мы усматриваем: 1) внеисторическую «человеческую природу», совершенно неясное понятие, 2) человеческую природу здорового человека, 3) обыденное сознание здорового человека, а следовательно, должно быть и обыденное сознание нездорового человека. В каком смысле здорового? Физически здорового, не безумца или здравомыслящего, благонамеренного обывателя и т. д.? И что значит «истина обыденного сознания»? Философия Джентиле, к примеру, антипод обыденного сознания, независимо от того, что под ним понимают, — наивную ли философию народа, которая не приемлет никакой формы субъективного идеализма, или здравый смысл, чуждый

любой заумности, тяжеловесности и туманности некоторых философских и научных рассуждений. Это заигрывание Джентиле с обыденным сознанием выглядит чрезвычайно забавно.

Все сказанное до сих пор вовсе не означает, что обыденное сознание не содержит истин. Оно означает только, что обыденное сознание есть нечто двусмысленное, противоречивое, отличающееся разнообразием форм, и что обращаться к обыденному сознанию как к подтверждению истины — нонсенс. Можно сказать наверняка, что некая истина стала фактом обыденного сознания, имея в виду, что она вышла за пределы интеллигентских групп, но в этом случае мы ограничиваемся констатацией исторического характера и утверждением исторической рациональности; в этом смысле аргумент, при условии, что мы им пользуемся осторожно, приобретает определенную ценность именно потому, что обыденное сознание противится всему новому, оно консервативно, и если удалось внедрить в него новую истину, то это свидетельствует о ее большой проникающей силе и очевидности.

Напомним эпиграмму Джустини: «Здравого смысла нет больше в школе, школы главу смерть подкосила, — дочь его, наука, искала, что у него внутри, и ненароком его убила». Текст этот может послужить эпиграфом к главе, а может продемонстрировать двусмысленное использование терминов здравого смысла и обыденного сознания — то как «философии», как определенного образа мышления со всеми присущими ему верованиями и воззрениями, то как доброжелательно-снисходительного пренебрежения по отношению ко всему заумному и тяжеловесному. Поэтому необходимо было, чтобы наука убила некий традиционный здравый смысл во имя создания «нового» здравого смысла.

У Маркса часто встречаются замечания об обыденном сознании и устойчивости его верований. Но речь идет не о ценности их содержания, а как раз об их формальной устойчивости, об их императивности в насаждении норм поведения. Более того, эти замечания подразумевают необходимость новых народных верований, то есть нового обыденного сознания, новой культуры и, следовательно, новой философии, которые укоренились бы в сознании народа с той же императивной живучестью, что и традиционные верования.



Примечание 1. Необходимо добавить по поводу утверждений Джентиле об обыденном сознании, что язык автора намеренно двусмыслен, – это результат малодостойного идеологического оппортунизма. Когда Джентиле пишет: «Здоровый человек верит в Бога и свободу своего духа» – в качестве примера одной из истин обыденного сознания, на базе которой рефлектирующий ум разрабатывает критически осмысленную уверенность, он пытается убедить, что его философия – достижение критически осмысленного подтверждения истин католицизма, но католики не попадают на эту удочку и считают идеализм Джентиле чистой воды язычеством и т. д. и т. п. Однако Джентиле упорствует и держится за двусмысленность, что не остается без последствий – возникает атмосфера культуры полусвета, где все кошки серы, где религия обнимается с атеизмом, имманентность заигрывает с трансцендентностью и Антонио Бруэрс наверху блаженства, ибо чем больше путаницы и помрачения ума, тем скорее признают, что он был прав в своем макароническом «синкретизме» (в одном примечании приведен отрывок из Бруэrsa, пример самого комического философского пальеттизма ). Если слова Джентиле воспринимать буквально, то получается, что современный идеализм – «прислужник теологии».

Примечание 2. В процессе преподавания философии, направленного не на ознакомление учащегося с историческим развитием философии, а на формирование его индивидуальной культуры, помогающего критически разработать собственное мышление, чтобы влиться в идеологическое и культурное сообщество, необходимо отталкиваться от уже известного ему, от его личного философского опыта (предварительно продемонстрировав, что он им располагает, что он «философ», не осознавая этого). И поскольку предполагается некий средний уровень культуры и интел-лекта учащихся, вероятно, располагающих лишь фрагментарными, отрывочными сведениями и совершенно не подготовленными в методологическом и критическом отношении, следует отталкиваться в первую очередь от «обыденного сознания», затем от религии и только на третьем этапе – от философских систем, разработанных традиционными интеллектуальными группами.

## **ОБЩИЕ ВОПРОСЫ**

[Исторический материализм и социология.] Одно из предварительных замечаний таково: заглавие не соответствует

содержанию книги. «Теория философии практики» должна была бы содержать логическое, последовательно систематическое изложение философских понятий, которые в разрозненном виде фигурировали под названием философии практики (и нередко засорены побочными инородными отклонениями, которые необходимо выявить и подвергнуть критике). В первых главах следовало бы рассмотреть такие вопросы: что такое философия; в каком смысле мировоззрение может быть названо философией; как до сих пор понимали философию; вносит ли философия практики обновление в это понятие; что значит «спекулятивная» философия; может ли философия практики в каком-либо случае приобрести спекулятивный характер; каково соотношение между идеологией, мировоззрением и философией; каково соотношение между теорией и практикой и каким оно должно быть; как толкуют это соотношение традиционные философские системы и т. д. и т. п. Ответ на эти и прочие вопросы и составляет «теорию» философии практики.

В «Популярном очерке» логически не обоснована даже предпосылка, подспудно содержащаяся в изложении и сформулированная мимоходом в каком-то месте, что истинная философия — это философский материализм и что философия практики — чистая «социология». Что же фактически означает это утверждение? Если бы оно было истинным, то теорией философии практики был бы философский материализм. В таком случае как понимать, что философия практики — социология? И что же такое эта социология? Наука о политике и историографии? Или расположенное в определенной последовательности, систематизированное собрание чисто эмпирических наблюдений об искусстве политики и формальных канонах исторических изысканий? Ответов на эти вопросы в книге нет, тем не менее только они дали бы теорию. Таким образом, не оправдана связь общего заголовка «Теория и т. д.» с подзаголовком «Популярный очерк». Подзаголовок оказался бы более точным заголовком, если бы автор придал термину «социология» более узкое значение. И действительно встает вопрос, что такое «социология»? Не есть ли она попытка создать так называемую точную (то есть позитивистскую) науку об общественных явлениях, иными словами, о политике и истории? А значит, эмбрион философии? Не пыталась ли социология продублировать в чем-то философию практики? Однако необходимо иметь в виду: философия практики возникла в форме афоризмов и практических подходов в силу чисто случайного

обстоятельства — потому что ее основоположник направил свою умственную энергию на другие проблемы, в частности экономические (разработанные в форме системы), но в этих практических подходах и афоризмах заключено целое мировоззрение, целая философия. Социология же была попыткой создать метод историко-политической науки в зависимости от уже разработанной философской системы — эволюционистского позитивизма, — на которую социология, однако, отреагировала лишь частично. Таким образом, социология стала самостоятельной тенденцией, философией нефилософов, попыткой описать и схематически классифицировать исторические и политические явления в соответствии с критериями, позаимствованными из естественных наук. Стало быть, социология — попытка «экспериментально» выявить законы эволюции человеческого общества, чтобы «прогнозировать» будущее столь же надежно, как надежно известно, что из желудя вырастет дуб. Вульгарный эволюционизм лежит в основе социологии, не ведающей принципа диалектики о переходе количества в качество, переходе, не позволяющем понимать в духе вульгарного эволюционизма никакую эволюцию, никакой закон единообразия. Во всяком случае любая социология предполагает наличие некоей философии, некоего мировоззрения, будучи подчиненным ему фрагментом. Нельзя путать с общей теорией, то есть с философией, специфическую внутреннюю «логику» различных социологии, логику, благодаря которой они приобретают механическое сцепление. Сказанное, естественно, не означает, что поиск «законов» единообразия не интересен и бесполезен и что трактат о непосредственных наблюдениях за политическим искусством не имеет права на существование, но следует называть вещи своими именами и принимать такие трактаты за то, что они есть.

Таковы «теоретические» проблемы, а вовсе не то, что предлагает автор «Очерка». Он ставит вопросы злободневные, политические, идеологические (под идеологией понимается промежуточная фаза между философией и повседневной практикой), это размышления над отдельными разрозненными и случайными историко-политическими явлениями. Теоретический вопрос встает перед автором в самом начале, когда он упоминает о тенденции, отрицающей возможность сделать из философии практики социологию и утверждающей, что она может выражаться только в конкретных исторических трудах. Это важнейшее

возражение опровергнуто автором лишь на словах. Бесспорно, философия практики реализуется в конкретном изучении прошлой истории и в процессе нынешней деятельности, создающей новую историю. Теорию истории и политики, однако, можно создать, ибо если явления в потоке исторического движения всегда своеобразны и изменчивы, то понятия вполне могут быть сформулированы теоретически; иначе нельзя было бы даже знать, что такое движение или диалектика, и мы рисковали бы впасть в новую разновидность номинализма. (Не поставив точно вопрос, что такое «теория», автор не смог поставить вопрос, что такое религия, и дать исторически реалистическую оценку философских систем прошлого – все они скопом представлены автором как безумие и бред.)

Примечание 1. Так называемые социологические законы, которые выдают за причины – такое-то явление происходит по такому-то закону и т. д., – не несут ни малейшей причинной нагрузки, они почти всегда оказываются тавтологиями и паралогизмами. Обычно они всего лишь дубликат наблюдаемого явления. Описывают факт или ряд фактов, механически, абстрактно обобщая, полученное соотношение сходства возводят в закон и приписывают ему причинную функцию. А в действительности, что здесь найдено нового? Единственное новшество – это общее название, присвоенное ряду фактиков, но название еще не новшество. (В трактатах Михельса можно найти целый список подобных тавтологических обобщений, последнее и наиболее известное – «харизматический вождь».) Так незаметно можно впасть в причудливую форму платоновского идеализма, поскольку эти абстрактные законы подозрительно похожи на чистые идеи, являющиеся, по Платону, сутью реальных земных явлений.

Сведение философии практики к социологии. Это сведение – кристаллизация худшей тенденции, уже подвергнутой критике Энгельсом (в письмах двум студентам, опубликованных в «Социалистическом Академикер») , и суть его в том, чтобы свести некое мировоззрение к механическому набору формул, создающему иллюзию, будто вся история у тебя в кармане. Оно стало мощным стимулом для легковесных журналистских импровизаций «гениеподобных». Опыт, лежащий в основе философии практики, нельзя схематизировать, ибо он – сама история в ее бесконечном разнообразии и изменчивости, изучение которой может породить «филологию» как метод установления конкретных фактов и философию как общую методологию истории. Вероятно, это и хотели

сказать те авторы, которые, как отмечено мимоходом в первой главе «Очерка», отрицают возможность сделать из философии практики социологию и утверждают существование философии практики только в конкретных исторических работах (утверждение в данном его виде явно ошибочное и выглядящее как новая курьезная разновидность номинализма и философского скептицизма). Отрицание возможности создать социологию как науку об обществе, то есть науку об истории и политике, которая не была бы самой философией практики, не означает, что нельзя построить некую эмпирическую совокупность практических наблюдений, которые расширили бы сферу филологии в ее традиционном смысле. Если филология суть методологическое выражение того требования, чтобы конкретные факты были установлены и зафиксированы в их неповторимой «индивидуальности», нельзя исключить практическую пользу установления определенных, более общих «законов-тенденций», которые в политике соответствуют статистическим законам, или законам больших чисел, способствовавшим прогрессу некоторых естественных наук. Однако не было показано, что статистический закон может использоваться в науке и искусстве политики лишь до тех пор, пока широкие массы населения остаются преимущественно пассивными или предполагается, что останутся таковыми, в отношении проблем, интересующих историков и политиков. С другой стороны, перенос статистического закона в науку и искусство политики может привести и к тяжелым последствиям в случае использования его для выявления перспектив и составления программ действия; если в естественных науках использование закона может породить разве что несуразности и промахи, легко устранимые путем новых изысканий, и поставить в смешное положение отдельного ученого, применившего его, то в науке и искусстве политики это может привести к настоящим катастрофам, «чистый» ущерб от которых невосполним. В самом деле, применение в политике статистического закона в качестве основного, действующего с неизбежностью, становится не только научной ошибкой, но и приобретает характер практической ошибки в действии и сверх того способствует умственной лени и поверхностности в составлении программ. Следует заметить, что политическая деятельность направлена как раз на то, чтобы вывести массы из пассивного состояния, то есть нарушить закон больших чисел; как же можно считать этот закон социологическим? Стоит серьезно вдуматься и станет ясно, что само требование плановой, или управляемой, экономики направлено на слом

статистического закона в механистическом его понимании, то есть как результата случайной комбинации бесчисленных произвольных индивидуальных поступков, и хотя и тут надо будет опираться на статистику, это вовсе не одно и то же — на самом деле человеческое сознание приходит на смену натуралистической «стихийности». Другой фактор, вызывающий в политическом искусстве распад старых натуралистических схем, — это взятие на себя коллективными органами (партиями) функций руководства, которые ранее выполняли отдельные индивиды, единоличные руководители (харизматические личности, как утверждает Михельс). По мере расширения массовых партий и их органичного присоединения к самой сокровенной (производственно-экономической) деятельности самих масс процесс стандартизации народных эмоций из механического и случайного (зависящего от условий жизни и других давящих факторов) становится сознательным и критическим. Распознавание, оценку значения таких эмоций осуществляют уже не отдельные руководители, по интуиции подгоняя их под какой-нибудь статистический закон, то есть рационалистическим, интеллектуальным методом, часто приводящим к ошибке, — руководитель превращает их при этом в движущие идеи и лозунги, — а коллективный орган при «активной и сознательной деятельности» участников, при их «страстной» заинтересованности, на основании непосредственного личного опыта, по системе, которую можно было бы назвать «живой филологией». Так формируется тесная связь широких масс, партии и правящей группы, и весь этот хорошо сочлененный комплекс мобилен, словно единый «человеко-коллектив».

Ценность книги Анри Де Мана, если она вообще обладает ценностью, в том, что она побуждает «справляться» главным образом о реальных, а не о предполагаемых в соответствии с социологическими законами эмоциях групп и отдельных индивидов. Но Де Ман не сделал никакого открытия, не нашел никакого оригинального принципа, который смог бы превзойти философию практики или продемонстрировать ее ненаучность и бесплодность; он возвел в научный принцип эмпирический критерий искусства политики, уже известный и практиковавшийся, хотя, вероятно, недостаточно хорошо сформулированный и развитый. Де Ман не сумел даже точно определить границы своего критерия, поскольку ограничился созданием нового статистического закона, а также, не сознавая того, под другим названием,



— нового метода социальной математики и внешней классификации, новой абстрактной социологии.

[Составные части философии практики.] Систематическое изложение философии практики не может пренебречь ни одной составной частью учения своего основоположника. В каком смысле следует это понимать? Необходимо рассмотреть всю общеполитическую часть, логически развить все общие понятия методологии истории и политики, кроме того, искусства, политической экономии, этики, а также отыскать в общей взаимосвязи место для теории естественных наук. Весьма распространено представление, что философия практики — чистая философия, наука о диалектике, а другие части — это политическая экономия и политика, поэтому принято считать, что учение состоит из трех составных частей, которые стали вершиной, превзошедшей высшую точку, достигнутую к 1848 году наукой самых прогрессивных стран Европы: немецкую классическую философию, английскую классическую политическую экономию, французскую политическую деятельность и науку. Это представление является скорее поиском исторических истоков, чем классификацией, идущей из недр учения, оно не может быть противопоставлено в качестве окончательной схемы какой-либо другой организации учения, более точно отражающей действительность. Если спросят, не является ли философия практики именно теорией истории, следует ответить: да, является, но поскольку от истории неотделимы политика и экономика даже в таких специализированных разделах, как наука и искусство политики и экономическая наука и политика. Итак, после того как в разделе общей философии (каковой является философия практики в собственном смысле слова — наука о диалектике, или гносеология, где общие понятия истории, политики и экономики органически связаны в единое целое) будет выполнена главная задача, полезно изложить в популярном очерке общие понятия каждого отдельного раздела или составной части, хотя бы и как вполне автономных наук. Если всмотреться, можно увидеть, что в «Популярном очерке» по всем этим пунктам есть наметки, но попадают они от случая к случаю, изложены непоследовательно, хаотично и нечленораздельно, потому что нет ясного и четкого представления о том, что такое сама философия практики.

[Базис и историческое движение.] 1. Не рассмотрен фундаментальный пункт: как на основании базиса возникает историческое движение. А между тем проблема намечена в «Основных

вопросах» Плеханова, и ее можно было бы развить. Это узловая из всех проблем, связанных с философией практики, и, не решив ее, нельзя решать другой, которой в «Очерке» посвящена целая глава, — о соотношении общества и «природы». Две цитаты из предисловия «К критике политической экономии»: 1) «...Человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить... Сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления». 2) «Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества». Эти мысли необходимо анализировать во всей их емкости, со всеми вытекающими последствиями. Лишь на этой почве можно искоренить любой механицизм и любые признаки суеверного «чуда», лишь на ней следует ставить проблему формирования политически активных групп и, в конечном счете, проблему роли великих личностей в истории.

2. Надо бы составить «продуманный» список ученых, мнение которых цитируется или опровергается более или менее обстоятельно, и сопроводить каждую фамилию аннотацией о значении и роли ученого в науке (включая сторонников философии практики, процитированных, понятно, не в силу их оригинальности или значительности). По существу, обращение к великим мыслителям весьма эпизодично. Встает вопрос: не стоило ли, напротив, обращаться только к великим идейным противникам и пренебречь второстепенными, лишь пережевывающими чужие мысли? Создается как раз впечатление, что борьба направлена против самых слабых противников или самых слабых позиций (или наименее удачно защищаемых самыми слабыми противниками), где легко одержать словесные победы (раз уж нельзя похвастаться реальными победами). Некоторые обольщаются мыслью, что существует якобы известное подобие (помимо формального и метафорического) идеологического фронта с военно-политическим. В военной и политической борьбе может быть уместна тактика прорыва в местах наименьшего сопротивления, чтобы затем обрушить массивный удар на наиболее сильный пункт противника, поскольку освободились войска, действовавшие против слабых вспомогательных сил и т. д. Политические

и военные победы в определенных пределах имеют стабильное и всеохватывающее значение, стратегическую цель можно окончательно достигнуть некоторыми общими приемами. На идеологическом фронте, напротив, разгром вспомогательных сил и третьестепенных последователей почти несуществен, здесь надо бороться с самыми крупными. В противном случае начинают путать книгу с газетой, научный труд с малозначительной повседневной полемикой; мелкую сошку надо бросить на растерзание нескончаемой казуистике газетной полемики.

Новая наука подтверждает свою продуктивность и жизнеспособность тем, что умеет дать отпор «крупным представителям противостоящих тенденций, решая собственными средствами жизненные проблемы, которые они перед собой поставили, или неоспоримо доказывая надуманность этих проблем.

Верно и то, что историческая эпоха и определенное общество представлены средним уровнем, то есть посредственностью от интеллигенции, но от распространенной массовой идеологии следует отличать научные работы, крупные философские синтезы, которые служат ей реальной основой и именно они должны быть четко превзойдены либо негативно — доказательством их необоснованности, либо позитивно — противопоставлением им философского синтеза, более значительного и убедительного. При чтении же «Очерка» складывается впечатление, что человеку мешает спать лунный свет, а он старается уничтожить как можно больше светлячков, думая, что от этого свет ослабнет или вовсе погаснет.

3. Можно ли написать начальную книгу, учебник, «Популярный очерк» об учении, еще пребывающем в стадии дискуссии, полемики, разработки? Популярный учебник может быть построен только как формально догматическое изложение определенного учения, стилистически уравновешенное и спокойно-научное; он может служить лишь введением в научное изучение, но не изложением оригинальных научных изысканий, будучи предназначен для молодежи или читателя, уровень научной подготовки которого совпадает с уровнем зеленой молодежи и который в силу этого нуждается в «уверенности», в правдивых и формально неоспоримых мнениях. Если определенное

учение не достигло еще этой «классической» фазы развития, то всякая попытка «школяризировать» его неизбежно обречена на провал — логическая стройность будет лишь внешней и иллюзорной, а на деле получится, как в «Очерке», механическая рядоположенность отдельных элементов, неизбежно разрозненных, бессвязных, несмотря на объединяющую лакировку, привнесенную литературным изложением. Почему же не решать проблему в ее подлинных теоретических и исторических рамках, не удовлетвориться книгой, в которой ряд существенных проблем учения будет изложен монографически? Это было бы серьезнее и «научнее». Но почему-то распространено вульгарное мнение, что наука — синоним «системы», в результате создают неведь какие конструкции, которые сохраняют вид системы, обладающей, однако, не внутренней и необходимой связью, а лишь внешней, механической.

4. В «Очерке» отсутствует какое-либо рассмотрение диалектики. Диалектика предполагается как нечто данное и упомянута вскользь, но не излагается — вещь абсурдная в учебнике, который должен был бы отразить основные положения рассматриваемого учения, а содержащиеся в нем библиографические отсылки должны стимулировать изучение предмета с целью охватить его шире и глубже, а не подменять собой самый учебник. Отсутствие специального рассмотрения диалектики может объясняться двумя причинами: первая, возможно, заключается в том, что философия практики мыслится как разделенная на две части — на теорию истории и политики, которая понимается как социология и, следовательно, должна быть построена в соответствии с методом естественных наук (экспериментальным методом в убогом позитивистском смысле), и на собственно философию, каковой оказывается философский, или метафизический, или механистический (вульгарный), материализм.

(Даже после большой дискуссии, в ходе которой велась полемика против механицизма, автор «Очерка», видимо, не слишком изменил свою постановку философской проблемы. Как явствует из сообщения, представленного Лондонскому конгрессу по истории науки, он продолжает считать, что философия практики все еще разделяется на две части — на учение об истории и политике и философию, которую,

однако, он определяет как диалектический материализм, а не как старый философский материализм.)

Если вопрос ставится таким образом, то оказывается непонятным значение и смысл диалектики, которая из теории познания и внутреннего нерва исторической науки и науки о политике превращается в разновидность формальной логики, в элементарную схоластику. Значение диалектики может быть понято во всей его фундаментальности лишь при условии, если философия практики мыслится как целостная и оригинальная философия, которая открывает новый этап в истории и во всемирном развитии мысли, поскольку она преодолевает (и, преодолевая, включает в себя их жизнеспособные элементы) как идеализм, так и материализм в их традиционной форме, выросшие на почве старых обществ. Если понимать философию практики лишь как производное от какой-то другой философии, то нельзя постигнуть новую диалектику, в которой как раз осуществляется и выражается это преодоление.

Вторая причина, по-видимому, психологического характера. Люди чувствуют, что диалектика — вещь очень сложная и трудная, поскольку мыслить диалектически — значит идти против вульгарного обыденного сознания, которое тяготеет к догме, жаждет безоговорочной определенности и выражает себя в формальной логике. Чтобы лучше понять, о чем речь, можно представить себе, что произошло бы, если бы в начальной и средней школе естественные и физические науки преподавались на основе теории относительности Эйнштейна и к традиционному понятию «закона природы» было бы добавлено понятие статистического закона, или закона больших чисел. Дети не поняли бы ровным счетом ничего, и контраст между тем, чему учат в школе, и тем, что выносятся из опыта жизни и семье и в обществе, оказался бы настолько велик, что школа стала бы посмешищем и поводом для скептических карикатур.

Это соображение и явилось, как мне кажется, психологическим тормозом для автора «Очерка»; он фактически капитулирует перед обыденным сознанием и вульгарным образом мышления, ибо не поставил перед собой данную проблему в ее действительном теоретическом значении, и, следовательно, оказывается практически безоружным и беспомощным. Невоспитанная и грубая среда, окружающая воспитателя,

подавила его, вульгарное обыденное сознание одержало верх над наукой, а не наоборот; если среда выступает в качестве воспитателя, то она, в свою очередь, должна быть воспитана, но автор «Очерка» не понимает этой революционной диалектики. Корень всех ошибок «Очерка» и его автора (позиция которого не изменилась и после большой дискуссии, в итоге которой он, кажется, отрекся от своей книги, как это явствует из сообщения, представленного Лондонскому конгрессу) кроется именно в этой попытке разделить философию практики на две части: «социологию» и систематическую философию. Философия, отделенная от теории истории и политики, не может быть не чем иным, как метафизикой, тогда как великое завоевание в истории современной мысли, которое являет собой философия практики, заключается как раз в том, что философия понимается в ее конкретной историчности и отождествляется с историей.

О метафизике. Можно ли извлечь из «Популярного очерка» критику метафизики и спекулятивной философии? Следует сказать, что от автора ускользает само понятие метафизики, поскольку от него ускользают понятия исторического движения, становления и, следовательно, понятие диалектики. Представлять какое-либо философское положение как верное в определенный исторический период, то есть как необходимое и неотъемлемое выражение определенного исторического действия, определенной практики, но преодолеваемое и «теряющее смысл» в последующий период, и при этом не впадать в скептицизм и нравственный и идеологический релятивизм, иными словами, воспринимать философию в ее историчности, — это довольно сложная и трудная мыслительная работа. Автор же полностью впадает в догматизм и, следовательно, в определенную — хотя и наивную — форму метафизики; это ясно с самого начала из постановки проблемы, из того, что автор стремится построить систематическую «социологию» философии практики; социология же в данном случае как раз и означает наивную метафизику. В заключительном разделе введения автор оказывается не в состоянии ответить на возражение некоторых критиков, утверждающих, что философия практики может жить лишь в конкретных исторических трудах. Ему не удастся выработать понимания философии практики как «исторической методологии», а последней — как «философии», как единственно конкретной философии, другими словами, ему не удастся поставить и разрешить с точки зрения реальной диалектики ту проблему, которую Кроче поставил и пытался решить со спекулятивной точки



зрения. Вместо исторической методологии, философии он выстраивает сооружение из частных вопросов, понимаемых и решаемых догматически, а то и чисто словесно, с помощью столь же наивных, сколь и претенциозных паралогизмов. Это сооружение могло бы все же быть интересным и полезным, если бы оно и было представлено как таковое, не претендуя ни на что другое, кроме того, чтобы дать приблизительные схемы эмпирического характера, пригодные для непосредственно практических целей. Впрочем, понятно, что так и должно было быть, поскольку в «Популярном очерке» философия практики выступает в качестве не самостоятельной и оригинальной философии, а «социологии» метафизического материализма. Под метафизикой в нем понимается только определенная философская конструкция — спекулятивно-идеалистическая, а не вообще любая систематическая конструкция, полагаемая как внеисторическая истина, как нечто универсально-абстрактное, взятое вне времени и пространства.

Философия «Популярного очерка», заключенная в нем в скрытом виде, может быть названа позитивистским аристотелизмом, приспособлением формальной логики к методам физических и естественных наук. Историческая диалектика подменяется законом причинности, поисками правильности, нормальности, единообразия. Но каким образом из представлений подобного типа может вытекать преодоление, «переворачивание практики»? Если понимать следствие как механический эффект, то оно никогда не сможет превзойти причину или совокупность причин, а значит, и развитие может быть в этом случае представлено лишь в том плоском и вульгарном виде, как оно имеет место в эволюционизме.

Если «спекулятивный идеализм» — это учение о категориях и происходящем в духе априорном синтезе, то есть форма антиисторичной абстракции, то философия, в скрытом виде заключенная в «Популярном очерке», — это идеализм наизнанку в том смысле, что здесь эмпирические понятия и классификации заменяют собой спекулятивные категории, но столь же абстрактны и антиисторичны, как и эти последние.

К наиболее заметным следам старой метафизики в «Популярном очерке» относится стремление свести все к одной причине, причине последней, причине конечной. Можно воссоздать историю проблемы единственной и последней причины, и окажется, что она — одно из

проявлений «поисков бога». В противоположность указанному догматизму надо еще раз вспомнить два письма Энгельса, опубликованные в «Социалистическом Академикере».

Понятие «наука». Постановка этой проблемы как проблемы поиска законов, поиска какого-то постоянства, регулярности, единообразия связана с требованием, которое выглядит несколько по-детски наивно, — решить раз и навсегда практический вопрос о предсказуемости исторических событий. Поскольку вследствие странного переворачивания перспективы «кажется», что естественные науки дают возможность предвидеть развитие природных процессов, то историческую методологию стали считать «научной» только тогда и постольку, когда и поскольку она абстрактно позволяет «предвидеть» будущее общества. Отсюда поиски основных причин, более того, «первопричины», «причины причин». Но уже в «Тезисах о Фейербахе» заранее критиковалось это упрощенческое представление. В действительности можно «научно» предвидеть только борьбу, но не конкретные ее моменты, которые всегда бывают результатом столкновения противостоящих друг другу сил, находящихся в постоянном движении, не сводимых к фиксированным количественным величинам, потому что в них количество постоянно переходит в качество. Реально можно «предвидеть» что-либо лишь постольку, поскольку совершается определенное действие, прилагается определенное усилие воли и, следовательно, вносится конкретный вклад в достижение того результата, который «предвидится». Предвидение, таким образом, выступает не как научный акт познания, а как абстрактное выражение прилагаемого усилия, как практический способ создать коллективную волю.

Да и как могло бы предвидение быть актом познания? Познается то, что было, или то, что есть, а не то, что является «несуществующим» и, следовательно, непознаваемым по определению. Предвидение, таким образом, есть только практический акт, который не может, если речь идет не о пустяках или напрасной трате времени, быть объяснен иначе, чем сказано выше. Необходимо правильно поставить проблему предсказуемости исторических событий, чтобы быть в состоянии дать исчерпывающую критику концепции механистической причинности, чтобы отнять у нее какой бы то ни было научный престиж и свести ее лишь к мифу, который, быть может, был полезен в прошлом, в такой

период развития некоторых подчиненных социальных групп, когда они были еще отсталыми (см. одну из предыдущих заметок).

Но именно само понятие «наука» в том виде, в каком мы находим его в «Популярном очерке», должно быть подвергнуто критическому пересмотру как целиком заимствованное из естественных наук, словно они — это единственная наука или наука по преимуществу, как то утверждает позитивизм. В то же время термин «наука» употребляется в «Популярном очерке» во многих значениях, из которых одни явные, а другие подразумеваются или едва намечены. Явный смысл — это тот, в каком понятие «наука» употребляется в физических исследованиях. В других случаях оно, по-видимому, обозначает метод. Но существует ли метод вообще, а если существует, то не означает ли он не что иное, как философию? Иногда он мог бы означать и формальную логику, но следует ли называть ее методом и наукой? Необходимо твердо уяснить, что каждая область исследований имеет свой определенный метод и создает свою определенную науку и что метод развивался и разрабатывался вместе с развитием и разработкой каждой данной области исследований и данной науки и составляет с ними единое целое. Считать, что можно двигать вперед научные исследования в какой-то области, применив метод, принятый за некий типовой образец потому, что он привел к хорошим результатам в другой области, которой он присущ органически, — значит впасть в странное заблуждение, не имеющее ничего общего с наукой. Существуют, однако, определенные общие принципы, из которых, можно сказать, складывается критическое сознание любого ученого, какова бы ни была его «специализация», и которыми должна всегда спонтанно и неусыпно поверяться его работа. Так, можно сказать, что не является ученым тот, кто слабо владеет методом данной специальной отрасли, кто не улавливает точного смысла употребляемых им понятий, кто плохо осведомлен о предшествующей разработке трактуемых им проблем, кто не слишком осмотрителен в своих утверждениях, кто идет путем не необходимых, а произвольных и бессвязных умозаключений, кто не умеет учитывать пробелы, имеющиеся в знаниях на данном достигнутом уровне, а умалчивает о них и удовлетворяется чисто словесными объяснениями или чисто внешними связями, вместо того чтобы признать временный характер данной позиции, возможность вернуться к ней, развить ее и т.д. (Каждый из этих пунктов можно развить, приведя соответствующие примеры.)

По поводу многих мест, где в «Очерке» ведется полемика с кем-либо, можно высказать упрек в систематическом игнорировании возможности ошибки со стороны отдельных цитируемых там авторов, вследствие чего одной общественной группе, представителями которой всегда считаются названные ученые, приписываются самые разноречивые мнения и самые противоречивые стремления. Это замечание связано с более общим методологическим соображением, а именно: не очень «научно» или, попросту, не «очень серьезно» выбирать себе противника среди самых глупых и посредственных людей или же выбирать среди мнений своих противников наименее значительные и наиболее случайные и полагать, что противник «полностью» «уничтожен», если опровергнуто его второстепенное или брошенное вскользь высказывание, или что с какой-либо идеологией или учением покончено, если доказана теоретическая несостоятельность его третьеразрядных или четвероградных защитников. Кроме того, «необходимо быть справедливыми со своими противниками» в том смысле, что нужно стараться понять то, что они действительно хотели сказать, а не цепляться коварным образом за поверхностный и буквальный смысл их выражений. Сказанное относится к такому случаю, когда тот, кто ведет спор, ставит себе целью поднять интеллектуальный тонус и уровень своих сторонников, а не стремится лишь сокрушить все и вся вокруг себя любыми способами и средствами. Следует исходить из того, что ваши сторонники должны дискутировать и защищать свою точку зрения в спорах со способными и умными противниками, а не только с невежественными и неподготовленными людьми, которых можно убедить ссылкой на «авторитет» или средствами «эмоционального» воздействия. Возможность ошибки должна быть допущена и оправдана, что вовсе не означает отхода от собственной концепции, ибо действительное значение имеет не мнение какого-нибудь Тита, Кая или Софония, а та совокупность мнений, которая стала коллективным мнением, общественным фактором и общественной силой; эти мнения и следует оспаривать в лице их наиболее авторитетных теоретических представителей, достойных даже уважения за то, на какую высоту поднялась их мысль, и за то, что непосредственные цели их «бескорыстны». Причем, делая это, не нужно думать, что тем самым вы «разрушили» соответствующий общественный фактор и общественную силу (это было бы чисто просветительским рационализмом), а надо

отдавать себе отчет в том, что вы лишь способствовали: 1) сохранению и укреплению в своих сторонниках духа разграничения и размежевания; 2) созданию предпосылок к тому, чтобы ваши сторонники восприняли и оживотворили то особое учение, которое соответствует условиям их жизни.

Следует отметить, что многие недостатки «Популярного очерка» связаны с «устной манерой изложения». Автор в предисловии указывает, как бы ставя это себе в заслугу, что его произведение было сначала «проговорено». Но как уже заметил Маколей по поводу устных споров у греков, именно при «устном» доказательстве и у тех, кто мыслит ораторски, встречаются самые удивительные логические погрешности и легковесные аргументы. Это, впрочем, не уменьшает ответственности авторов, которые не просматривают перед сдачей в печать то, что было ими изложено устно, часто в порядке импровизации, когда механические и случайные ассоциации идей подчас заменяют прочное логическое построение. Хуже всего бывает, если подобная ораторская практика превращает леность мысли в укоренившуюся привычку, а критические тормоза перестают действовать. Можно было бы привести целый список «*ignorantiae et mutationes elenchi*» из «Популярного очерка», обязанных своим происхождением, по всей вероятности, ораторскому «пылу». Типичным образцом мне представляется раздел, посвященный профессору Штаммлеру, один из самых поверхностных и полных софистики.

Так называемая «реальность внешнего мира». Вся полемика против субъективистской концепции реальности, с «убийственной» проблемой «объективной реальности внешнего мира», в основном легковесна и бесполезна, плохо задумана и еще хуже осуществлена (я это отношу и к сообщению, представленному Лондонскому конгрессу по истории науки, который состоялся в июне – июле 1931 года). С точки зрения «народного мудреца», всякое обращение к этой теме вызвано скорее зудом интеллигентского педантизма, чем логической необходимостью. Народ и не подозревает, что вообще может возникнуть вопрос, существует ли внешний мир объективно. Стоит поставить перед ним подобный вопрос, как разразится неудержимый взрыв веселья а ля Гаргантюа. Народ «верит», что внешний мир объективно реален, а тут как раз и возникает проблема, каковы истоки этой «веры» и какую значимость она имеет «объективно»? На самом деле истоки этой веры религиозны, даже если те,

кто ее разделяет, в религиозном отношении индифферентны. Поскольку все религии учили и учат, что мир, природа, вселенная созданы богом раньше человека, и значит, человек застал готовенький, упорядоченный, раз навсегда заданный мир, то это верование послужило столпом «обыденного сознания» и все так же устойчиво живуче, даже если религиозное чувство угасло или притупилось. Выходит, опираться на этот опыт «обыденного сознания», чтобы «смехом убить» субъективистскую концепцию, значит действовать скорее «реакционно», то есть скрыто апеллировать к религиозному чувству, и в самом деле католические писатели или ораторы прибегают именно к этому средству, желая достичь все того же эффекта едкого сарказма.

В сообщении, представленном Лондонскому конгрессу, автор «Популярного очерка» в скрытом виде отвечает на эту критику (которая в общем носит внешний характер, хотя и имеет свое значение), замечая, что Беркли, впервые сформулировавший в законченном виде субъективистскую теорию, был архиепископом (откуда, вроде бы, и выводится религиозное происхождение теории) и что только первозданный «Адам» мог подумать, что все сущее — плод его мышления (и в этом утверждении автор намекает на религиозное происхождение теории, хотя и не очень или совсем неубедительно).

А проблема, мне представляется, в следующем: как можно объяснить, что такая, не легковесная даже с точки зрения философа практики, концепция ныне, будучи изложена народу, вызовет хохот или насмешки? Думается, это типичное проявление наметившегося отрыва науки от жизни, определенных групп интеллигенции, составляющих «центр» управления высокой культурой, от широких народных масс: ведь язык философии превратился в жаргон, производящий то же впечатление, что и язык Арлекина. Но как бы «обыденное сознание» ни веселилось, философ практики все равно должен искать объяснение и реального значения концепции, и причины ее возникновения и распространения среди интеллигенции, и причины того, почему она смешит обыденное сознание. Несомненно, что субъективистская концепция — неотъемлемая часть современной философии в ее самой передовой и завершенной форме, раз из нее, и превзойдя ее, возник исторический материализм, который в своей теории надстроек выражает на реалистическом и историцистском языке то, что традиционная



философия выражала в спекулятивной форме. Доказательство этого тезиса, здесь только намеченного, имело бы величайшее культурное значение, поскольку положило бы конец ряду столь же легковесных, сколь бесполезных дискуссий и позволило бы органически развивать философию практики, доведя ее до уровня ведущей представительницы высокой культуры. Более того, удивительно, что ни разу не выдвигалась и соответственно не разрабатывалась идея связи между идеалистическим тезисом о том, что реальный мир есть творение человеческого духа, и тезисом философии практики об историчности и брэнности всех идеологий, поскольку идеология – выражение базиса и модифицируется с его изменением.

Проблема эта, вполне естественно, тесно связана с проблемой ценности так называемых точных или физических наук, которые чуть ли не фетишизируются в рамках философии практики и даже представляются в качестве единственно истинной философии или мировоззрения.

Но что следует понимать под субъективистской концепцией реальности? Можно ли будет принять какую-либо из многочисленных субъективистских теорий, кропотливо разработанных целым рядом философов и профессоров вплоть до солипсизма? Очевидно, что философия практики и в этом случае должна быть соотнесена с гегельянством, представляющим собой самуювершенную и гениальную форму субъективистской концепции, а из последующих теорий нужно принять во внимание только некоторые частные аспекты и прикладные ценности. И надо будет отыскать самые причудливые формы этой концепции как у последователей, так и у более или менее умных критиков. Стоит припомнить кое-что из воспоминаний Толстого о детстве и отрочестве: Толстой рассказывает, что был настолько увлечен субъективистской концепцией реальности, что нередко у него случалось головокружение, так резко он оборачивался назад, будучи убежден, что захватит момент, когда сзади ничего не окажется, поскольку его дух не успеет еще ничего «создать» (или что-то в этом роде, отрывок этот из Толстого весьма показателен и интересен с литературной точки зрения). Или в произведении Бернардино Вариско «Линии критической философии» (с. 159) написано: «Скажем, я открываю газету, узнать, что происходит в реальном мире. Будете вы утверждать, что новости создал я

– тем, что открыл газету?» Можно объяснить, почему Толстой воспринял буквально и механически субъективистскую теорию. Но не удивительно ли, как мог написать подобное Вариско? Правда, он переориентировался в последнее время на религию и трансцендентальный дуализм, но все же остается серьезным ученым, и ему следовало бы хорошо разбираться в своем предмете. Вариско ведет свою критику с позиции обыденного сознания, а надо заметить, что именно этой критикой пренебрегают философы-идеалисты, хотя она крайне важна, поскольку мешает распространению определенного образа мыслей и определенной культуры. Можно припомнить статью Марио Миссироли в «Ита-лиа леттерариа», где он пишет, что был бы в большом затруднении, если бы ему пришлось публично, например на диспуте с неосхоластом, защищать субъективистскую точку зрения. Мисси-роли замечает, что католицизм в конкуренции с идеалистической философией прибегает к использованию естественных и физических наук. В другом месте Миссироли предвидит упадок спекулятивной философии и все более широкое распространение экспериментальных и «реалистических» наук (однако в этом втором тексте, опубликованном в «Саджаторе», он предсказывает также волну антиклерикализма, то есть, по-видимому, не верит больше и использование науки со стороны католицизма). Стоит напомнить из тома «Разные произведения» Роберто Ардиго, составленного и отредактированного Дж. Маркезини (Ле Моннье, 1922), «полемику пустоголового»: в провинциальной клерикальной газетенке некий автор (священник епископской курии), желая дискредитировать Ардиго перед простолюдинами, представляет его примерно так: «один из философов, которые полагают, что собор (в Мантуе или другом городе) существует лишь потому, что они о нем думают, а стоит им перестать о нем думать, собор исчезнет и т. д.», к вящему негодованию самого Ардиго, позитивиста, полностью разделявшего с католиками их теорию восприятия внешней реальности.

Необходимо показать, что «субъективистская» концепция после того, как она послужила для критики философии трансценденции, а также наивной метафизики обыденного сознания и философского материализма, может обрести свой истинный смысл и свое историческое объяснение только в теории надстроек, в то время как в спекулятивной форме она всего-навсего чистой воды философский роман. Намек на более реалистическое объяснение субъективизма в немецкой

классической философии можно найти в рецензии Г. Де Руджеро на посмертные публикации (кажется, писем) Б. Констана (как будто), помещенные в «Критике» несколько лет назад.

Упрек, который приходится сделать в отношении «Популярного очерка», заключается в том, что в нем субъективистская концепция представлена такой, какой она выглядит в критике с позиции обыденного сознания, и что концепция объективной реальности внешнего мира дана в ее наиболее тривиальной и некритической форме, причем автор даже не подозревает, что в таком изложении ей легко предъявить обвинение в мистицизме, что, кстати, и было сделано. (В сообщении, представленном Лондонскому конгрессу, автор «Популярного очерка» указывает на обвинение в мистицизме, приписывая его Зомбарту, и высокомерно отмахивается от него, но Зомбарт наверняка позаимствовал его у Кроче.) Однако, анализируя эту концепцию, не так-то легко оправдать точку зрения внешней объективности, столь механистически истолкованной. Выходит, может существовать внеисторическая и внечеловеческая объективность? Но кто будет судить о такой объективности? Кто способен встать на подобную «точку зрения космоса в себе» и что будет означать такая точка зрения? Можно со спокойной совестью считать, что речь идет об остаточном понятии бога, в частности о мистическом понятии неведомого бога. Формулировка Энгельса, что «единство мира состоит в его материальности, а эта последняя доказывается... длинным и трудным развитием философии и естествознания», содержит зародыш правильного мировоззрения, поскольку обращается к истории и человеку, чтобы доказать объективную реальность мира. Объективное значит всегда «человечески объективное», что может в точности соответствовать «исторически субъективному», то есть объективное должно было бы означать «всеобще субъективное». Знание человека объективно, поскольку познание реально для всего человеческого рода, исторически объединенного в единую систему культуры. Но этот процесс исторического объединения происходит, когда исчезают внутренние противоречия, разъедающие человеческое общество, противоречия, которые являются условиями формирования групп и возникновения не всеобще-конкретных идеологий, а незамедлительно устаревающих, поскольку их суть порождена соответствующей практикой. Значит, существует борьба за объективность (дабы освободиться от пристрастных и ошибочных идеологий), и это и есть борьба за объединение культуры

рода человеческого. То, что идеалисты называют «духом», не исходная точка, а конечная, это совокупность надстроек в процессе становления конкретного и объективно всеобщего объединения, а совсем не постулат изначального единства и т. д.

Экспериментальная наука была до сих пор почвой (дала почву), на которой такое единство культуры достигло максимальной степени; она выступила фактором познания, внесшим наибольший вклад в объединение «духа», способствовавшим превращению его в более универсальный, это наиболее объективизированная и конкретно универсализированная субъективность.

Понятие «объективное» в метафизическом материализме должно, по-видимому, обозначать некую объективность, существующую также помимо человека, но когда утверждают, что некая реальность существовала бы и в том случае, если бы не было человека, то либо пользуются метафорой, либо впадают в некую форму мистицизма. Мы познаем действительность лишь по отношению к человеку, а поскольку человек — это историческое становление, то и познание и реальность являются становлением, объективность — тоже становление и т. д.

Можно ли «субъективную» концепцию Беркли отделить от религии и каким образом Беркли согласует свою концепцию со своими религиозными верованиями? «Популярный очерк» так же, как очерк «Теория и практика», в своем упрощенчестве не позволяет понять, что религия может быть связана как с механистическим материализмом, так и с самым крайним субъективизмом. Беркли не был «еретиком» в религии, напротив, его концепция — это способ рассмотреть соотношение между божественным началом и человеческой мыслью и, по существу, «теология». В очерке «Теория и практика» цитируется «Жизнь — это сон» без всякой оглядки на то, что речь идет о лингвистической проблеме, поскольку если все-сон и сновиденье — это сон, то, следовательно, сон обозначает «жизнь» и «реальность».

См. Толстой, т. 1 «Автобиографические повести» («Детство и отрочество», изд. «Славия», Турин, 1930), с. 232 (гл. XIX, повести «Отрочество», озаглавленная также «Отрочество»): «Но ни одним из всех философских направлений я не увлекался так, как скептицизмом, который одно время довел меня до состояния близкого сумасшествия. Я воображал, что, кроме меня, никого и ничего не существует во всем мире,

что предметы не предметы, а образы, являющиеся только тогда, когда я на них обращаю внимание, и что, как скоро я перестаю думать о них, образы эти тотчас же исчезают. Одним словом, я сошелся с Шеллингом в убеждении, что существуют не предметы, а мое отношение к ним. Были минуты, что я, под влиянием этой постоянной идеи, доходил до такой степени сумасбродства, что иногда быстро оглядывался в противоположную сторону, надеясь врасплох застать пустоту (neant) там, где меня не было».

Кроме примера из Толстого, напомнить, как публицист с юмором описывает «профессионального или традиционного» философа (выдержка из Кроче, глава «Философ»), который годами сидит за письменным столом, уставясь на чернильницу, и размышляет: «Чернильница существует во мне или вне меня?»

Высказывание Энгельса: материальность мира доказывается «длинным и трудным развитием философии и естествознания» надо бы проанализировать и уточнить. Что он понимает под естествознанием — теоретическую или практически-экспериментальную деятельность ученых либо синтез того и другого? Можно бы сказать, что экспериментальная деятельность ученых — это типичный реальный единый процесс, первая модель диалектического взаимодействия человека и природы, элементарная историческая клеточка, в которой человек посредством техники вступает в общение с природой, познает ее и покоряет. Несомненно, утверждение экспериментального метода разделяет историю на два мира, на две эпохи и порождает процесс распада теологии и метафизики и развития современной мысли, венец которой — философия практики. Научный опыт — это первая клеточка нового метода производства, новой формы активного единения человека и природы. Ученый-экспериментатор — не только мыслитель, но [еще] и рабочий, практика непрерывно контролирует его мыслительный процесс и наоборот, пока не возникнет полное единство теории и практики.

Примечание 1. Нужно разобраться в позиции профессора Лукача по отношению к философии практики. Кажется, он утверждает, что диалектику следует относить только к человеческой истории, но не к природе. Он может оказаться и прав и не прав. Если его утверждение предполагает дуализм природы и человека, он ошибается, ибо проповедует концепцию природы, присущую религии, греко-

христианской философии и даже идеализму, которому не удастся реально объединить природу и человека и найти соотношение между ними, разве что на словах. Но если человеческую историю нужно воспринимать и как историю природы (также через историю науки), то как можно диалектику отрывать от природы? Не исключено, что Лукач в качестве реакции на странные теории «Популярного очерка» впал в противоположную крайность, в некую форму идеализма. Разумеется, у Энгельса (в «Анти-Дюринге») найдется немало исходных точек, от которых можно прийти к отклонениям, допущенным в «Очерке». Забывают, что Энгельс, хотя и работал достаточно долго над доказательством диалектического космического закона, оставил скудный материал по этому обещанному труду; что же касается утверждения идентичности мышления двух основоположников философии практики, то оно излишне преувеличено.

Неосхоласт Казотти (Марио Казотти. Учитель и ученик, с. 49) пишет: «Исследования натуралистов и биологов предполагают, что жизнь и реальный организм уже существуют» — это некоторый шаг в направлении к мысли Энгельса в «Анти-Дюринге».

Согласие католицизма с аристотелизмом по вопросу об объективности реального мира.

Чтобы понять значения, которые может приобрести проблема реальности внешнего мира, вероятно, уместно воспользоваться примером понятий «Восток» и «Запад», которые неизменно остаются «объективно реальными», хотя стоит их проанализировать, как они оказываются всего лишь условной, то есть «исторически культурной» «конструкцией» (часто термины «искусственный» и «условный» указывают на «историческое» явление, продукт развития цивилизации, а не на рационалистически произвольные или индивидуально изобретенные искусственные конструкции). Нужно привести пример из книжечки Бертрانا Рассела, переведенной на итальянский язык и напечатанной в научной серии издательства Сонцоньо (это один из первых томиков серии): Бертран Рассел, Проблемы философии, N 5 «Секционе шентифика Сонцоньо». Рассел утверждает примерно следующее: «Без существования людей на Земле немислимо существование Лондона или Эдинбурга, но мыслимо наличие двух пунктов в пространстве, один на Севере, другой на Юге, где сейчас находятся Лондон и Эдинбург». Можно возразить, что если не



существуют люди, нечего говорить и о «мышлении», вообще нельзя говорить ни о каком явлении или соотношении, существующем, поскольку существует человек. Что значили бы Север – Юг, Восток – Запад без человека? Это реальные соотношения, и все же их не существовало бы, не будь человека и не будь развития цивилизации. Очевидно, что Восток и Запад – произвольные, условные, то есть исторически сложившиеся конструкции, поскольку вне реальной истории любой пункт земли одновременно является и Востоком и Западом. Это более явственно проступает из факта, что эти понятия выкристаллизовались не с точки зрения некоего гипотетического и меланхолического человека вообще, но с точки зрения культурных классов Европы, которые вследствие своей всемирной гегемонии способствовали их принятию повсюду. Японию считает Дальним Востоком не только европеец, но, вероятно, и калифорнийский американец, да и сам японец, который также, вследствие влияния английской политической культуры, назовет Египет Ближним Востоком. Так совместившийся в понятии Востока и Запада исторический и географический смысл указывает в конечном итоге на определенные отношения между различными типами цивилизации. Скажем, итальянцы, говоря о Марокко, нередко назовут его «восточной» страной, имея в виду его мусульманскую арабскую цивилизацию. И тем не менее эти точки отсчета реальны, соответствуют реальным явлениям, позволяют путешествовать по суше и по морю, достигать тех мест, в которые решено отправиться, «предвидеть» будущее, объективировать реальность и понимать объективность внешнего мира. Разумное и действительное совпадают. Видимо, не учтя эту связь, нельзя понять философию практики, ее позицию по отношению к идеализму и механистическому материализму, оценить важность и значение теории надстроек. Утверждение Кроче, что философия практики заменила гегелевскую «идею» понятием «базиса», неверно. Гегелевская «идея» нашла свое разрешение как в базисе, так и в надстройках, все понимание философии было «историзировано», то есть начал возникать новый способ философствования, более конкретный и исторический, чем прежде.

Суждение о философских системах прошлого. Поверхностная критика субъективизма в «Популярном очерке» связана с более общим вопросом, а именно с отношением к философиям и философам прошлого. Расценивать все философское прошлое как бред и безумие – это не только ошибочный антиисторицистский подход, поскольку

безотносительно к условиям времени предполагается, что в прошлом люди должны были думать так же, как в наши дни, но и самый настоящий пережиток метафизики, ибо некое догматическое представление считается действительным для всех времен и всех стран и по его мерке оценивается все прошлое. Антиисторицизм в качестве метода есть не что иное, как метафизика. Если философии прошлого были преодолены, то этим не исключается, что они были исторически действенны и выполняли необходимую функцию: их преходящую значимость следует рассматривать с точки зрения всего исторического развития и реальной диалектики; когда мы говорим, что они были достойны гибели, то это не моральная оценка или некий принцип гигиены мысли, исходящие из «объективной» точки зрения, а историко-диалектическое суждение. Можно привести сравнение с тем, как представлено у Энгельса гегелевское положение «все действительное разумно; все разумное действительно», которое, видимо, имеет силу и применительно к прошлому. В «Очерке» прошлое рассматривается как нечто «неразумное» и «чудовищное», а история философии превращается в исторический трактат о различного рода уродствах мысли, ибо автор исходит из метафизической точки зрения. (В «Манифесте», напротив, высказана самая высокая хвала тому миру, который обречен на гибель.) Если подобный способ судить о прошлом есть теоретическая ошибка, отступление от философии практики, то может ли он оказать какое-то воспитательное воздействие, способствовать пробуждению энергии? Вряд ли, ибо тогда вопрос свелся бы к претензии представлять из себя нечто лишь потому, что родился в наше время, а не в один из прошлых веков. Но во все времена было свое прошлое и свое настоящее, и титул «современника» хорош разве что для анекдота. (Рассказывают, что некий французский буржуа в своей визитной карточке велел напечатать: «современник»; он считал себя ничем, но в один прекрасный день вдруг обнаружил, что он все же нечто, а именно «современник».)

Имманентность и философия практики. В «Очерке» отмечается, что в философии практики термины «имманентность» и «имманентное» конечно же употребляются, но «очевидно», что такое употребление всего лишь «метафорическое». Прекрасно. Но разве это объясняет, что «метафорически» означают имманентность и имманентное? Почему эти термины продолжали употреблять и почему их не заменили? Только лишь из страха перед изобретением новых слов? Обычно, когда новое мировоззрение приходит на смену предшествующему, прежний язык

продолжает использоваться, но использоваться именно метафорически. Весь язык является непрерывным процессом метафор и история семантики представляет собой один из аспектов истории культуры: язык одновременно живое существо и музей останков жизни и ушедших цивилизаций. Когда я употребляю слово «беда», никто не может обвинить меня в астрологических верованиях, а когда я говорю «черт возьми», никто не думает, что я поклонник языческого божества, тем не менее эти выражения свидетельствуют о том, что современная цивилизация является развитием и язычества и астрологии. Термин «имманентность» в философии практики имеет свое точное значение, которое скрывается за метафорой, и это необходимо было определить и уточнить; действительно, такое определение превратилось бы собственно в «теорию». Философия практики продолжает философию «имманентности», но очищает ее от всякого метафизического аппарата и переносит ее на конкретную почву истории. Употребление метафорично только в том смысле, что старая имманентность преодолена, была преодолена, тем не менее она все же предполагается как звено в процессе мышления, из которого родилось новое. С другой стороны, является ли совершенно новой новая концепция имманентности? Думается, что у Джордано Бруно, например, есть много следов такой новой концепции; основатели философии практики были знакомы с работами Бруно. Они их знали, и следы работ Бруно видны в оставленных ими заметках на полях. Вместе с тем влияние Бруно не могло не сказаться на немецкой классической философии и т. д. Таковы многие проблемы истории философии, знать которые было бы небесполезно.

В некоторых местах «Очерка» утверждается, так, без всякого другого объяснения, что первые авторы философии практики употребляют термины «имманентность» и «имманентное» только в метафорическом смысле; можно подумать, что это утверждение исчерпывающе само по себе. Однако проблема отношений между языком и метафорами является далеко не простой. Язык, впрочем, всегда метафоричен. Если, наверное, нельзя с точностью утверждать, что всякая речь метафорична по сравнению с обозначаемым предметом или материальным и чувственным объектом (или абстрактным понятием), чтобы не слишком расширять понятие метафоры, то все же можно утверждать, что нынешний язык метафоричен по сравнению с тем значением и идеологическим содержанием, которое приобрели слова за предшествующие периоды цивилизации. Трактат по семантике, например, Мишеля Бреалья может

представить исторически и критически реконструированный каталог семантических изменений определенных групп слов. Игнорирование этого факта, то есть отсутствие критической и исторической концепции лингвистического явления, приводит ко многим ошибкам как в области науки, так и в практической области: 1) Ошибка эстетического характера, которая сегодня все больше исправляется, но которая в прошлом представляла собой господствующую доктрину, заключается в том, что «красивыми» считаются одни выражения сами по себе в отличие от других, поскольку стали застывшими метафорами; риторы и грамматик тают от некоторых словечек, в которых открывают кто знает какие достоинства и абстрактную художественную сущность. Путают любую книжную «радость» филолога, который мучается ради результатов какого-то своего этимологического или семантического анализа, с истинно художественным удовлетворением: недавно имел место патологический казус с работой «Язык и поэзия» Джулио Бертони. 2) Практической ошибкой, имеющей многих последователей, является утопия неизменных и универсальных языков. 3) Произвольная, тенденция к злоупотреблению неологизмами, порожденная вопросом о «языке как причине ошибок», поставленным Парето и прагматистами. Парето, как и прагматисты, поскольку они уверовали в то, что создали новое мировоззрение или, по меньшей мере, обновили определенную науку (придав, таким образом, словам новое значение или по крайней мере новый оттенок, либо создав новые понятия), сталкиваются с тем, что традиционная лексика, особенно общеупотребительная, а также лексика образованного класса и даже лексика части специалистов, изучающих ту же науку, продолжает сохранять старое значение, несмотря на обновление содержания, и противодействуют этому. Парето разрабатывает свой «словарь», демонстрируя тем самым тенденцию к созданию своего «чистого» и «математического» языка. Прагматисты строят абстрактные теории о языке как причине ошибок (смотри книжку Дж. Преццолини). Но можно ли убрать из языка его метафорические и расширительные значения? Невозможно. Язык преобразуется с преобразованием всей цивилизации, путем приобщения новых классов к культуре, путем установления господства одного национального языка над другими и т. д., и как раз метафорически вбирает в себя слова предшествующих цивилизаций и культур. Сегодня никто не думает, что слово «dis-astro» связано с астрологией, и не считается ошибкой его употребление; точно так же атеист может говорить о «dis-grazia» без опасений, что его обвинят в том,

что он является сторонником предопределения, и т. д. Новое «метафорическое» значение расширяется с распространением новой культуры, которая вместе с тем создает и абсолютно новые слова и заимствует их из других языков с определенным значением, то есть без расширительного ореола, который они имели в исходном языке. Так, возможно, многие впервые узнали, поняли и использовали термин «имманентность» только в новом «метафорическом» значении, которое ему было дано философией практики.

Вопросы наименования и содержания. Одной из характеристик интеллигенции как социально кристаллизовавшейся категории (то есть такой, которая рассматривает себя в качестве обладающей непрерывностью и преемственностью в историческом процессе, не зависящей от борьбы групп и не являющейся выражением диалектического процесса, в соответствии с которым каждая господствующая социальная группа выдвигает свою категорию интеллигенции) является как раз связь с предшествующей категорией интеллигенции, сохраняющаяся в идеологической сфере посредством неизменного перечня понятий. Каждый новый исторический организм (тип общества) создает новую надстройку, специализированных представителей и знаменосцев которой (интеллигенцию) следует считать тоже «новой» интеллигенцией, выросшей в новой ситуации и не являющейся преемницей предыдущей интеллектуальности. Если же «новая» интеллигенция считает себя прямой продолжательницей предыдущей интеллигенции, тогда она является вовсе не «новой», то есть не связанной с новой социальной группой, органически представляющей новую историческую ситуацию, а консервативным и окаменелым остатком исторически отмершей социальной группы (это равнозначно утверждению, что новая историческая ситуация не достигла еще степени развития, необходимой, чтобы можно было создать новые надстройки, а существует в насквозь прогнившей оболочке старой истории).

При этом следует принимать в расчет, что ни одна историческая ситуация, даже возникшая в результате радикального изменения, не преобразует полностью языка, во всяком случае его формальной, внешней стороны. Но содержание языка должно было бы измениться, хотя трудно тотчас же досконально осознать происшедшие перемены. С другой стороны, феномен этот в историческом плане комплексный, сложный, поскольку существуют различные типы культур в разных слоях

новой социальной группы, из них некоторые в идеологическом отношении не оторвались от культуры предыдущих исторических ситуаций, в частности и только что преодоленной. Класс, отдельные слои которого еще придерживаются птолемеевского мировоззрения, может быть, однако, представителем исторически весьма передовой ситуации; идеологически отсталые (по крайней мере по некоторым вопросам мировоззрения, еще непоследовательного и наивного), эти слои тем не менее на практике могут осуществлять самую передовую политико-экономическую функцию. Если задача интеллигенции — вызывать и организовывать моральную и интеллектуальную реформу, то есть приводить культуру в соответствие с ее практической функцией, то очевидно, что «кристаллизовавшиеся» интеллигенты — консерваторы и реакционеры. Ведь если новая социальная группа по крайней мере чувствует свой отрыв, свое отличие от предшествующей социальной группы, то «кристаллизовавшаяся» интеллигенция не ощущает даже этого и полагает, что можно держаться за старое.

С другой стороны, нельзя считать, что все наследие прошлого нужно сбросить со счетов: существуют «прикладные ценности», которые следует полностью принять и продолжать разрабатывать и совершенствовать. Но как отличить прикладную ценность от устаревшей философской идеи, неоспоримо бесполезной? Нередко случается, что приняв отжившую философскую идею, выражающую определенную тенденцию прошлого, отвергают из-за этого прикладную ценность, соответствующую другой, противоположной тенденции, хотя эту прикладную ценность можно было бы использовать для выражения нового культурно-исторического содержания.

Так, термин «материализм» был принят в его прежнем значении, а термин «имманентность», напротив, отвергнут, поскольку в прошлом имел определенное культурно-историческое содержание. Затруднения в отыскании соответствующих литературных форм для выражения содержания понятия и подмена вопросами терминологии существенных проблем и наоборот характерны для философского дилетантизма, недостаточного чувства истории в понимании различных моментов процесса развития культуры, то есть для мировоззрения антидиалектического, догматического, попавшего в плен к абстрактным схемам формальной логики.



Термин «материализм» в первом пятидесятилетии XIX века следует понимать не только в узкотехническом философском смысле, а и в более широком значении, которое он приобретает полемически, в дискуссиях, распространившихся в Европе с того момента, когда возникла и начала свое победоносное шествие современная культура. Любую философскую доктрину, которая отрицала трансцендентность в сфере мысли, и, значит, по существу всякий пантеизм и имманентизм называли материализмом. Но дело не только в этом, материализмом называли также всякую практическую установку, опирающуюся на политический реализм, то есть противостоящую некоторым худшим тенденциям политического романтизма, как, например, популяризируемым взглядам Мадзини и прочим, проповедовавшим исключительно «миссии», «идеалы» и тому подобные туманные устремления и сентименталистские абстракции. В полемике католиков (в том числе и в нынешней) термин «материализм» нередко употребляют в таком значении: материализм — антипод спиритуализма в узком его смысле, то есть религиозного спиритуализма, и, стало быть, включает в себя все гегельянство, немецкую классическую философию в целом, наряду с французским сенсуализмом и просветительством. Так и в рамках обыденного сознания материализмом называют все, что направлено на отыскание цели жизни на земле, а не на небе. Всякую экономическую деятельность, выходящую за пределы средневекового производства, называли «материализмом», поскольку она казалась «самоцелью», экономикой ради экономики, деятельностью ради деятельности; точно так же сейчас для среднего европейца Америка — «материалистична», поскольку там использование машин, объем предпринимательства и сделок превосходят определенный «правильный», по мнению среднего европейца, предел, который не подавляет «духовных» потребностей. Таким образом, полемика феодальной культуры против развивающейся буржуазии сегодня взята на вооружение буржуазной европейской культурой, выступающей, с одной стороны, против капитализма более развитого, чем европейский, а с другой — против практической деятельности подчиненных социальных групп, у которых в начале и на протяжении целой исторической эпохи, то есть до тех пор пока они не создадут собственной экономики и собственной социальной структуры, деятельность может быть по преимуществу лишь экономической или по крайней мере выражаться в терминах экономики и базиса. Такое представление о материализме оставляет след в языке: в

немецком языке «geist-lich» означает также «клерикальный», свойственный духовенству, как и в русском слове «духовенство»; а то, что такое представление преобладает, подтверждает и пример многих авторов, относящихся к философии практики, у которых, действительно, религия, теизм и т. д. служат контрориентиром для опознавания «последовательных материалистов».

Вероятно, одну из основных причин сведения исторического материализма к традиционному метафизическому материализму надо искать в том, что исторический материализм не мог не быть преимущественно критической и полемической фазой философии, в то время как возникла потребность в законченной и совершенной системе. Но законченные, совершенные системы — всегда создания отдельных философов, и в них, наряду с частью исторически актуальной, то есть соответствующей современным условиям жизни, всегда существует часть абстрактная, «неисторическая» в том смысле, что она связана с предшествующими философиями и отвечает внешним формалистическим требованиям построения самой системы или порождена личными пристрастиями автора; поэтому философия определенной эпохи ни в коей мере не может быть индивидуальной системой или тенденцией: она совокупность всех индивидуальных философий и тенденций плюс научные воззрения, плюс религия, плюс обыденное сознание. Можно ли создать систему такого рода искусственно, как индивидуальный или коллективный труд? Единственный возможный род деятельности — критическая, особенно при постановке и решении в критическом духе проблем, служащих выражением исторического развития. Но прежде всего следует поставить и понять следующую проблему: новая философия не может совпадать ни с одной системой прошлого, как бы она ни называлась. Идентичность терминологии не означает идентичности понятий.

По этому поводу следует обратиться к книге Ланге «История материализма». Труд этот при последующем изучении отдельных философов-материалистов будет в той или иной мере подвергнут переоценке, но его культурная значимость сохранится в том плане, что им пользовались многие сторонники исторического материализма, чтобы почерпнуть информацию о предшественниках и извлечь фундаментальные понятия материализма. Вкратце можно сказать, что

имело место следующее: исходили из догматической предпосылки, что исторический материализм— это непременно традиционный материализм, слегка пересмотренный и подправленный (подправленный «диалектикой», которую, таким образом, расценивали как раздел формальной логики, а не как собственно логику, то есть теорию познания); изучали по Ланге, что такое традиционный материализм, и его понятия представляли как понятия исторического материализма. Так что, можно сказать, не кто иной, как Ланге, был основоположником и зачинателем большей части понятий, фигурирующих под этикеткой исторического материализма. Вот почему изучение этого произведения представляет большой культурный и критический интерес, тем более что Ланге, добросовестный и проницательный историк, дает довольно точное, определенное и не выходящее за определенные пределы представление о материализме и поэтому, к большому удивлению и почти негодованию некоторых (скажем, Плеханова), не считает материалистическими ни исторический материализм, ни философию Фейербаха. Таков еще один наглядный пример того, сколь условна терминология, хотя и играет свою роль, порождая ошибки и отклонения в том случае, когда забывают, что для определения истинной ценности понятий необходимо всегда восходить к культурным источникам, породившим их, ибо одну и ту же шляпу можно надеть на разные головы. С другой стороны, известно, что основатель философии практики никогда не называл свою концепцию «материалистической», а, говоря о французском материализме, критиковал его, утверждая, что он достоин еще более основательной критики. Так, он ни разу не употребляет выражение «материалистическая диалектика», но говорит «рациональная», в противовес «мистической», что придает вполне определенное значение термину «рациональный».

По этому вопросу стоит перечитать то, что пишет в своих очерках Антонио Лабриола. Миланское издательство «Атена» объявило, что переводит на итальянский язык «Историю» Ланге, а в миланском издательстве «Монанни» недавно вышел перевод этой книги.

Наука и орудия научного исследования. В «Популярном очерке» утверждается, что успехи наук зависят, как следствие от причины, от развития инструментов научного исследования. Это и есть неизбежное следствие принятого в «Очерке» и восходящего к Лориа общего положения об исторической функции «орудий производства и труда», подменяющих совокупность общественных производственных отношений. Но в геологической науке из орудий используют лишь молоток, и

технический прогресс молотка, разумеется, несравним с прогрессом геологии. Если, как следует из «Очерка», историю наук можно свести к истории их специфических орудий, как же быть с историей геологии? Не помогает и утверждение, что геология основывается [также] на достижениях комплекса других наук, история орудий которых характеризует и развитие геологии, ибо такие уловки привели бы лишь к общим пустым рассуждениям, восходя к все более широкому кругу обобщений вплоть до производственных отношений. Справедливо, что девиз геологии: «ум и молот».

Вообще можно утверждать, что прогресс науки не поддается материальному документированию; историю, хотя и не всех наук, можно восстановить лишь в воспоминаниях, описывая последовательные усовершенствования орудий, которые послужили одним из средств прогресса, а также машины, появившиеся в результате применения самих наук. Основные «орудия» научного прогресса имеют интеллектуальный (а также политический), методологический характер, и Энгельс справедливо писал, что «интеллектуальные орудия» возникли не из ничего, это благоприобретенные, а не врожденные качества человека, они исторически развивались и развиваются. Насколько способствовало прогрессу науки вытеснение авторитета Аристотеля и Библии из научной сферы? И не обязан ли этот феномен общему прогрессу современного общества? Взять, например, теории происхождения источников. Первую точную формулировку того, как возникают источники, мы находим в «Энциклопедии» Дидро и др.; вместе с тем можно доказать, что люди из народа имели об этом верное представление, еще когда в науке сменяли друг друга самые произвольные, странные теории, пытавшиеся согласовать Библию и Аристотеля с опытными наблюдениями здравого смысла.

Возникает еще вопрос: если бы содержащееся в «Очерке» утверждение было истинным, чем бы отличалась история наук от истории техники? С развитием «материальных» орудий науки, [что] исторически совпадает с возникновением экспериментального метода, развилась особая наука — наука об инструментах, тесно связанная с общим развитием производства и техники.

По этому поводу посмотреть: Дж. Боффито. Инструменты науки и наука об инструментах. Либрерия Интернационале Шебер, Флоренция, 1929.

Насколько поверхностно содержащееся в «Очерке» утверждение, видно на примере математических наук, которые не нуждаются в материальных орудиях (не думаю, чтобы можно было сослаться на развитие бухгалтерских счетов) и которые сами служат «орудием» для всех естественных наук.

«Техническое орудие». Концепция «технического орудия» в «Популярном очерке» совершенно ошибочна. Из очерка Б. Кроче об Акилле Лориа (см.: «Исторический материализм и марксистская политэкономия») создается впечатление, что именно Лориа первым произвольно (или из инфантильно тщеславной претензии на оригинальные открытия) заменил выражения «материальные производительные силы» и «совокупность общественных отношений» на выражение «техническое орудие».

В предисловии к «К критике политической экономии» говорится: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания... На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке... Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем

созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества» (цитата приведена в переводе Антонио Лабриолы из работы «В память»). А вот как это выглядит в переработке Лориа («Земля и социальная система», с. 19. Кроче, однако, утверждает, что в других произведениях Лориа есть и другие варианты): «Определенной стадии развития орудия производства соответствует и возвышается над ней определенная система производства, то есть система экономических отношений, которые формируют весь способ существования общества. Но непрерывная эволюция методов производства приводит рано или поздно к радикальному преобразованию технического орудия, при котором система производства и экономики, основывающаяся на предыдущей стадии развития техники, становится неприемлемой. Тогда социальная революция сметает устаревшую экономическую силу и заменяет ее более высокой экономической формой, отвечающей новой ступени развития орудия производства». (Лориа дал потрясающее, достойное громкой славы описание чудесных достоинств технического орудия в статье «Социальное воздействие аэроплана» (опубликованной в «Рассенья контемпоранеа» герцога ди Чезаро за 1912 год). Кроче добавляет, что в «Критике политической экономии» (т. 1, с. 143 и 335-336 примечание) и других произведениях автор подчеркнул значение технических изобретений и обратился к истории техники, но нет такого произведения, где бы он рассматривал «техническое орудие» как единственную и высшую причину развития экономики. В отрывке [из предисловия] «К критике...» встречаются выражения: «степень развития материальных производительных сил», «способ производства материальной жизни», «экономические условия производства» и т. п., которые хотя и говорят о том, что экономическое развитие определяется материальными условиями, но нигде не сводят эти условия всего-навсего к «преобразованию технического орудия». Кроче пишет, что основоположник философии практики никогда не ставил перед собой задачу исследовать конечную причину экономической жизни. «Его философия не была настолько дешевой. Не для того он „кокетничал“ с диалектикой Гегеля, чтобы тут же пуститься на поиски „конечных причин“».

Стоит заметить, что в «Популярном очерке» не приведен и не упомянут данный отрывок из предисловия к «К критике...». Это весьма странно, поскольку перед нами самый значительный подлинный источник для воссоздания философии практики.



Впрочем, в этом вопросе способ мышления автора «Очерка» не отличается от способа мышления Лориа, если не сказать, что он более поверхностен и уязвим для критики. В «Очерке» нет четких понятий базиса, надстройки, технического орудия; все общие понятия в нем расплывчаты и туманны. Техническое орудие мыслится так обще, что им можно считать любой инструмент и любое орудие вплоть до приборов, применяемых учеными в исследованиях, и... музыкальных инструментов. Такая постановка вопроса бесполезно осложняет вещи. При подобном странном способе мышления возникает целый ряд столь же странных проблем: скажем, библиотеки – базис или надстройка, а экспериментальные лаборатории ученых? Если можно утверждать, что искусство или наука развиваются вследствие развития соответствующих технических средств, почему нельзя утверждать и обратного или, например, что некоторые средства являются одновременно и базисом и надстройкой? Еще можно было бы сказать, что некоторые надстройки имеют собственный особый базис, оставаясь при этом надстройками, скажем, полиграфическое дело могло бы считаться материальным базисом целого ряда, а то и всех подряд идеологий, и было бы достаточно существования полиграфической промышленности, чтобы материалистически объяснить всю историю. Правда, остался бы еще случай чистой математики, алгебры, которые, не имея собственных орудий, не могли бы развиваться. Совершенно очевидно, что вся теория технического орудия, преподнесенная в «Очерке», – абракадабра, вполне сравнимая с теорией «памяти», выдуманной Кроче в качестве объяснения причины того, что художники не только задумывают в воображении свои произведения, но и пишут, ваяют и т. д. (Тильгер приводит феноменальное возражение относительно архитектуры: было бы чрезмерным утверждать, будто инженер строит целое здание ради того, чтобы удержать его образ в памяти и т.д.). Вне сомнения, все это – результат инфантильного отклонения от философии практики, порожденного странным убеждением, что чем чаще обращаешься к «материальным» предметам, тем становишься ортодоксальнее.

Возражение эмпиризму. Исследование ряда явлений с целью выявить существующую между ними связь предполагает наличие «понятия», позволяющего отличить данный ряд явлений от всех других: как же будет происходить выбор явлений, пригодных в качестве

доказательства истинности принятой гипотезы, если заранее не существует критерия выбора? Но разве этот критерий выбора не является чем-то высшим по сравнению с каждым отдельно рассматриваемым явлением? Некоей догадкой, некоей идеей, предполагающей сложную историю — процесс, связанный со всем процессом развития культуры и т. д. (Это замечание следует соединить с другим — о «социологическом законе», с помощью которого осуществляется не что иное, как повторение одного и того же факта: первый раз он берется как таковой, второй — в качестве закона. Это — софизм двойного факта, а не закон.)

Понятие «ортодоксальность». Из некоторых соображений, высказанных ранее, явствует, что понятие «ортодоксальность» необходимо обновить и вернуть ему его изначальный подлинный смысл. Ортодоксальными должны считаться не тот или другой последователь философии практики, не та или другая тенденция, связанная с течениями, чуждыми данному оригинальному учению, — необходимо исходить из основополагающего представления о том, что философия практики «самодостаточна», содержит в себе все основные элементы для того, чтобы не только построить целостное и полное мировоззрение, целостную философию и теорию естественных наук, но и сделаться животворным началом всесторонней практической организации общества, то есть стать цельной и всеобъемлющей цивилизацией. Обновленное в этом смысле понятие ортодоксальности помогает точнее определить атрибут «революционности», который обычно с такой легкостью прилагают к различным мировоззрениям, теориям, философиям. Христианство было революционным по сравнению с язычеством, поскольку с ним связывался полный разрыв между сторонниками старого и нового мира. Какая-либо теория «революционна» постольку, поскольку является фактором сознательного разграничения и разделения на два лагеря, поскольку она представляет собой вершину, недостижимую для противника. Тот, кто полагает, что философия практики не является совершенно самостоятельной и независимой мыслительной структурой, находящейся в антагонистическом отношении к традиционным философиям и религиям, по сути дела, не порвал до конца связей со старым миром, если не совершил прямой капитуляции. Философия практики не нуждается в чужеродных подпорках, она сама настолько сильна и богата новыми истинами, что старый мир обращается к ней для того, чтобы пополнить свой арсенал более современным и эффективным

оружием. Это означает, что философия практики начинает выступать в роли гегемона по отношению к традиционной культуре, однако последняя, еще сохраняя силу, а главное, будучи более утонченной и вытощенной, пытается реагировать так же, как побежденная Греция, намереваясь в конце концов победить неотесанного римского победителя.

Можно сказать, что творчество Б. Кроче как философа в значительной своей части представляет собой именно подобную попытку вновь поглотить философию практики и включить ее на ролях служанки в систему традиционной культуры. Но как видно из «Очерка», даже те, кто называет себя «ортодоксальными» последователями философии практики, попадают в ловушку и сами рассматривают свою философию как нечто подчиненное по отношению к общей материалистической (вульгарно-материалистической) теории, подобно тому как другие — по отношению к идеалистической теории. (Это не означает, что между философией практики и старыми философиями не существует никаких связей, однако они менее значительны, [нежели] связи, существовавшие между христианством и греческой философией.) В книжке Отто Бауэра о религии можно найти некоторые данные насчет того, к каким идейным комбинациям привело ошибочное представление, согласно которому философия практики не является самостоятельной и независимой, но нуждается в поддержке другой философии, в одних случаях — материалистической, в других — идеалистической. Бауэр утверждает в качестве политического принципа агностицизм партий и право их членов на принадлежность к группам идеалистов, материалистов, атеистов, католиков и т. д., что является самым низким и подлым оппортунизмом.

Примечание 1. Одна из причин ошибки, которая заключается в поисках какой-то общей философии, лежащей в основе философии практики, и в том, что за последней, в сущности, не признают оригинальности содержания и метода, состоит, по-видимому, и следующем: не проводится различие между личной философской культурой основателя философии практики, то есть теми философскими течениями и великими философами, которыми он очень интересовался в молодости и языком которых он часто пользуется (но всегда отделяя себя от них и иногда подчеркивая, что он стремился таким способом лучше пояснить читателю суть своей собственной концепции), и источниками или составными частями философии практики. У этой ошибки есть целая

история, особенно в области литературной критики; известно, что в определенный период попытки свести великие поэтические произведения к их источникам стали основным занятием многих знаменитых эрудитов. В чисто внешнем плане этот вопрос возникает тогда, когда речь идет о так называемых плагиатах, однако известно также, что в отношении некоторых «плагиатов» и даже произведений, буквально воспроизводящих другой текст, не исключена возможность утверждать, что они носят оригинальный характер. Здесь можно привести два знаменитых примера: 1) сонет Тансилло, воспроизведенный Джордано Бруно в книге «О героическом энтузиазме» (или в «Пире на пепле»), «Когда свободно крылья я расправил» (у Тансилло это был любовный сонет, посвященный маркграфине Васто); 2) стихи о павших при Догали, которые Д'Аннунцио дал в специальную газету-однодневку как свои собственные, переписав их буквально из собрания сербских песен Томмазо. Однако у Бруно и у Д'Аннунцио эти воспроизведения приобретают новизну и оригинальность звучания, заставляющие забыть об их источнике. Изучение философской культуры такого человека, как основатель философии практики, не только интересно, но и необходимо, однако при этом не следует забывать, что оно имеет в виду лишь воссоздание его интеллектуальной биографии, что элементы спинозизма, фейербахианства, гегельянства, французского материализма и т. д. никак не являются существенными частями философии практики и что последнюю нельзя свести к этим элементам, важнее же всего как раз преодоление старых философий, новый синтез или элементы нового синтеза, новый подход к пониманию философии, элементы которого заключены в отдельных афоризмах или рассеяны в разных местах сочинений основателя философии практики и должны быть выделены и последовательно развиты. С точки зрения теоретической философия практики не смешивается ни с какой другой философией, не сводится ни к какой другой философии: она оригинальна не только потому, что преодолевает предшествующие философии, но прежде всего потому, что открывает совершенно новый путь, то есть обновляет с начала до конца само понимание философии. В плане историко-биографических исследований будет изучаться круг тех интересов основателя философии практики, которые послужили отправной точкой для его философских рассуждений, причем следует учитывать психологию молодого ученого, который увлекается идеями каждого нового течения, изучаемого и исследуемого им, и формирует свою индивидуальность через эти самые искания, воспитывающие в нем

критический дух и закаляющие силу оригинального мышления, поскольку он подверг испытанию и сопоставил такое множество противоречащих друг другу взглядов; важно при этом, какие элементы он усвоил так, что они стали частью его мысли, но в особенности – то новое, что он создал сам. Несомненно, что гегельянство является самым существенным (относительно) отправным пунктом в философских рассуждениях нашего автора, особенно потому, что гегельянство попыталось преодолеть традиционные концепции идеализма и материализма в новом синтезе, имевшем, безусловно, огромное значение и ознаменовавшем собой этап во всемирной истории философских поисков. Когда в «Очерке» говорится, что термин «имманентность» используется в философии практики в переносном смысле, то этим ровно ничего не сказано; в действительности термин «имманентность» приобрел особое значение, отличное от того, в каком его употребляют «пантеисты», и вообще от традиционно-метафизического понимания, и значение совершенно новое, которое необходимо точно выяснить. Забыли, что в одном очень распространенном выражении акцент следует сделать на термине «исторический», а не на другом термине, имеющем метафизическое происхождение. Философия практики – это абсолютный «историцизм», абсолютное обмирщение и земной характер мысли, абсолютный гуманизм истории. Именно в этом направлении следует разрабатывать основную жилу нового мировоззрения.

Примечание 2. К вопросу о значении, которое могут иметь наименования в применении к чему-то новому. В журнале «Марцокко» от 2 октября 1927 года в главе XI книги Диего Анджели «Бонапарты в Риме», посвященной принцессе Шарлотте Наполеон (дочери короля Жозефа и жены Наполеона Луи, погибшего во время восстания в Романье в 1831 году, брата Наполеона III), напечатано письмо Пьетро Джордани принцессе Шарлотте, в котором Джордани излагает некоторые свои мысли о Наполеоне I. В 1805 году в Болонье Наполеон отправился посмотреть Институт (Болонскую академию) и там долго разговаривал с учеными-(среди них был Вольта). Среди прочего он сказал: «...я полагаю, что, когда в науках открывается нечто поистине новое, необходимо дать ему совершенно новое наименование, с тем чтобы новая идея получила точное и отчетливое выражение. Если вы сообщаете новое значение старому слову, то сколько бы вы ни утверждали, что старая идея, связанная с этим словом, не имеет ничего общего с идеей, вложенной в

него заново, человеческие умы никогда не смогут удержаться от того, чтобы усмотреть некоторое сходство и связь между старой и новой идеей; а это вносит путаницу в науку и ведет к бесполезным спорам». По мнению Анджели, это письмо Джордани, которое не датировано, можно отнести к весне 1831 года (поэтому следует полагать, что Джордани вспоминает общее содержание беседы с Наполеоном, а не точную форму сказанного им). Нужно было бы посмотреть, излагает ли Джордани в своих трудах о языке свои представления на этот счет.

«Материя». Что же понимается под «материей» в «Популярном очерке»? В популярном очерке, и особенно в таком, который претендует быть первым произведением такого рода, следует еще более, чем в книге для ученых, четко определить не только фундаментальные понятия, но и всю терминологию во избежание ошибок, возникающих в результате обиходного, вульгарного толкования научных терминов. Совершенно очевидно, что в философии практики «материю» нельзя понимать ни в значении, вытекающем из естественных наук (физики, химии, механики и т. д., значения эти следует фиксировать и изучать в их историческом развитии), ни в значении, которое ей придают всевозможные метафизики-материалисты. Различные физические (химические, механические и т.д.) свойства материи, совокупность которых составляет саму материю (если только не впадать в кантовскую концепцию ноумена), учитываются, конечно, но лишь в той мере, в какой они становятся производительным «экономическим фактором». Значит, материю следует рассматривать не как таковую, но как социально и исторически организованную для производства, а следовательно, и естествознание надо рассматривать как существенно историческую категорию, как человеческое отношение. Остается ли неизменной совокупность свойств каждого вида материала? История технических наук доказывает, что нет. Сколько времени не учитывали механическую силу пара? И можно ли сказать, что эта механическая сила существовала еще до того, как люди стали ее применять в машинах? Тогда в каком смысле и до какого предела ложно утверждение, что природа дает основания не для открытий и изобретений уже существующих в ней сил, свойств материи, а лишь для «созданий», тесно связанных с интересами общества, с развитием и будущими потребностями развития производительных сил? И не могло бы ли идеалистическое представление о том, что природа есть лишь экономическая категория, очищенное от своих спекулятивных наслоений, быть сведено к терминам философии практики и доказана его



историческая связь с нею и с ее развитием? Действительно, философия практики изучает машину не для того, чтобы познать и установить атомную структуру ее материала и физико-химико-механические свойства ее естественных компонентов (это предмет изучения точных наук и технологии), а постольку, поскольку она является элементом материальных производительных сил, объектом собственности определенных социальных сил, поскольку эта собственность выражает общественные отношения, а эти последние свойственны определенному историческому периоду. Совокупность материальных производительных сил – наиболее стабильный элемент в процессе исторического развития, его можно каждый раз математически точно определить и измерить, он может быть предметом наблюдений, критерием экспериментального порядка, подспорьем для воссоздания каркаса исторического становления. Изменчивость совокупности материальных производительных сил тоже измерима, и можно установить с определенной степенью точности, когда ее развитие переходит из количественной фазы в качественную. Совокупность материальных производительных сил является одновременно кристаллизацией всей прошлой истории и базой настоящей и будущей истории, документом и вместе с тем активной современной движущей силой. Но понятие активности этих сил не следует смешивать или пытаться сравнивать с активностью в физическом или метафизическом смысле. Электричество исторически активно, но не как чисто природная сила (скажем, как электрический разряд, вызывающий пожар), а как элемент производства, укрощенный человеком и приобщенный к совокупности материальных производительных сил, как объект частной собственности. В качестве природной абстрактной силы электричество существовало еще до того, как его приобщили к производительным силам, но оно не действовало в истории, а было лишь объектом гипотез в истории естественных наук (а до этого в историческом смысле было «ничем», поскольку им не занимались и даже, более того, его не знали).

Эти рассуждения помогают понять, как фактор, взятый из естественных наук для объяснения человеческой истории, оборачивается чистейшим произволом, а то и возвратом к старым идеологическим интерпретациям. Скажем, в «Очерке» утверждается, что новая атомная теория уничтожает индивидуализм (робинзонаду). Как это понимать? Как понимать это сближение политики с научной теорией, если не так, что

указанная научная теория, то есть идеология, движет историей, и значит, автор, желая быть ультраматериалистом, впадает в странную форму абстрактного идеализма? На это нельзя ответить, не впадая при этом в самые сложные противоречия, что не теория атома разрушила индивидуализм, но естественная реальность, которую теория описывает и констатирует, поскольку предполагается, что эта реальность существовала еще до теории и, стало быть, действовала и тогда, когда индивидуализм был в расцвете. Как же «атомной» реальности не действовать всегда, если она была и является естественным законом, неужто прежде, чем прийти в действие, ей пришлось ждать, чтобы люди создали свою теорию? Скажете, человечество подчиняется законам только тогда, когда узнает о них, подобно законам, обнародованным парламентом? А кто бы мог заставить людей соблюдать законы, которые им неведомы, в соответствии с современным законодательством, по которому преступника не оправдывает незнание закона? (Нельзя сказать, что законы определенной естественной науки идентичны законам истории или что, поскольку весь комплекс научных идей — однородное единство, можно сводить одну науку к другой или один закон к другому, ибо в этом случае неясно, исходя из какой привилегии именно данный элемент, а не другой, возведен в ранг мировоззрения?) По существу, это всего лишь один из многочисленных примеров, демонстрирующих поверхностную постановку проблемы философии практики в «Популярном очерке», неумение придать этому мировоззрению научную самостоятельность и определить надлежащую позицию по отношению к естественным наукам, более того, что хуже, по отношению к туманному понятию науки вообще, которое свойственно вульгарному представлению народа (с точки зрения которого и фокусы — тоже наука). Разве современная атомная теория «окончательна», установлена на веки веков? Кто, какой ученый решился бы утверждать подобное? А не является ли она всего-навсего научной гипотезой, которую в будущем превзойдет, то есть поглотит, другая, более глубокая и всеобъемлющая теория? Почему же обращение к этой теории должно оказаться таким решающим и положить конец проблеме индивидуализма и робинзонады? (Особая сторона проблемы в том, что робинзонады могут оказаться иной раз практическими схемами, построенными, чтобы выявить некую тенденцию или доказать нечто от противного: автор «Критики политической экономии» тоже обращался к робинзонаде.) Но есть другие проблемы: если бы атомная теория была тем, на что она претендует в «Очерке», то, поскольку история общества —

это целый ряд переворотов и существовали многочисленные формы общества, в то время как атомная теория должна быть отражением одной и той же природной реальности, тогда как же общество не подчинялось всегда этому закону? Или кто-нибудь намеревался утверждать, что переход от цехового средневекового режима к экономическому индивидуализму произошел антинаучно, по ошибке истории и природы? В соответствии с теорией практики очевидно, что не атомная теория объясняет человеческую историю, а наоборот, ибо, подобно всем научным гипотезам и воззрениям, она является надстройкой. Атомная теория якобы объясняет биологию человека как соединение различных веществ и объясняет человеческое общество. Какая всеобъемлющая теория!

Количество и качество. В «Популярном очерке» утверждается (причем мимоходом, поскольку утверждение неоправданно, невзвешенно, не отражает никакого плодотворного понятия, а случайно, не обусловлено ни предшествующими, ни последующими связями), что каждое общество суть нечто большее, чем сумма отдельных индивидов. Абстрактно это так, но что это означает конкретно? Объяснение, которое нам было эмпирически предложено, нередко весьма странно. Сказано, что из ста коров каждая и отдельности отличается от ста коров, вместе взятых, составляющих стадо, а в действительности здесь проблема просто  $\text{cmvU}'$ на к словам. Также говорится, что при счете, дойдя до десяти, мы получаем десятку, как будто не существует двойки, тройки, четверки и т. д., то есть просто различных способов нумерации. Более конкретное практико-теоретическое объяснение дается в I томе «Критики политической экономии», где доказано, что в фабричной системе существует уровень производства, который нельзя отнести к отдельному рабочему, но лишь к совокупности персонала, к коллективному человеку<sup>33</sup>. Нечто подобное происходит и в целом обществе, которое базируется на разделении труда и функций и поэтому стоит выше, чем сумма составляющих его компонентов. Каким образом философия практики «конкретизировала» гегелевский закон количества, переходящего в качество, это еще один из нераспутанных в «Популярном очерке» теоретических узлов — считается, что все уже известно, а то и попросту приводится игра слов, скажем, когда упоминается вода, изменяющая свое состояние с изменением температуры (твердое, жидкое, газообразное), в то время как этот феномен чисто механический и вызывается внешним агентом (огонь, солнце, испарения твердой углекислоты и т.д.).

Что же послужит внешним агентом по отношению к человеку? На фабрике существует разделение труда и т. д. — условия, созданные самим человеком. В обществе — совокупность производительных сил. Но автор «Популярного очерка» не подумал о том, что если каждое общественное соединение — это нечто большее (а также другое), чем сумма составляющих его компонентов, то значит, закон или принцип, объясняющий развитие общества, не может быть физическим законом, поскольку в физике никогда не выходят из сферы количества, разве что в метафорическом смысле. А в философии практики качество всегда связано с количеством, и даже более того, вероятно, в этой связи и заключается наиболее оригинальная и плодотворная ее часть. Идеализм абсолютизирует это «нечто большее», это качество, создает из него сущность в себе, «дух», как религия создала «божество». Но если это абсолютизированные сущности религии и идеализма, то есть произвольная абстракция, а не процесс аналитического различения, практически необходимый из педагогических соображений, то существует также абсолютизация, присущая вульгарному материализму, который «обожествляет» абсолютизированную материю.

Нужно сравнить данную точку зрения на общество с представлениями современных идеалистов о государстве. Для актуалистов государство в конечном итоге есть нечто высшее по отношению к индивиду (хотя после выводов, которые были сделаны Спирито в отношении идеалистического отождествления индивида и государства, Джентиле сделал осторожные уточнения в «Эдукационе фашиста» за август 1932 года). Представления вульгарных актуалистов скатились так низко, дошли до такого обезьянничания, что единственной возможной критикой была карикатура. Можно представить рекрута, который на призывном пункте излагает офицерам теорию государства как категории высшей по отношению к индивиду и просит освободить от службы его материальную физическую личность, а призвать это неопределимое нечто, которое участвует в формировании национального нечто, каковым является государство. Или вспомнить историю из сборника сказок, где мудрый Саладин разрешает спор: хозяин харчевни требует от нищего платы за то, что он вдыхал доносящиеся из его кухни запахи, а тот отказывается платить; Саладин предлагает нищему заплатить за запахи звоном монет, а хозяину харчевни положить этот звон в карман.

Телеология. В проблеме телеологии еще более явно проступает недостаток «Очерка», в котором философские доктрины, прошлого представлены как в равной мере банальные и тривиальные, так что у читателя складывается впечатление, будто вся прошлая культура — сплошная фантазмагория веселящихся вакханок. Этот подход следует осудить со многих точек зрения: серьезный читатель, который собирается расширить свои понятия и углубить знания, думает, что его разыгрывают, и подозрение это распространяется на всю систему в целом. Кажется, будто легко разделаться с противником, принизив его, но это чисто словесная иллюзия. Постановка проблем в насмешливой форме имеет смысл у Вольтера, но не всякий является Вольтером, то есть великим художником.

«Очерк» излагает проблему телеологии в ее наиболее инфантильных проявлениях и забывает решение, выдвинутое Кантом. Вероятно, можно было бы доказать, что в «Очерке» много подспудной телеологии, здесь неосознанно воспроизводится точка зрения Канта: например в главе «Равновесие между природой и обществом».

Из «Ксений» Гёте: «Телеолог. Сколь милосерден творец, что не высадил пробковой роши//Ране, чем штопор витой в небе своем смастерил» (перев. Б. Кроче в книге о Гёте, с. 262). Кроче делает следующее замечание: «Против внешнего финализма, примятого в основном в XVIII веке, который Кант потом подверг критике и заменил его более глубоким понятием целенаправленности». В другом месте в иной форме Гёте повторяет ту же самую тему и сознается, что позаимствовал ее у Канта: Из новейших философов на первом месте стоит Кант. «Его учение и доселе продолжает на нас воздействовать... Разграничение субъекта и объекта и, далее, убежденность, что любое создание существует само для себя и пробковое дерево растет не затем, чтобы у людей было чем закупоривать бутылки, — вот в чем была наша общность с Кантом...» Я ревностно его изучал «и не без пользы для себя».

Разве в понятии «историческая миссия» нельзя обнаружить телеологических корней? Оно на самом деле часто приобретает двусмысленное и мистическое значение. Но в иных случаях оно имеет такой смысл, который, после кантовского понятия телеологии, можно поддержать и оправдать с точки зрения философии практики.

Об искусстве. В разделе, посвященном искусству, утверждается, что и самые последние работы об эстетике ставят вопрос о тождестве формы

и содержания. Это может быть воспринято как один из наиболее ярких примеров критической неспособности дать историю понятий и установить реальное значение самих понятий в зависимости от различных теорий. Действительно, отождествление содержания и формы принято идеалистической эстетикой (Кроче), исходя, однако, из идеалистических предпосылок и с использованием идеалистической терминологии. «Содержание» и «форма», таким образом, не имеют того значения, которое предполагает «Очерк». Тот факт, что форма и содержание совпадают, означает, что в искусстве содержание не является «абстрактным сюжетом», то есть интригой романа и особым соединением общих чувств, а самим искусством, философской категорией, «отличительным» моментом духа и т. д. Форма также не означает «технику», как предполагает «Очерк». Все намеки и упоминания об эстетике и художественной критике, содержащиеся в «Очерке», необходимо собрать и изучить. А пока в качестве примера может служить раздел, посвященный «Прометею» Гёте. Данная оценка поверхностна и чрезвычайно неопределенна. Видимо, автор не знает ни точной истории создания этой оды Гёте, ни историю мифа о Прометее из мировой литературы до Гёте и особенно в период, предшествующий литературной деятельности Гёте и современный ей. Но можно ли давать оценку, как это сделано в «Очерке», без знания именно этих моментов? Как в противном случае отличать то, что более близко лично Гёте, от того, что представляет эпоху и какую-либо социальную группу? Этот род оценок оправдан постольку, поскольку они не представляют собой пустых обобщений, куда могут быть включены самые разнообразные вещи, но являются точными, очевидными, доказательными; иначе они приведут лишь к дискредитации теории и к поверхностному способу трактовки вопросов (следует всегда помнить фразу Энгельса, содержащуюся в письме к студенту, опубликованном «Социалистическом Академикер»).

(Можно было бы дать истолкование литературной, художественной и идеологической судьбы мифа о Прометее, изучив, какой вид он принимает в различные времена и какой комплекс чувств и идей помогает каждый раз синтетически выражать.) Что касается Гёте, резюмирую некоторые первоначальные элементы, взяв их из статьи Леонелло Винченти («Прометей», в «Леонардо» за март 1932 года). Хотел ли Гёте в оде изложить просто «мифологию» в стихотворной форме или же выразить свое тогдашнее живое отношение к божеству, к христианскому богу? Осенью 1773 года (когда он написал «Прометея»)



Гёте категорически отвергал попытки обращения в веру со стороны своего друга Лафатера: «Я не христианин». Современный критик (Г. А. Корфф) замечает (по словам Винченти): «Предположим, что те слова направлены против одного (!) христианского Бога, именем Зевса заменяется анонимное понятие (!! ) Бога, и вы почувствуете, каким революционным духом наполнена ода». (Начало оды: «Ты можешь, Зевс, громадой тяжких туч//Накрыть весь мир,//Ты можешь, как мальчишка,//Сбивающий репы,// Крушить дубы и скалы,//Но ни земли моей//Ты не разрушишь,// Ни хижины, которую не ты построил,//Ни очага,//Чей животворный пламень//Тебе внушает зависть.//Нет никого под солнцем//Ничтожней вас, богов!») Религиозная история Гёте. Развитие мифа о Прометее в XVIII веке, от первой формулировки Шефтсбери («поэт действительно второй создатель подобно Прометею после Юпитера») до формулировки представителей движения «Бури и натиска», которая переносит Прометея из религиозного опыта в художественный. Вальцель поддержал именно чисто художественный характер творения Гёте. Однако общее мнение таково, что исходной точкой стал религиозный опыт. «Прометей» должен быть помещен в группу произведений («Магомет», «Прометей», «Сатир», «Вечный жид», «Фауст») 1773-1774 годов. Гёте хотел написать драму о Прометее, фрагмент которой остался. Юлиус Рихтер («К разъяснению стихотворения Гёте о Прометее», в «Ежегоднике бесплатного немецкого епископального приюта», 1928) утверждает, что ода предшествовала драме и предвляла только некоторые ее элементы, в то время как прежде, по Э. Шмидту, считалось, что ода является квинтэссенцией одноименного драматического фрагмента, квинтэссенцией, извлеченной автором, когда он уже отказался от попытки написать драму. (Это уточнение очень важно с психологической точки зрения. Можно проследить, как ослабевало вдохновение Гёте: 1) первая часть оды, в которой преобладает титанический тон, тон бунта; 2) во второй части оды, в которой Прометей смирился, преобладают элементы некоторой человеческой слабости; 3) попытка создать драму, которая не удастся, возможно потому, что Гёте не может больше найти точку опоры его образа, смещенную уже в оде и создавшую внутреннее противоречие.) Рихтер ищет созвучия между литературным произведением и психологическими состояниями «поэта, засвидетельствованными его письмах и в „Поэзии и правде“. В „Поэзии и правде“ он исходит из общего наблюдения: люди, в конечном итоге, должны всегда рассчитывать только на свои собственные силы; кажется,

само божество не может воздать за поклонение, веру, любовь людей именно в моменты наибольшей нужды: необходимо рассчитывать на себя самого. „...Наинадежнейшей... базой“ самостоятельности „может стать мой творческий талант“. „Это представление... воплотилось в образ... древняя мифологическая фигура Прометей, который, отделившись и отпав от богов, населил весь мир людским племенем... Я теперь ясно чувствовал, что создать нечто значительное можно, только вдали от общества... А так как при этом я решил... исключать чью бы то ни было помощь, то наподобие Прометей, также отделился от богов...“, — как того требовали его экстремальные и неповторимые состояния души, — добавляет Винченти, — однако не думаю, что к Гёте можно относить понятия экстремальности и исключительности. „Старое одеяние титана я перекроил на свой рост и без дальнейших размышлений принялся писать пьесу о разладе Прометей с... богами, возникшем из-за того, что он собственноручно создавал людей, при содействии Минервы оживлял их...“ (Винченти пишет: „Когда Гёте писал эти слова, драматический фрагмент уже много лет как исчез — что значит „исчез“? — он его плохо помнил. Считал, что оставшаяся ода должна там фигурировать в виде монолога“). Ода создает собственную ситуацию, отличную от ситуации фрагмента. В оде бунт созревает в момент, когда о нем сообщают: это объявление войны, и завершается началом военных действий: „Вот я — гляди! Я создаю людей“ и т. д. В драме война уже начата. Логически ода предшествует фрагменту, но Винченти не так категоричен, как Рихтер. Для него „если верно, что в идеологическом плане драматический фрагмент представляет прогресс по сравнению с одой, не менее верно и то, что фантазия поэтов может возвращаться на, казалось, уже оставленные позиции и на их основе создавать нечто новое. Оставим же идею, что ода является квинтэссенцией драмы, и удовлетворимся констатацией того, что ситуация той и другой соотносятся как более сложное с более простым“. Винченти отмечает присутствующую в оде антиномию: первые две строфы насмешек и последняя — вызова, центральная же часть выдержана в ином тоне: Прометей вспоминает свое детство, терзания, сомнения, юношеские тревоги: „говорит разочаровавшийся в любви“. „Эти цветущие мечты не дадут забыть вновь появившаяся в последней строфе тревога. Вначале Прометей говорил как титан, но затем у титана появляются нежные (!) черты юноши с сердцем, жаждущим любви“. Отрывок из „Поэзии и правды“ особенно показателен для личности Гёте: „...Эта титанически гигантская, богоборческая идея не

была подходящим материалом для моего поэтического дара. Мне скорей бы далось изображение мирного, пластического и долготерпеливого сопротивления, которое хоть и признает верховное начало, но стремится поставить себя с ним наравне“ (этот отрывок оправдывает краткую статью Маркса о Гёте и раскрывает ее).

По-моему, драматический фрагмент показывает, что титанизм Гёте должен быть помещен именно в литературную сферу и связан с афоризмом: «Вначале было дело», если под делом понимается собственная деятельность Гёте, художественное творчество. Замечание Кроче, который пытается ответить на вопрос, почему драма осталась незавершенной: «возможно, в самой направленности тех сцен просматривается трудность и препятствие к завершению, дуализм между Гёте бунтующим и Гёте, критикующим бунт». (В данном случае следует пересмотреть работу Винченти, также изобилующую неточностями и противоречиями, но содержащую некоторые тонкие замечания.)

На самом деле представляется, что драматический фрагмент следует изучать самостоятельно: он значительно более сложный, чем ода, и его связь с одой более обусловлена внешним мифом о Прометее, чем внутренней и необходимой связью. Бунт Прометей «конструктивный», Прометей появляется не только в образе мятежного титана, но прежде всего как «homo faber», сознающий самого себя и значение своего дела. Для Прометей во фрагменте боги совсем не беспредельны и всемогущи. «Способны ли вы вместить//Всю ширь земли и неба//В одной моей руке?// Иль разлучить меня//С самим собой?//Иль можете меня расширить//Вложить в мои пределы мир?» Меркурий отвечает пожатием плеч: судьба! Итак, боги тоже вассалы. Но Прометей уже не чувствует себя счастливым в своей мастерской, среди своих творений? «Вот весь мой мир, вот — всё://Я воплотил//Все сокровенные желанья...» Он сказал Меркурию, что осознал, он, юноша, собственное физическое существование, когда ощутил, что его ноги удерживают тело и что его руки простираются и касаются пространства. Эпиметей обвинил его в одиночестве, и отрицании блаженства единения с богами, подобными им, миром и небом... «Я это знаю!» — отвечает Прометей, потому что он не может больше довольствоваться тем единством, которое охватывает его извне, должен создать себе то, что рождается изнутри. Это единство может возникнуть только «из сферы, наполненной его деятельностью».

Из «Популярного очерка» и из других публикаций подобного рода можно извлечь доказательства некритического подхода, при помощи которого были восприняты представления и связи представлений, обусловленные развитием традиционных, самых различных и противоречивых философских учений. Необходимо было бы изучить историю каждого из этих представлений, обратиться к его корням, и резюмировать критику, которую она породила. Происхождение многих нелепостей, содержащихся в «Очерке», следует искать в «Анти-Дюринге» и в слишком поверхностной формальной попытке выработать систему представлений вокруг первоначального ядра философии практики, которая удовлетворила бы схоластическую потребность завершенности. Вместо того чтобы предпринять усилия по выработке этого самого ядра, были взяты уже циркулирующие в мире культуры положения и приняты как однородные с этим первоначальным ядром положения, которые уже подверглись критике и были исключены из высших форм мысли, даже если они не выше философии практики.

#### **IV. ФИЛОСОФИЯ БЕНЕДЕТТО КРОЧЕ**

##### **Перечень тем**

Введение. Общие замечания: 1) методические замечания (ср. 1-е примечание); 2) человек партийный: партия как практическое разрешение частных проблем, как органическая политическая программа (сотрудничество в консервативной газете «Джорнале д'Италия», «Стампа» и т.д., «Политика»), партия как общеидеологическая тенденция, как разновидность культурной деятельности (с. 37); 3) Кроче и Дж. Фортунато скорей как «зачинатели» (а не как вожди) движений в области итальянской культуры 1900-1914 годов («Воче», «Унита» и т. д., вплоть до «Риволуционе либерале»).

1. Позиции Кроче в период мировой войны как отправная точка для понимания движущих причин его дальнейшей деятельности как философа и лидера европейской культуры.

2. Кроче как идейный вождь ревизионистских тенденций 1900-х годов: Бернштейн в Германии, Сорель во Франции, экономическо-правовая школа в Италии.

3. Кроче с 1912 по 1932 год (разработка теории этико-политической истории) стремится к сохранению роли вождя ревизионистских направлений с целью подведения их к радикальной критике и ликвидации (идейно-политической) исторического материализма, даже в его смягченной форме, а также экономическо-правовой теории (ср. замечание на полях следующей страницы).

4. Факторы относительной популярности Кроче: а) литературно-стилистический элемент (отсутствие педантичности и зауми); б) философско-методологический элемент (единство философии и обыденного сознания); в) этический элемент (олимпийское спокойствие).

5. Кроче и религия: а) крочеанская концепция религии – отправная точка очерка «Религия и спокойствие духа» – почерпнута из очерка Де Санктиса «Нерина Леопарди» 1877 года («Нуова антолоджа», январь 1877 года); б) Кроче и христианство; в) успех и неуспех крочеанства среди итальянских католиков (итальянские неосхоласты и различные этапы проявления их философских воззрений – позитивистских и идеалистических симпатий, а ныне проповеди возврата к «чистому» томизму; ярко выраженный «практический» характер деятельности отца Джемелли и его философский агностицизм); г) статьи Папини и Феррабино в «Нуова антолоджа» как яркие проявления светской католической мысли, четыре статьи из «Чивильта каттолика» (1932-1933 годы), полностью посвященные одному лишь введению в «Историю Европы»; после 3-й статьи книга включена в «Индекс»<sup>2</sup>; д) является ли Кроче „религиозным“ реформатором? ср. несколько коротких очерков, опубликованных в „Критике“, в которых на „спекулятивный“ язык переводятся отдельные пункты католической теологии (ниспослание милости и т.п.), и очерк в „Караччоло“ о кальвинистской теологии и т. д. Подобные „переводы“ и истолкования то и дело встречаются в многочисленных работах Кроче.

6. Кроче и итальянская традиция или определенное течение итальянской традиции: исторические теории Реставрации; школа умеренных; пассивная революция Куоко3, ставшая формулой «действия» из «увещевания», относящегося к этико-национальному побуждению; «спекулятивная» диалектика истории, ее произвольный механицизм (см.

позицию Прудона, подвергнутую критике в «Нищете философии»); диалектика «интеллигенции», взирающей на себя как на олицетворение тезиса и антитезиса и, следовательно, как на генератор синтеза; не является ли, кстати, подобная робость в «самоотдаче» историческому действию некоторой разновидностью скептицизма или трусости и не есть ли она сама своего рода политическое действие?

7. Реальное значение формулы «этико-политическая история». Это произвольная и механическая абсолютизация фактора «гегемонии». Философия практики не исключает этико-политическую историю. Противоположность между историческими воззрениями Кроче и философией практики – в спекулятивном характере взглядов Кроче. Концепция государства у Кроче.

8. Трансцендентность – теология – спекулятивность. Спекулятивный историцизм и реалистический историцизм. Идеалистический субъективизм и концепция надстроек в философии практики. Полемический выпад Кроче, который «сегодня» придает метафизическое, трансцендентно-спекулятивное значение понятиям философии практики и, следовательно, «отождествляет» «базис» со «скрытым божеством». Из различных изданий книг и статей Кроче извлечь ряд постоянно меняющихся (хотя и без соответствующего оправдания) суждений о философской значимости и величине основателей философии практики.

9. История Европы, рассматриваемая как «пассивная революция». Можно ли создать историю Европы XIX века без органического рассмотрения Французской революции и наполеоновских войн? И можно ли представить историю Италии в новое время без борьбы за объединение страны? И в том и в другом случае Кроче, исходя из привнесенных извне и тенденциозных мотивов, отвлекается от фактора борьбы, в которой выковывается и изменяется базис, и спокойно сводит историю к фактору культурной или этико-политической эволюции. Имеет ли «актуальное» значение понятие «пассивной революции»? Переживаем ли мы период «реставрации – революции», который необходимо постоянно упорядочивать, идеологически организовывать, эмоционально превозносить? Находится ли Италия в тех же отношениях с СССР, что и Германия и Европа Канта – Гегеля с Францией Робеспьера – Наполеона?



10. «Свобода» как тождество истории и духа и «свобода» как непосредственно обусловленная идеология, как «суеверие», практическое орудие правления. Если утверждается, что «природа человека – это дух», то это равносильно приравнению ее к «истории», то есть к совокупности развивающихся общественных отношений, или, другими словами, одновременно природы и истории, материальных и духовных или культурных сил и т. д. И. И все же можно ли утверждать, что во взглядах Кроче, в том числе и после пути, пройденного им за последние годы, нет и следа философии практики? Разве его историцизм не несет в себе никакого влияния идейного опыта, пережитого им в девяностых годах прошлого и в начале нынешнего века? С этой точки зрения позиция Кроче становится яснее в предисловии 1917 года к новому изданию «Исторического материализма»: Кроче пытается представить в нем дело так, будто значимость этого опыта в основном негативна, в том смысле, что он способствовал разрушению предрассудков и т. п. Но сама ярость, с какой Кроче обрушивается в последнее время против любых элементов философии практики, подозрительна (особенно когда он рекомендует посредственнейшую книгу Де Мана): создается впечатление, что Кроче слишком бряцает оружием, дабы не оказаться вынужденным давать отчет. Следы философии практики обнаруживаются в решении частных проблем (стоит подумать, не ведет ли разработка совокупности этих частных проблем к косвенному признанию философии практики, причем речь идет о всей методологии или философии Кроче, или, иными словами, нет ли связи между проблемами, не имеющими прямого отношения к философии практики, и проблемами, имеющими к ней прямое отношение): учение об ошибке мне представляется в этом смысле наиболее показательным. Вообще же можно сказать, что полемика против философии чистого акта подтолкнула Кроче к большему реализму и к ощущению, по крайней мере, некоторого неудобства в связи с преувеличениями спекулятивной терминологии актуалистов.

По вопросу об «остаточных» явлениях или пережитках (но на самом деле речь идет о разработках, отличающихся своеобразной органичностью) в философии Кроче учения философии практики набирается уже порядочная литература: см., например, очерк Энцо Тальякоццо «Памяти Антонио Лабриолы» («Нуова Италиа», 20 декабря 1934 года – 20 января 1935 года, особенно публикация во втором номере)

и очерк Эдмондо Чионе «Логика историцизма», Неаполь, 1933 (возможно, извлечение из «Актов» Королевской Академии морально-политических наук). (Из рецензии на этот очерк, опубликованный в «Нуова ривиста сторика», январь – февраль 1935 года, с. 132-134, вытекает, похоже, что, по мнению Чионе, Кроче окончательно освобождается от пережитков философии практики лишь с написанием «Истории Европы». Эту и другие статьи Чионе стоит посмотреть.) Примечание: В одной из рецензий на некоторые публикации Гуидо Калоджеро («Критика», май 1935 года) Кроче упоминает о том, что Калоджеро называет «философией практики» собственное толкование актуализма Джентиле. Это вопросы терминологии (а может, не только терминологии), которые следует выяснить.

12. Концепция истории как этико-политической истории является, значит, простой мишурой? Необходимо согласиться, что историографическая мысль Кроче, в том числе на самом последнем этапе, должна быть внимательно изучена и осмыслена. Она по существу представляет собой реакцию на «экономизм» и фаталистический механицизм, хотя и претендует на преодоление философии практики. К Кроче также относится правило, согласно которому мысль его должна критиковаться и оцениваться не за то, чем она претендует быть, а за то, чем она является на самом деле и как проявляется в конкретных исторических трудах. Для философии практики сам спекулятивный метод не является чем-то бесполезным, ибо в нем были заложены некоторые плодотворные «орудия» мысли, которые вобрала в себя философия практики (например, диалектика). Мысль Кроче должна, таким образом, рассматриваться как прикладная ценность, и можно сказать, что именно она властно приковала внимание к изучению явлений культуры и сознания как элементов политического господства, к функции крупной интеллигенции в жизни государств, к проблеме гегемонии и консенсуса как необходимой формы конкретного исторического блока. Этико-политическая история является, таким образом, одним из канонів исторического объяснения, с которым необходимо постоянно считаться при исследовании и углубленном рассмотрении исторического процесса, разумеется, если есть желание составить целостную картину, а не фрагментарное или поверхностное описание.

Некоторые общие методические критерии критики философии Кроче. Для начала следует изучить философию Кроче в соответствии с

некоторыми критериями, установленными самим Кроче, критериями, которые в свою очередь являются составной частью самой общей концепции:

1) Не искать у Кроче «общефилософскую проблему», а найти в его философии ту проблему или ряд проблем, которые больше всего интересуют в данный момент, которые, иными словами, наиболее соответствуют современной жизни и как бы служат ее отражением: такой проблемой или такими проблемами являются, на мой взгляд, проблемы историографии, с одной стороны, и проблемы философии практики, политической науки, этики, с другой.

2) Необходимо внимательно изучить «малые» произведения Кроче, то есть, помимо систематических и всеобъемлющих трудов, сборники статей, заметок, кратких воспоминаний, которые наиболее очевидно связаны с жизнью, с конкретным историческим движением.

3) Необходимо установить «философскую биографию» Кроче, то есть выявить различные проявления мысли Кроче, различия в постановке и решении определенных проблем, новые проблемы, возникшие в ходе его неустанной деятельности и привлекавшие его внимание; именно для такого исследования важно изучить его малые произведения в полной подборке «Критики» и в других публикациях, куда они вошли; в основу этих изысканий можно положить «Вклад в критику самого себя» и некоторые работы, опубликованные, несомненно, с согласия автора Фран-ческо Флорой и Джованни Кастеллано.

4) Критики Кроче: позитивисты, неосхоласты, идеалисты-актуалисты. Аргументы этих критиков.

Кроче как человек партийный. Различное понимание термина «партия»: 1) Партия как практическая организация (или практическая тенденция), то есть как орудие решения определенной проблемы или группы проблем национальной и международной жизни. В этом смысле Кроче непосредственно не принадлежит ни к одной из либеральных групп, более того, он открыто выступал против самой идеи и существования постоянно организованных партий («Партия как убеждение и предубеждение» в «Культуре и нравственной жизни», очерк, опубликованный в одном из первых номеров флорентийского журнала

«Унита») и высказывался в пользу политических движений, которые не выдвигают законченной, «догматической», постоянной, органической программы, а стараются по очереди разрешать ближайшие политические задачи. С другой стороны, среди прочих либеральных тенденций Кроче отдавал предпочтение консервативной тенденции, представленной газетой «Джорнале д'Италия». «Джорнале д'Италия» не только долгое время публиковала статьи из журнала «Критика», предвосхищая их появление на страницах этого журнала, но и обладала «монополией» на письма, которые Кроче время от времени писал, чтобы выразить свое мнение по интересовавшим его вопросам общей политики и политики в области культуры, по которым он считал необходимым высказаться. После войны газета «Стампа» также публиковала новые очерки из журнала «Критика» (либо статьи Кроче, опубликованные в «Академических актах»), но не имела доступа к письмам, которые продолжали публиковаться сначала в «Джорнале д'Италия», перепечатываясь в «Стампа» и в других газетах. 2) Партия как общая идеология, выходящая за рамки различных более непосредственных группировок. В действительности способ существования либеральной партии в Италии после 1876 года заключался в том, что она представала перед страной в «рассредоточенном порядке», в форме общенациональных и региональных фракций и группировок. Фракциями политического либерализма были как «пополари» с их либеральным католицизмом, так и националистические элементы (Кроче сотрудничал в «Политике» А. Рокко и Ф. Копполы), как монархические союзы, так и республиканская партия и значительная часть социалистов, как демократически настроенные радикалы, так и консерваторы, как Соннино – Саландра, так и Джолитти, Орландо, Нитти и К°. Кроче выступал теоретиком того общего, что объединяло все эти группы и группки, камарильи и мафии, он был заведующим центральным бюро пропаганды, к услугам которого прибегали все эти группы, общенациональным лидером культурных течений, которые зарождались ради обновления старых политических форм.

Как было отмечено в другом месте, Кроче делил с Джустино Фортунато эту роль общенационального лидера либерально-демократической культуры. С 1900 по 1914 год, а также позже (но в другом качестве) Кроче и Фортунато всегда выступали как вдохновители (ферменты) любого нового серьезного молодежного движения, задававшегося целью обновить политические «обычаи» и жизнь

буржуазных партий: так обстояло дело с журналами «Воче», «Унита», «Ационе либерале», «Патриа» (в Болонье) и т. д. В случае с «Ривольюционе либерале» Пьеро Гобетти дело дошло до фундаментальных перемен: термин «либерализм» стал толковаться в более «философском» или более абстрактном смысле и от понятия свободы в традиционной соотнесенности с индивидуальной личностью совершился переход к понятию свободы в соотнесенности с коллективной личностью крупных социальных групп и к соревнованию уже не между отдельными индивидами, а между группами. Об этой роли общенационального лидера либерализма необходимо помнить, чтобы понять, каким образом Кроче удалось распространить сферу своего руководящего воздействия за пределы Италии на основе определенного ревизионистского элемента своей «пропаганды».

1. Позиция Кроче во время мировой войны. Статьи Кроче на эту тему, собранные в «Страницах о войне» (изд. Латерца, 2-е дополненное издание); было бы интересно, однако, просмотреть в их первоначальном виде, по мере их появления в «Критике» или в других периодических изданиях, а также сопоставить их с другими вопросами культурного и морального характера, интересовавшими в то время Кроче и показывающими, на какие другие события, так или иначе связанные с военным положением, считал он необходимым реагировать. Позиция Кроче в период, когда Италия оставалась нейтральной, а затем вступила в войну, показывает, какие интеллектуальные и моральные (и, следовательно, общественные) интересы преобладают и ныне в его литературной и философской деятельности. Кроче выступает против истолкования (и связанной с ним пропаганды) войны в народном ключе, как войны за цивилизацию, вернее, носящей религиозный характер, что теоретически должно было бы привести к уничтожению врага. В мире Кроче различает зародыш войны, в войне — зародыш мира и выступает за то, чтобы никогда не нарушалась возможность перехода между этими двумя моментами. Мир должен последовать за войной и мир может вызвать к жизни совсем иную, чем на войне, расстановку сил, но насколько окажется возможным сотрудничество между государствами после вспышки религиозного фанатизма военного времени? Отсюда вывод, что никакая сиюминутная политическая потребность не может и не должна возводиться в ранг всеобщего критерия. Но все это не отражает до конца позицию Кроче. Действительно, нельзя сказать, что он против придания войне «религиозного» характера, поскольку это

политически необходимо для того, чтобы мобилизованные народные массы были готовы к смерти в окопах: все это – проблема политической техники, и решать ее надлежит техникам от политики. Главное для Кроче состоит в том, чтобы интеллигенция не опускалась до уровня массы, но поняла, что одно дело – идеология, практическое орудие власти, а другое – философия и религия, которая не должна проституироваться в сознании самого духовенства. Интеллигенция должна быть правящей, а не управляемой, созидательницей идеологии, для того чтобы править другими, а не оказаться неудачливым факиром, позволяющим жалить себя собственным змеям. Итак, Кроче – это крупная политика, выступающая против мелкой политики, макиавеллизм Макиавелли против макиавеллизма Стентерелло. Он ставит себя очень высоко и наверняка считает, что ожесточенная критика и грубейшие личные нападки «политически» необходимы и полезны для того, чтобы удержать свое высокое положение. Позицию Кроче во время войны можно сравнить лишь с позицией папы, который возглавлял епископов, благословлявших оружие немцев и австрийцев, и епископов, благословлявших оружие итальянцев и французов, и который не видел в этом никакого противоречия. Ср. «Этику и политику», с. 343: «Церковники, под которыми здесь следует понимать саму церковь и т. д.».

Подобную же позицию, не лишенную неудобства, занимает Кроче и в отношении модернизма. В самом деле, поскольку невозможно представить себе переход народных масс от религиозной стадии к стадии «философской», а модернизм практически подрывал массовую идейно-прагматическую структуру церкви, то отношение Кроче к этим вопросам помогало укреплять позиции церкви. Так и его «ревизионистская» позиция способствовала укреплению реакционных течений (Лабриоле, обращавшему его внимание на это, Кроче отвечал: «Что касается политики и реакционных последствий, *saveant consules*»). Таковы его сближения с «Политикой» в 1920 году, его действительные практические действия в Неаполе (речи и т. п., участие в правительстве Джолитти и т.д.). «Чисто интеллектуальная» позиция становится либо настоящим «якобинством» низшего сорта (и в этом смысле Амадео с известной скидкой на разницу в интеллектуальном уровне может быть сближен с Кроче, что, наверное, не приходило в голову Жаку Менилю) либо презренным «понтйпилатством», либо попеременно то тем, то другим или же одновременно и тем и другим.



Что касается позиции Кроче в вопросах войны, то к нему можно отнести замечание Лиоте: национальное чувство так называемых националистов в действительности «умеряется» столь обостренным, кастовым, культурным и т. п. космополитизмом, что его можно считать настоящим орудием власти, а его «страсти» рассматривать не как нечто естественное, а как направленное на овладение властью.

Идейно-политическая биография Кроче не отражена полностью в его «Вкладе в критику самого себя». В том, что касается его отношений с философией практики, многие основные элементы и данные рассеяны во всех его произведениях. В книге «Культура и нравственная жизнь» (2-е изд., с. 45, но также и на других страницах, где, например, объясняется источник его симпатии к Сорелю) он утверждает, что, несмотря на свои врожденно демократические устремления (ибо философ не может не быть демократом), демократия ему казалась не по нутру, до тех пор пока она не была несколько сдобрена философией практики, которая, «как широко известно, насквозь пропитана немецкой классической философией». Во время войны он утверждает, что война — собственно война философии практики (ср. интервью с Кроче Де Руджеро, приведенное в «Ревю де метафизик э де мораль», «Страницы войны» и введение 1917 года к «ИММП»).

2. Кроче как идейный лидер ревизионистских течений конца XIX века. В письме к Кроче от 9 сентября 1899 года Жорж Сорель пишет: «Бернштейн только что мне сообщил, что в N 46 „Нойе Цайт“ он утверждает, что в известной мере он вдохновлялся вашими работами. Это интересно, потому что немцы не любят указывать иностранные источники своих идей». Что касается идейной связи между Сорелем и Кроче, то сейчас есть очень важная документация по этому поводу в переписке Сореля с Кроче, опубликованной в «Критике» (1927 год и далее): из нее видно, что идейная зависимость Сореля от Кроче была гораздо значительней, чем это казалось раньше. Очерки Кроче-ревизиониста опубликованы в книге «Исторический материализм...», но к ним необходимо добавить главу XI первого тома «Критических бесед». В ревизионизме Кроче необходимо выявить определенную ограниченность и на этом первом этапе, как мне представляется, ее можно увидеть в интервью с профессором Кастеллано, опубликованном в «Воче» и перепечатанном в книге «Культура и нравственная жизнь». Сведение

Кроме исторического материализма к канону для истолкования истории критически усиливает «экономико-юридическое» направление в итальянской школе.

3. Разработка теории этико-политической истории. Кроме систематически «углубляет» свои исследования по теории истории, и эта новая фаза представлена книгой «Теория и история историографии». Но гораздо значительней в научной деятельности Кроче является то, что он продолжает считаться идейным лидером ревизионистов, а дальнейшая разработка им историографической теории велась со следующим прицелом: ему хотелось покончить с историческим материализмом, но так, чтобы этот поворот отождествился с определенным движением европейской культуры. Утверждение военного периода, что сама война может считаться «войной исторического материализма»; исторические и культурные события в Восточной Европе, начиная с 1917 года и далее, — оба эти элемента подвигли Кроче на более конкретную разработку его историографической теории, призванной покончить с любой, даже смягченной разновидностью философии практики (довоенные теории «активизма», основанные на иррационалистических концепциях — их развитие и послевоенный период, — реакция Кроче: ср. «История Италии», а затем статьи и речи в «Истории и антиистории»). О направленности историографических теорий против философии практики Кроче открыто говорит в своей краткой полемике с Коррадо Барбагалло, опубликованной в «Нуова ривиста сторика» в 1928-1929 годы. (Стоит отметить отношение профессора Луиджи Эйнауди к некоторым публикациям Кроче, отражающим эту «ликвидаторскую» фазу. По мнению Эйнауди, Кроче делает все еще слишком много уступок философии практики, признавая за этим движением определенные научные заслуги в области культуры.) Подтверждение того, что Кроче явственно ощущает себя лидером определенного европейского идейного течения и придает большое значение своему положению с вытекающими из него обязанностями, можно обнаружить особенно в «Истории Италии», но оно находит отражение и в целом ряде статей и рецензий, опубликованных в «Критике». Необходимо напомнить также некоторые документально зафиксированные признания этой руководящей роли: наиболее любопытным является признание Бономи в его книге о Биссолати (было бы интересно посмотреть, говорил ли Бономи о Кроче в своей книге «Новые пути»). Предисловие Скьяви к книге Де Мана. В отношении периода 1890-1900 годов интерес представляет письмо Орацио

Раймондо, опубликованное профессором Каstellано в своей книге о судьбе идей Кроче («Введение в изучение трудов Б. Кроче»).

4. Причины относительной популярности мысли Кроче, тем более значительной, что у Кроче нет ничего, что могло бы поразить воображение, вызвать сильные страсти или породить движения романтического характера (здесь мы не учитываем популярность эстетических идей Кроче, дававших пищу дилетантской журналистике). Одна из причин – в его литературном стиле. Бенжамен Кремьё писал, что Кроче – крупнейший итальянский прозаик после Мандзони, но, наверное, подобное сравнение может привести к неправильным представлениям; мне кажется, что точнее было бы поставить произведения Кроче в один ряд с научной итальянской прозой, выдвинувшей таких писателей, как Галилей. Другая причина – этического порядка, она заключается в твердости характера, доказательство чему Кроче дал в различные моменты национальной и европейской жизни, какова, например, его позиция в течение всей войны и в послевоенный период, позиция, которую можно назвать гётевской; в то время как множество представителей интеллигенции теряли голову, не будучи в силах отыскать правильный путь в общем хаосе, отрекались от своего прошлого, лавировали и сомневались, не зная, кто одержит верх, Кроче оставался невозмутимым в своем спокойствии и уверенности, что «метафизически зло не может победить и что история – эта победа разума». Но надо сказать, что самая главная причина популярности Кроче коренится в самой его мысли и методе мышления и ее следует искать в том, что его философия больше, чем какая-либо другая спекулятивная философия, связана с жизнью. С этой точки зрения интересна статья Кроче под названием «Философ» (перепечатана в «Вечности и историчности философии», Рieti, 1930, а также см. все статьи, собранные в этом небольшом томе), в которой в блестящей форме обозначены главные особенности, отличающие деятельность Кроче от деятельности традиционных «философов». Отказ от концепции замкнутой и определенной, а следовательно, педантичной и заумной «системы» в философии: утверждение, что философия должна решать проблемы, которые раз за разом выдвигаются в ходе истории. Систематичность ищется не во внешней архитектурной структуре, а во внутренней последовательности и плодотворной понятности любого конкретного решения. Философская мысль выступает, следовательно, не как развертывание, – из одной мысли другой, – а как осмысление

исторической действительности. Подобный подход объясняет популярность Кроче в англосаксонских странах, превышающую его известность в германских странах; англосаксы всегда предпочитали такие мировоззренческие концепции, которые не имели бы вида громоздких и запутанных систем, а были бы выражением обыденного сознания, дополненного критикой и размышлением, решением нравственных и практических проблем. Кроче написал не одну сотню коротких очерков (рецензий, заметок), и которых его идеалистическая мысль находит внутреннее выражение, без какой-либо схоластической педантичности; каждое решение выглядит вполне самостоятельным, приемлемым независимо от других решений, именно поскольку оно представляется выражением обычного здравого смысла. И еще: деятельность Кроче выступает прежде всего как критическая, она начинается с разрушения ряда традиционных предрассудков, с доказательства ложности и неосновательности ряда проблем, составлявших «детские забавы» предшествующих философов и т. д., в чем и заключается близость Кроче к позиции обыденного сознания, всегда презрительно относившегося к подобной ветоши.

5. Кроче и религия. Отношение Кроче к религии является одним из наиболее важных моментов, которые необходимо проанализировать для того, чтобы понять историческое значение крочеанства в истории итальянской культуры. Для Кроче религия – это определенная концепция действительности, выступающая в мифологической форме, с соответствующей этой концепции нравственностью. Поэтому религией является всякая философия, то есть любое мировоззрение в той степени, в какой оно становится «верой», иначе говоря, считается не теоретической деятельностью (по выработке новых идей), а побуждением к действию (конкретной этико-политической деятельностью по созданию новой истории). Однако Кроче весьма осторожен в своих отношениях с традиционной религией: наиболее «смелые» высказывания содержатся в главе IV «Фрагментов этики» (с. 23 в книге «Этика и политика»), озаглавленной «Религия и спокойствие духа». Это произведение было впервые опубликовано во время войны, к концу 1916 или в начале 1917 года. Хотя Кроче не желает, по-видимому, делать никаких идейных уступок религии (даже весьма двусмысленных, подобных тем, которые делает Джентиле) и любым разновидностям мистицизма, однако его позиция отнюдь не отличается боевитостью и напористостью. Но и эта позиция весьма многозначительна и заслуживает пристального внимания.

Определенное мировоззрение может оказаться способным охватить все общество и стать «верой» только в том случае, если оно окажется в состоянии заменить собой предыдущие мировоззрения и веры во всех звеньях государственной жизни. Прибегнуть к гегелевской теории мифологической религии как философии первобытного общества (детства человечества) ради оправдания преподавания закона божьего, пусть даже в одних начальных школах, значит всего лишь выдвинуть в изошренной форме старое положение «религия полезна для народа», а фактически отречься и капитулировать перед клерикальной организацией. Нельзя не отметить к тому же, что вера, которую не удастся перевести на «народный» язык, тем самым уже выдает свою принадлежность к определенной социальной группе.

Несмотря на это отношение к религии, философия Кроче активно изучалась католиками из группы неосхоластов, а решения некоторых частных проблем были приняты Ольджати и Кьоккетти (книга Ольджати о Марксе построена на основе критических материалов Кроче, а Кьоккетти в своей книге «Философия Б. Кроче» выражает полное согласие с некоторыми взглядами Кроче, как, например, с теорией порождения ошибки практикой). Был период, когда неосхоласты, предпринявшие попытку включить в томизм современные научные доктрины и позитивизм XIX века, пытались перед лицом дискредитации позитивизма среди интеллигенции и успехов неоидализма найти почву для соглашения между томизмом и идеализмом и отсюда определенный успех у них философии Кроче и Джентиле. С некоторых пор неосхоласты сосредоточивают свои усилия на более узком и наиболее близком для них участке и выступают против любого проникновения идеализма в свое учение: они, разумеется, считают, что могут унаследовать все, что только можно спасти из позитивизма, и взять это на вооружение, чтобы стать, таким образом, единственными теоретическими оппонентами идеализма.

Сейчас неприятие католиками Кроче усиливается, главным образом по практическим причинам (весьма различно критическое отношение журнала «Чивильта каттолика» к Кроче и к Джентиле) ; католики очень хорошо понимают, что значение и интеллектуальная функция Кроче несравнимы со значением и интеллектуальной функцией традиционных философов, что речь идет о подлинном религиозном реформаторе, которому по крайней мере удастся сохранять дистанцию между

интеллигенцией и католицизмом и, следовательно, затруднить в определенной мере рост клерикальных настроений в народных массах. По утверждению Кроче, «после Христа все мы стали христианами», то есть жизненный компонент христианства был усвоен современной цивилизацией и можно поэтому жить без «мифологической религии».

Полемика против Кроче со стороны светских католиков не очень существенна. Заслуживают упоминания статьи Джованни Папини «Кроче и крест» в «Нуова антолоджа» от 1 марта 1932 года и Альдо Феррабино «Европа в утопии» в «Нуова антолоджа» от 1 апреля 1932 года.

Примечание 1. Наиболее существенное и уместное замечание, высказанное Папини в адрес «Истории Европы», связано с религиозными орденами. Но замечание это несостоятельно, потому что совершенно верно, что после Трентского собора и основания «Общества Иисуса» не возникало больше никаких крупных орденов, которые проявляли бы активность в религиозной сфере и оплодотворили христианское чувство новыми или обновленными течениями; правда, возникли кое-какие новые ордена, но они имели, так сказать, преимущественно административный и корпоративный характер. Янсенизм и модернизм — два крупных религиозных и новаторских движения, возникших в этот период в лоне церкви, — не породили новых орденов и не привели к обновлению старых.

Примечание 2. Статья Феррабино более значительна с точки зрения требований исторического реализма в противовес спекулятивным абстракциям. Но и она абстрактна и скатывается на путь поверхностного и весьма сбивчивого истолкования истории XIX века в духе риторики католицизма, и скорее первой, чем второго. Замечание на с. 348 по поводу Маркса — анахронично, потому что марксистские теории государства были разработаны до основания Германской империи, более того, оставлены социал-демократией именно в период экспансии имперского начала, а это показывает, вопреки утверждениям Феррабино, что империя сумела оказать воздействие на умы и завоевать на свою сторону все общественные силы Германии.

6. Кроче и итальянская историографическая традиция. Можно сказать, что историография Кроче — это возрождение историографии Реставрации, приспособленной к потребностям и интересам современного периода. Кроче продолжает историографию неогвельфского



течения в его развитии до 1848 года и с учетом гегельянства умеренных, продолживших после 1848 года неогвельфское течение. Эта историография представляет собой искажение и деформацию гегельянства, ибо главный ее мотив — это панический страх перед якобинским движением, любым активным вмешательством народных масс как фактором исторического прогресса. Стоит приглядеться к тому, как критическая формулировка Винченцо Куоко о «пассивных революциях», которая в момент ее появления (после трагического опыта Партенопейской республики в 1799 году) служила предупреждением и должна была бы способствовать подъему общенационального нравственного духа и народной революционной инициативы, превратилась благодаря работе ума и социальной боязни умеренных неогвельфов в позитивную концепцию, в политическую программу и мораль, которые за блестящей мишурой националистических разглагольствований о «первенстве», «итальянской инициативе», об «Италии, которая сама со всем справится», таили неуверенность «ученика чародея» и готовность бросить все и капитулировать при первой же серьезной опасности глубоко народной, то есть подлинной национальной, итальянской революции. Явлением культуры, сравнимым со взглядами умеренных неогвельфов, хотя и находящимся на более передовых историко-политических позициях, является система идеологии Прудона во Франции. Хотя подобное утверждение может показаться парадоксальным, но, мне кажется, можно сказать, что Прудон — это Джоберти, действующий в условиях Франции, ибо Прудон занимает по отношению к французскому рабочему движению ту же позицию, что и Джоберти по отношению к итальянскому национально-либеральному движению. Прудон так же искажает учение Гегеля и диалектику, как и итальянские умеренные, а потому и к их политико-историографической концепции относится та же самая, вечно живая и актуальная критика, содержащаяся в «Нищете философии». Эта концепция была названа Эдгаром Кине «революцией-реставрацией», что является не чем иным, как французским переводом концепции «пассивной революции» в «положительном» истолковании итальянских умеренных. Философская ошибка (практического происхождения!) подобной концепции заключается в том, что «механически» предполагается, будто в ходе развития диалектического процесса тезис должен быть «сохранен» антитезисом, для того чтобы избежать нарушения самого процесса, который поэтому «предвидится» как бесконечное, механическое,

произвольно заданное повторение. В действительности же речь идет об одной из многочисленных попыток «пустить пыль в глаза», об одной из многочисленных форм антиисторицистского рационализма. Гегелевская концепция, при всей своей спекулятивности, не допускает подобных манипуляций и насилия над собой, не заключая в себе также оснований для форм иррационализма и произвольности, подобных тем, которые имеются в концепции Бергсона. В реальной истории антитезис стремится к уничтожению тезиса, синтез становится снятием, однако при этом нельзя априорно установить, что «сохранится» от тезиса в синтезе, нельзя априорно «соразмерять» наносимые удары, как на «ринге» с его условными правилами. То, что потом это обнаруживается на деле, есть вопрос непосредственной «политики», потому что в реальной истории диалектический процесс распадается на бесчисленное количество частичных моментов; ошибка в том, что возводят в методологический момент то, что является чистой непосредственностью, возводя при этом идеологию в философию (это все равно как усматривать «математическую» основу в том, что вытекает из следующей побасенки: у мальчика спрашивают: «Мели ты дашь половину яблока твоему брату, то какую часть яблока ты съешь сам?» «Все яблоко», — отвечает мальчик. — «Как же так? Ведь половину ты отдал своему брату?» — «Ничего и ему не давал» и т. д.; здесь в логическую систему вводится непосредственный эмоциональный момент, но при этом расчет трюка на том, что сохранится неизменным механизм действия системы). То, что подобное понимание диалектики ошибочно и «политически» опасно, заметили сами умеренные гегельянцы эпохи Рисорджименто, например Спавента: достаточно вспомнить его замечания относительно тех, кто хотел бы, под предлогом неизбежности и необходимости момента власти, навсегда удержать человека в «люльке» и в рабстве. Но они не могли выйти за определенные рамки, за рамки своей социальной группы, которую нужно было «конкретно» вытащить из «люльки»: компромисс был найден в концепции «революции-реставрации», иными словами, в консервативно-умеренном реформизме. Можно отметить, что подобное понимание диалектики свойственно интеллигентам, считающим самих себя судьями и посредниками реальной политической борьбы, носителями «катарсиса» при переходе от экономического момента к моменту этико-политическому, то есть выразителями синтеза самого диалектического процесса, синтеза, которым они умозрительно «манипулируют» в своей голове, дозируя «произвольно» (то есть эмоционально) его элементы.

Такая позиция служит оправданием их нежелания целиком «влезть» в реальные исторические действия и, несомненно, весьма удобна: такова позиция Эразма в отношении Реформации.

7. Определение понятия этико-политической истории. Отмечается, что этико-политическая история — это произвольно-механическая абсолютизация момента гегемонии, политического руководства, консенсуса в жизнедеятельности государства и гражданского общества. Подобный подход Кроче к историографической проблеме отражает его отношение к эстетической проблеме; этико-политический момент является в истории тем, чем [является] момент «формы» в искусстве; это — «лиричность» истории, «катарсис» истории. Но в истории дело обстоит не так просто, как в искусстве. В искусстве источник «лиричности» совершенно явственно локализуется в персонализированном мире культуры, в котором можно допустить отождествление содержания и формы и так называемую диалектику различий в единстве духа (речь идет лишь о переводе на язык истории спекулятивного языка, иными словами, об установлении, имеет ли этот спекулятивный язык конкретную прикладную ценность, превосходящую предыдущие прикладные ценности). Но в истории и в производстве истории «индивидуализированное» представление о государствах и нациях — это чистая метафора. «Различия», которые необходимо сделать в подобных представлениях, не выражаются и не могут быть выражены «умозрительно» без риска впасть в новую форму риторики и в новую разновидность «социологии», которая при всей своей умозрительности стала бы не менее абстрактной и механистической социологией; различия эти существуют как «вертикально»-групповые и как «горизонтальные» слои, иными словами, как сосуществование и рядоположенность различных цивилизаций и культур, скрепленных государственным принуждением и организованных с помощью культуры в «моральное сознание», противоречивое и в то же время «синкретичное». Здесь нам придется перейти к критике представления Кроче о политическом моменте как о моменте «страсти» (непостижимость постоянно и систематически действующей «страсти»), к его отрицанию «политических партий» (которые как раз и являются конкретным проявлением непостижимой устойчивости «страсти», доказательством внутреннего противоречия концепции «политика-страсть») и, следовательно, к необъяснимости существования регулярных войск и бюрократически

организованного военного и гражданского аппарата и необходимости для Кроче и для его философии служить матрицей «актуализма» Джентиле. В самом деле, лишь в ультраспекулятивной философии, подобной «актуализму», эти противоречия и недостатки философии Кроче находят формально-словесное разрешение, но в то же время актуализм с большей очевидностью раскрывает недостаточную конкретность философии Кроче, подобно тому как «солипсизм» свидетельствует о внутренней слабости спекулятивно-субъективной концепции действительности. То, что этико-политическая история есть история момента гегемонии, явствует из целого ряда теоретических сочинений Кроче (и не только из собранных в книге «Этика и политика»); указанные сочинения следует подвергнуть конкретному разбору. В этих целях можно было бы рассмотреть в особенности некоторые заметки по поводу государства. В ряде мест Кроче, например, утверждал, что не всегда необходимо искать «государство» там, где на его наличие указывают официальные институты, потому что подчас оно может отождествляться с революционными партиями; это утверждение не так уж парадоксально, если задуматься над концепцией «государство-гегемония-моральное сознание», ибо действительно может случиться, что политическое и нравственное руководство страной при некоторых обстоятельствах осуществляется не законным правительством, а «общественной» организацией, и в частности революционной партией. Но не трудно показать, насколько произвольно обобщение, которое Кроче выводит из этого банального наблюдения.

Наиболее важная проблема, которую следует обсудить в этом разделе, следующая: исключает ли философия практики этико-политическую историю, не признавая, говоря иначе, реальность момента гегемонии и не придавая значения культурному и нравственному руководству, и действительно ли она считает «видимостью» надстроечные явления. Можно утверждать, что не только философия практики не исключает этико-политическую историю, но что новейшая фаза ее развития, напротив, состоит в утверждении существенного значения момента гегемонии в ее концепции государства и в «подчеркивании» важности культурного фактора, культурной деятельности, культурного фронта как необходимых наряду с чисто экономическими и чисто политическими факторами. Кроче глубоко неправ, отказываясь применять в критике философии практики методологические критерии, которые он применяет при изучении гораздо менее важных и

значительных философских течений. Если бы он применил эти критерии, то смог бы обнаружить, что суждение, содержащееся в термине «видимость» в применении к надстройкам, есть не что иное, как суждение об их «историчности», нашедшее свое отражение в полемике с популярными догматическими утверждениями и, следовательно, с «метафорическим» языком, приспособленным к публике, для которой он предназначен. Философия практики сочтет, следовательно, неправильным и произвольным сведение истории к одной лишь этико-политической истории, но не исключит последнюю. Противоположность между крочеанством и философией практики следует искать, таким образом, в спекулятивном характере крочеанства.

Связь теорий Кроче относительно этико-политической истории или «религиозной» истории с историографическими теориями Фюстеля де Куланжа в том виде, как они изложены в книге «Античный город». Следует отметить, что «Античный город» опубликован издательством «Латерца» не так давно (возможно, в 1928 году), то есть через сорок лет после его написания (Фюс-тель де Куланж умер в 1889 году) и вскоре после того, как его перевод вышел в издательстве Валлекки. Надо полагать, что Кроче обратил внимание на эту французскую книгу в то время, когда он разрабатывал свои теории и подготавливал к печати свои труды. Примечательно, что в последних строках «Вклада в критику самого себя» (1915 год) Кроче заявляет о своем намерении написать «Историю Европы». Речь идет о размышлениях по поводу войны, которые заставили его сосредоточиться на проблемах историографии и политической науки.

Сближение двух терминов — «этика» и «политика» — для обозначения новейшей историографии Кроче вызвано потребностями, в рамках которых развивается историческая мысль Кроче: «этика» относится к деятельности гражданского общества, к гегемонии; «политика» — к государственно-правительственной инициативе и принуждению. Когда возникает противоречие между этикой и политикой, между требованиями свободы и требованиями силы, между гражданским обществом и государством-правительством, то наступает кризис, и Кроче приходит к выводу, что подлинное «государство», то есть направляющую силу исторического импульса, следует подчас искать не там, где она, казалось бы, должна находиться, не в государстве как юридическом понятии, но в «приватных», а также в так называемых революционных силах. Эта позиция Кроче весьма важна для того, чтобы вполне понять

его концепцию истории и политики. Целесообразно конкретно проанализировать эти тезисы в книгах Кроче по истории, поскольку они входят в них как конкретные составные части.

8. Трансцендентность — теология — спекулятивность. Кроче пользуется любым случаем, чтобы подчеркнуть, что он в своей деятельности мыслителя намеренно старался избавить свою философию от всех пережитков и следов трансцендентности и теологии, а следовательно, и метафизики в традиционном смысле слова. Так, он в противовес понятию «системы» усилил значение понятия философской проблемы, равно как и отрицал, что одна мысль абстрактно продуцирует другую; он также утверждал, что проблемы, которые должен решать философ, не являются абстрактным порождением предшествующей философской мысли, а выдвигаются самим ходом современного исторического развития и т. д. Кроче дошел даже до того, что утверждал, будто его дальнейшая и последняя критика философии практики связана как раз с его антиметафизическими и антитеологическими устремлениями, поскольку-де философия практики является теологизирующей, а понятие «базис» есть не что иное, как наивное возвращение к концепции «скрытого божества». Кроче, безусловно, прилагает немало усилий для того, чтобы привести идеалистическую философию в соответствие с жизнью, и к его заслугам в развитии науки следует, вероятно, причислить борьбу с трансцендентностью и теологией в формах, присущих религиозно-конфессиональной мысли. Но нельзя сказать, что Кроче особенно преуспел в этом намерении: философия Кроче остается «спекулятивной», и в этом не только отпечаток трансцендентности и теологии, но вся трансцендентность и теология, едва освобожденные от наиболее заскорузлой мифологической оболочки. Похоже, что Кроче никак не может понять суть философии практики (причем создается даже впечатление, что речь идет не о грубой «ignorantia elenchi», а об убогом адвокатском полемическом выпаде), и само это непонимание показывает, к какому ослеплению и заблуждению приводят его спекулятивные предрассудки. Философия практики проистекает, несомненно, из имманентной концепции действительности, но лишь постольку, поскольку она очищается от всякого налета спекулятивности и сводится к чистой истории, или историчности, или к чистому гуманизму. Если понятие базиса рассматривается «спекулятивно», то, конечно, оно становится «скрытым божеством», но оно-то и должно рассматриваться не спекулятивно, а исторически, как совокупность общественных



отношений, в которых движутся и действуют реальные люди, как совокупность объективных условий, которые могут и должны быть изучены с помощью «филологических», а не «спекулятивных» методов. Точно так же «определенное» может оказаться «истинным», но оно должно быть изучено прежде всего в своей «определенности», дабы стать объектом изучения как «истина». Философия практики связана не только с имманентностью, но и с субъективной концепцией действительности, поскольку она ставит ее с головы на ноги, объясняя ее как исторический факт, как «историческую субъективность определенной социальной группы», как реальный факт, представляющийся феноменом философской «спекуляции», а на деле просто являющийся практическим актом, формой конкретного социального содержания и способом приведения общества в целом к нравственному единству. Утверждение, что речь идет о «видимости», не имеет никакого трансцендентного и метафизического значения, а является простым утверждением «историчности», «преходящего характера», недолговечности, ибо новое более широкое общественное и нравственное сознание получает развитие как более высокое по своему содержанию и выступает единственно как «жизнь», как реальность по сравнению с умирающим и в то же время не желающим умирать прошлым. Философия практики — это историцистский подход к действительности, освобожденный от всех пережитков трансцендентности и теологии, в том числе и в их последнем спекулятивном воплощении; идеалистический историцизм крочеанства задерживается еще на теологически-спекулятивном этапе.

9. Парадигмы этико-политической истории. «История Европы в XIX веке» является, похоже, тем наброском этико-политической истории, который должен стать парадигмой крочеанской историографии для европейской культуры. Но следует иметь в виду и другие работы: «История Неаполитанского королевства», «История Италии с 1871 по 1915 год», а также «Неаполитанская революция 1799 года» и «История эпохи барокко в Италии». Наиболее тенденциозными и показательными являются, однако, «История Европы» и «История Италии». В отношении этих двух работ сразу же возникают следующие вопросы: можно ли писать (мыслить) историю Европы XIX века, не обращаясь, по существу, к Французской революции и наполеоновским войнам или можно ли создать историю Италии в современную эпоху без упоминания борьбы за ее воссоединение? Иными словами: случайно или намеренно Кроче начинает свои изыскания с 1815 и с 1871 года, то есть игнорируя момент

борьбы, момент появления, объединения и выступления противоборствующих сил, момент, когда распадается одна этико-политическая система, а другая насаждается огнем и мечом, когда одна система общественных отношений приходит в расстройство и упадок, а другая система возникает и утверждается, и, напротив, спокойно обращается к тому историческому моменту, когда происходит в основном культурное или этико-политическое развитие? Можно поэтому сказать, что книга «История Европы» есть не что иное, как фрагмент истории, «пассивный» аспект великой революции, которая началась во Франции в 1789 году, перекинулась в остальную часть Европы, куда хлынули республиканские и наполеоновские войска, и нанесла мощный удар по старым режимам, обусловив если не их немедленный крах, как во Франции, то, во всяком случае, «реформистский» распад, длившийся вплоть до 1870 года. Встает вопрос, не объясняется ли подобный подход крохеанства и сто тенденциозность конъюнктурными потребностями текущего момента, не ставится ли цель создать идейное движение, аналогичное тому, которое Крохе рассматривал в своей книге, — движению реставрации-революции, в котором требования, нашедшие свое выражение во Франции в якобинско-наполеоновской форме, удовлетворялись малыми дозами, в соответствии с законами, путем реформ, что помогло спасти экономическое и политическое положение старых феодальных классов, избежать аграрной реформы и в особенности воспрепятствовать тому, чтобы народные массы прошли через такой политический опыт, как во Франции в годы якобинства, в 1831, 1848 годах. Но не является ли в нынешних условиях именно фашистское движение аналогом тогдашнего движения умеренного и консервативного либерализма? Выть может, не случайно в первые годы своего развития фашизм заявлял о своем намерении обратиться к традиции старых правых, или исторических правых сил. Возможно, в этом — одно из бесчисленных парадоксальных проявлений истории (хитрость природы, если применить выражение Вико), в силу которого Крохе, движимый определенными стремлениями, дошел до того, что невольно оказал содействие укреплению фашизма, выдав ему духовную индульгенцию в результате того, что он сам же способствовал его очищению от некоторых второстепенных характеристик, лишь внешне романтических, но все же неприятных с точки зрения классической сдержанности Гёте. Идеологическую подоплеку можно было бы представить себе следующим образом: речь зашла бы о пассивной революции, если бы благодаря

законодательному вмешательству государства и путем корпоративных преобразований в экономической структуре страны произошли более или менее глубокие перемены, повысившие роль «производственного плана», иными словами, повысились бы обобществление и кооперация производства, которые, однако, не коснулись бы (либо ограничились регулированием и контролем) индивидуального или группового присвоения прибыли. В конкретном случае итальянских общественных отношений это могло бы стать единственным решением, направленным на развитие производительных сил промышленности под руководством традиционных руководящих классов при конкуренции с наиболее передовыми промышленными комплексами стран, которые монополизируют сырье и накопили значительные капиталы. Вопрос, насколько подобная схема может быть осуществлена на практике, в какой степени и в каких формах, имеет относительное значение. С политической и идеологической точек зрения, важнее другое, а именно: она может иметь и действительно имеет способность создания на некоторое время ожиданий и надежд, особенно в среде определенных общественных групп Италии, например среди широких масс мелкой буржуазии города и деревни, и, следовательно, сохранения системы гегемонии и сил военного и гражданского принуждения в руках традиционных руководящих классов. Такая идеология служила бы элементом «позиционной войны» в международных экономических отношениях (свободная конкуренция и свободный обмен соответствовали бы маневренной войне), подобно тому как «пассивная революция» выступает в той же роли в политической области. В Европе с 1789 по 1870 год велась маневренная война (политическая) в ходе Французской революции и длительная позиционная война с 1815 по 1870 год; в нынешнюю же эпоху маневренная война политически велась с марта 1917 по март 1921 года, за чем последовала позиционная война, выразителем которой в Европе не только на практике (в Италии), но и в идеологии является фашизм.

10. Свобода как тождество истории [и духа] и свобода как религия-предрассудок, как непосредственно конкретизированная идеология, как практическое орудие правления. Если история — это история свободы, согласно положению Гегеля, то эта формулировка пригодна для истории народов всех стран и времен, свободой является также история всех восточных сатрапий. Свобода и в таком случае означает лишь «движение», развитие, диалектику. Даже история государств восточных сатрапов

сводилась к свободе, потому что это было движение, развитие, хотя и закончившееся крахом. И еще: история есть свобода, поскольку это — борьба между свободой и властью, между революцией и консерватизмом, борьба, в которой свобода и революция постоянно одерживают верх над властью и консерватизмом. Но в таком случае не являются ли любое течение и любая партия выражением свободы, диалектическими моментами процесса свободы? В чем заключаются отличительные черты XIX века в Европе? Не в том, что это история свободы, а в том, что это история свободы, сознающей себя таковой; в XIX веке в Европе существует не существовавшее ранее критическое сознание, история вершится с сознанием того, что делается, с сознанием того, что история — это история свободы и т. д. Значение слова «либеральный» было, например, в Италии в этот период очень широким и емким. В «Анналах Италии» Пьетро Виго либералами являются все неклерикалы, все противники партии «Силлабуса», и, таким образом, либерализм охватывает также интернационалистов. Однако возникло течение и образовалась партия, определенно назвавшаяся либеральной и превратившая спекулятивно-созерцательную позицию гегелевской философии в непосредственную политическую идеологию, в практическое орудие господства и социальной гегемонии, в средство сохранения особых политических и экономических институтов, основанных в ходе Французской революции и ее воздействия на Европу. На свет появилась новая консервативная партия, сложилась новая позиция власти, и эта новая партия определенно стремилась к слиянию с партией «Силлабуса». И указанная коалиция к тому же была названа партией свободы. Возникают некоторые проблемы: 1) Что конкретно означает «свобода» для каждого из европейских направлений XIX века? 2) Выступали ли эти направления за свободу вообще или за особое содержание, которым они наполняли формальное понятие свободы? И поскольку не нашлось такой партии, которая сконцентрировала бы в себе стремления широких крестьянских масс к аграрной реформе, то не это ли помешало им стать поборниками религии свободы, превратив эти массы в резервную армию партии «Силлабуса» из-за того, что свобода означала для них лишь свободу и право сохранять свои варварские предрассудки, свой примитивизм? Не является ли подобное понятие свободы, пригодное для употребления даже иезуитами против либералов, которые выглядят вольнодумцами по сравнению с «подлинными» поборниками истинной свободы, лишь концептуальным прикрытием реальных устремлений

каждой социальной группы? И можно ли вести речь о «религии свободы»? И что в этом случае означает слово «религия»? Для Кроче религией является любое мировоззрение, выступающее как нравственность. Но произошло ли то же самое со «свободой»? Она была религией для узкой группы интеллигенции, в массах же выступала в качестве составного элемента идеологического сплава или соединения, главной составной частью которого являлась старая католическая религия, в то время как понятие «родина» являлось другим важным элементом, может быть, даже решающим со светской точки зрения. И пусть не говорят, что понятие «родина» было синонимом «свободы»; оно, конечно, было синонимом, но понятия государства, то есть власти, а не «свободы», это был фактор «сохранения», источник преследований и новой инквизиции. На мой взгляд, Кроче не удастся, даже со своей точки зрения, сохранить различие между «философией» и «идеологией», между «религией» и «предрассудком», которое в его мышлении и его полемике с философией практики играет основную роль. Он считает, будто ведет речь о философии, но на самом деле ведет речь об идеологии, он полагает, что толкует о религии, но на самом деле толкует о предрассудках, он уверен, что пишет историю, из которой изгнан классовый элемент, а на самом деле с большим тщанием и успехом описывает политический шедевр, заключающийся в том, что определенному классу удастся представить и навязать условия своего существования и классового развития в качестве всеобщего принципа, в качестве мировоззрения, в качестве религии, иными словами, Кроче фактически описывает механизм действия практического способа управления и господства. Либералы XIX века не совершили подобной ошибки практического происхождения, напротив, они достигли поставленных перед собой целей, добившись практических успехов; ошибку практического происхождения совершил их историк Кроче, который, разграничив философию и идеологию, кончил тем, что спутал политическую идеологию с мировоззрением, практически доказав тем самым, что разграничение здесь невозможно, что речь идет не о двух разных категориях, а об одной и той же исторической категории и что различие лишь в степени; философией, таким образом, является мировоззрение, представляющее интеллектуальную и нравственную жизнь (катарсис определенной практической жизни) целой социальной группы, рассматриваемой в ее движении и, следовательно, с точки зрения не только ее нынешних и непосредственных интересов, но и ее будущих и

опосредованных интересов; идеологией же является всякое особое воззрение различных групп одного и того же класса, задающихся целью помочь разрешению непосредственных и ограниченных проблем. Но по отношению к широким массам управляемого и руководимого населения философия или религия руководящей группы и ее интеллигенции всегда выступает как фанатизм и предрассудок, как идеологический мотив, характерный для массы подчиненных. А разве сама руководящая группа не ставит задачу увековечить такое состояние вещей? Кроче надлежало бы объяснить, почему философия свободы не может стать педагогическим фактором в школьном преподавании и почему он сам, будучи министром, ввел в начальных школах урок закона божьего. Такое отсутствие «охвата» широких масс есть свидетельство узкопрактического характера философии свободы.

Примечание 1. Что касается понятия власти и свободы, то стоит в особенности задуматься над главой «Государство и церковь в идеальном смысле и их постоянная борьба в истории» из книги «Этика и политика» (с. 339 и след.). Эта глава крайне интересна, ибо в ней невольно смягчены критика и противодействие философии практики, а «экономический» и практический элемент рассматривается в рамках исторической диалектики.

11. Можно ли, однако, утверждать, что в концепции Кроче, даже после развития, которое она претерпела в последние годы, нет более и следа от философии практики? Неужели в историцизме Кроче не ощущается более никакого влияния его интеллектуального опыта 1890-1900-х годов? Представление о позиции Кроче в этом отношении дают различные его произведения; особенно интересны предисловие 1917 года к новому изданию «Исторического материализма», раздел, посвященный историческому материализму в «Истории итальянской историографии XIX века», и «Вклад в критику самого себя». Но если интересным представляется то, что Кроче думает о самом себе, то этого недостаточно для исчерпывающего ответа на поставленный вопрос. Согласно Кроче, его отношение к философии практики не сводится к дальнейшему развитию (преодолению), благодаря чему философия практики стала бы частью более развернутой концепции, но ценность опыта оказалась бы лишь негативной в том смысле, что он способствовал бы разрушению предрассудков, эмоциональных пережитков и т. п. Если использовать метафору, почерпнутую из словаря физики, то воздействие философии



практики на мысль Кроче, вероятно, сравнимо с действием катализатора, необходимого для получения нового соединения и полностью отсутствующего в конечном продукте. Но насколько все это верно? Мне представляется, что если оставить в стороне спекулятивную форму и язык, то в концепции Кроче можно отыскать не один элемент философии практики. Можно было бы, наверное, сказать нечто большее, и такое исследование сыграло бы огромную идейно-историческую роль в современную эпоху, а именно: подобно тому как философия практики явилась переводом гегелевской философии на язык исторического материализма, так и философия Кроче является в значительной мере образным переводом реалистического историцизма философии практики на спекулятивный язык. В феврале 1917 года в краткой заметке, предпосланной перепечатке произведения Кроче «Религия и спокойствие духа» (см. «Этика и политика», с. 23–25), только что вышедшего в «Критике», я писал, что подобно тому, как гегельянство являлось предпосылкой философии практики в XIX веке, на заре возникновения современной цивилизации, так и философия Кроче могла быть предпосылкой нового обращения к философии практики в наши дни, для новых поколений. Тогда я едва коснулся этого вопроса и писал о нем в весьма приблизительной и, разумеется, совершенно недостаточной форме, ибо в то время у меня самого не было ясности в вопросе о единстве теории и практики, философии и политики и в тенденции я был скорее крочеанцем. Но теперь, хотя мне все еще не хватает зрелости и способности, необходимых для того, чтобы заняться данным вопросом, мне кажется, что стоит вернуться к этой позиции и подойти к ней более критически. Итак, необходимо проделать с философской концепцией Кроче ту же критическую операцию, которую первые теоретики философии практики проделали с гегелевской концепцией. Это единственный исторически плодотворный способ обеспечить настоящий подъем философии практики, поднять эту концепцию, «вульгаризированную» на потребу практических задач повседневной жизни, до высоты, которую ей надлежит достичь для решения более сложных задач, выдвигаемых развитием борьбы в нынешних условиях. Речь идет о создании новой целостной культуры, которая отличалась бы массовым характером протестантской Реформации и французского Просвещения, а также классическими особенностями греческой культуры и итальянского Возрождения, культуры, которая, говоря словами Кардуччи, соединила бы Максимилиана Робеспьера и Иммануила Канта,

политику и философию в диалектическое единство, которое вошло бы в плоть и кровь не одной лишь французской или немецкой социальной группы, но европейской и мировой. Надо, чтобы наследие немецкой классической философии было не только инвентаризировано, но и обрело активную жизнь, а для этого необходимо свести счеты с философией Кроче, иными словами, для нас, итальянцев, быть наследниками немецкой классической философии означает быть наследниками и философии крочеанства, представляющей собой современный мировой этап развития немецкой классической философии.

Кроче слишком яростно нападает на философию практики и в своей борьбе прибегает к помощи парадоксальных союзников, типа посредственнейшего Де Мана. Такая ярость подозрительна и может оказаться алиби для того, чтобы уйти от прояснения сути дела. Однако такое прояснение необходимо, причем в возможно более широкой и углубленной форме. Хорошо бы, если подобный труд, своего рода «Анти-Кроче», который в нынешней культурной атмосфере мог бы иметь ту же важность и значение, что и «Анти-Дюринг» для поколения, выросшего накануне мировой войны, взяла на себя целая группа исследователей и удела бы ей лет десять работы.

Примечание 1. Следы философии практики можно отыскать особенно в том, как Кроче решает частные проблемы. Типичным примером, на мой взгляд, может служить учение о практическом происхождении ошибки. Вообще можно сказать, что полемика против философии чистого акта Джованни Джентиле привела Кроче к большему реализму, заставив его испытать определенное раздражение и нетерпимость, по крайней мере в отношении преувеличений спекулятивной терминологии, ставшей жаргоном и своеобразным «Сезам, откройся!» младших братьев актуалистов.

Примечание 2. Но философия Кроче не может, однако, рассматриваться независимо от философии Джентиле. «Анти-Кроче» должен стать также «Анти-Джентиле»; актуализм Джентиле оттенит краски в картине и придаст им большую отчетливость.

12. Из всего вышесказанного вытекает, что историографическая концепция Кроче, рассматривающая историю как этико-политическую

историю, не должна считаться пустяком, который следует просто отбросить. Напротив, надо решительно подтвердить, что историографическая мысль Кроче, в том числе на этапе ее последнего развития, должна изучаться и осмысляться с величайшим вниманием. Она по существу представляет собой реакцию на «экономизм» и фаталистический механицизм, хотя и выступает как попытка разрушающего преодоления философии практики. Принцип, согласно которому философское течение должно оцениваться и критиковаться не за то, чем оно претендует быть, а за то, чем оно является на самом деле и как проявляется в конкретных исторических трудах, относится также и к оценке философии крочеанства. Для философии практики сам спекулятивный метод не пустяк, ибо в нем были заложены некоторые обогатившие культуру «прикладные» ценности мысли, которые философия практики взяла на вооружение (диалектику, например). Мысль Кроче должна быть, следовательно, оценена по крайней мере как прикладная ценность; столь же важно отметить, что она решительно обратила внимание на значение явлений культуры и мышления в развитии истории, на функции крупной интеллигенции в органической жизни гражданского общества и государства, на момент гегемонии и согласия как на необходимую форму конкретного исторического блока. То, что это было не «пустяком», доказано тем, что одновременно с Кроче крупнейший современный теоретик философии практики произвел на почве политической борьбы и организации, а также в противовес различным тенденциям «экономизма» переоценку важности фронта борьбы в области культуры и создал учение о гегемонии как дополнение теории государства-силы и как актуальной формы учения 1848 года о «непрерывной революции». С точки зрения философии практики, концепция этико-политической истории, в силу ее независимости от любой реалистической концепции, может быть принята как «эмпирический канон» исторического исследования, с которым необходимо постоянно считаться при рассмотрении и углубленном изучении исторического развития, если мы хотим создать целостную, а не частичную и внешнюю историческую картину (историю развития экономических сил как таковых и т.д.).

В основу такого труда можно было бы положить рассмотрение концепции этико-политической историографии, действительно увенчивающей весь философский труд Кроче. Таким образом, можно было бы рассмотреть деятельность Кроче как ведущую к этому результату,

при всех изменениях его позиции по отношению к философии практики, и сделать вывод, что те же усилия параллельно с Кроче предпринимались лучшими теоретиками философии практики, так что утверждение об «окончательном ее преодолении» есть не что иное, как чистая похвальба, вместе с тем необходимо аналитически доказать, что все «здоровое» и прогрессивное в философии Кроче есть не что иное, как философия практики, представленная через спекулятивную терминологию.

## **ЗАМЕТКИ**

1. Элементы этико-политической истории в философии практики: понятие гегемонии, переосмысление философского фронта, систематическое изучение функции интеллигенции в государственной и исторической жизни, учение о политической партии как авангарде любого прогрессивного исторического движения.

2. Кроче – Лориа. Можно показать, что в толковании философии практики между Кроче и Лориа разница не такая уж большая. Кроче, ограничивая философию практики практическим канонам истолкования истории, с помощью которого привлекается внимание историков к важности экономических явлений, всего лишь принизил ее до одной из форм «экономизма». Если очистить труды Лориа от шелухи его стилистических причуд и фантазмагорических измышлений (и потерять, правда, тем самым многое из того, что присуще Лориа), то видно, что в самом серьезном ядре своего толкования он приближается к Кроче (см. в этой связи «Критические беседы», ч. 1, с. 291 и след.).

3. Умозрительная история и необходимость более упитанной Минервы. Леон Баттиста Альберти писал о математиках: «Они одним умом, отбросив всякую материю, измеряют формы вещей. Мы же, поскольку желаем, чтобы вещи были видны, употребим для этого более упитанную Минерву».

4. Если бы было верно, в самом общем виде, что история Европы XIX века была историей свободы, то вся предыдущая история была бы, в таком же общем виде, историей власти; все предшествующие века были бы окрашены в один серый и неразличимый цвет, показаны без развития, без борьбы. Кроме того: принцип гегемонии (этико-политический) торжествует, одержав верх над другим принципом (и вобрав его в себя в

качестве своего момента, как сказал бы сам Кроче). Но почему он возьмет верх? В силу внутренне присущих ему качеств абстрактно «логического» и рационального характера? Не искать причин этой победы означает заниматься внешнеописательной историей, не вскрывая необходимых и причинных связей. Бурбоны тоже представляли собой этико-политический принцип, олицетворяли «религию», имевшую своих верующих среди крестьян и нищих. Таким образом, между двумя принципами гегемонии, между двумя «религиями» всегда велась борьба, и необходимо будет не только описывать триумфальное распространение одной из них, но и обосновать его исторически. Нужно будет объяснить, почему в 1848 году хорватские крестьяне боролись против миланских либералов, а крестьяне областей Ломбардия и Венето боролись против венских либералов. В то время реальным этико-политическим связующим звеном между правителями и управляемыми была фигура императора или короля («мы флаг несли над головой, да здравствует Франциск второй!»), между тем как позже связующим звеном будет служить не идея свободы, а идея родины и нации. Народная «религия», заменившая католицизм (или, вернее, существовавшая в сочетании с ним), была религией «патриотизма» и национализма. Я читал, что во время дела Дрейфуса один французский ученый, масон и министр, открыто признал, что его партия хотела уничтожить влияние церкви во Франции, а поскольку толпа испытывала нужду в фанатизме (французы используют в политике термин «*mystique*»), то было доведено до крайности чувство патриотизма. Следует, кстати, вспомнить значение, которое приобрел термин «патриот» во времена Французской революции (это слово, конечно, означало «либерал», но в особом национальном смысле), и то, как он, пройдя сквозь борьбу и события XIX века, был заменен на термин «республиканец» из-за того нового значения термина «патриот», которое стало монополией националистов и вообще всех правых. То, что конкретным содержанием народного либерализма была идея родины и нации, видно из самого его перерастания в национализм и из борьбы против национализма со стороны как Кроче, представителя религии свободы, так и папы римского, представителя католицизма. (В простонародной форме свидетельства об этой народной религии родины можно почерпнуть из сонетов Паскареллы «Открытие Америки».)

5. Умозрительную историю можно рассматривать как возврат, в более изощренных или менее наивных литературных формах вследствие

развития критических навыков, к выхолощенным и риторическим типам истории, уже утратившим к себе доверие, о чем сам Кроче пишет в нескольких книгах. Этико-политическая история, поскольку она абстрагируется от понятия исторического блока, в котором социально-экономическое содержание и этико-политическая форма конкретно отождествляются при воссоздании различных исторических периодов, есть не что иное, как полемическая подача более или менее интересных философом, но не история. В естествознании это было бы равносильно возврату к классификации по цвету кожи, оперения, шерсти животных, а не по признаку анатомической структуры. Ссылка на естественные науки в историческом материализме и слова об «анатомии» общества были только метафорой и толчком к более углубленным методологическим и философским исследованиям. В истории людей, которая не ставит цель натуралистически классифицировать факты, «цвет кожи» выступает в «блоке» с анатомической структурой и со всеми физиологическими функциями; настоящий «индивид» немислим как индивид «без кожи» точно так же, как индивид «без костей» и без скелета. Скульптор Роден сказал (см. Морис Баррес. Мои тетради, часть IV): «Если бы мы не были настроены против скелета, мы бы увидели, как он прекрасен». На картине или в скульптуре Ми-коланджело «виден» скелет изображенных фигур, чувствуется прочность структуры под красками или рельефом мрамора. Ис-тория Кроче представляет собой бескостные «фигуры», без скелета, с дряблой и опавшей плотью даже под пудрой литературных красот автора.

6. Трансформизм как форма пассивной революции в период с 1870 года и далее.

7. При оценке роли Кроче в итальянской жизни помнить, что «Воспоминания» и Джолитти, и Саландры заканчиваются письмом Кроче.

8. Используя язык Кроче, можно, сказать, что религия свободы противостоит религии «Силлабуса», которая отрицает целиком современную цивилизацию; философия практики — это «ересь» религии свободы, так как она родилась на той же почве современной цивилизации.



## БЕНЕДЕТТО КРОЧЕ И ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

[Критика Кроче марксизма.] Самая важная работа, в которой Кроче обобщает критические замечания, на его взгляд, решающие и ознаменовавшие собой якобы историческую эпоху, — это «История Италии с 1871 по 1915 год» в той главе, где он обрисовывает судьбу философии практики и критической политэкономии. В предисловии ко второму изданию «ИММП» он выделяет четыре основных тезиса своего ревизионизма: первый, касающийся того, что философия практики должна оцениваться как простой канон истолкования, и второй, относящийся к тому, что трудовая теория стоимости — не что иное, как результат эллиптического сравнения двух типов общества, — стали, по его утверждению, «общепринятыми», «вошли в обиход, и теперь их повторяют, едва ли вспоминая о том, кто же впервые ввел их в употребление». Третий тезис, критикующий закон понижения нормы прибыли («закон, который, если бы он был правильно установлен (...) привел бы ни больше ни меньше, как к автоматическому и близкому (!?) концу капиталистического общества»), «вероятно, труднее всего принять»; но Кроче радуется тому, что его мнение разделяет «экономист и философ» Ш. Андлер (в «Нот критик де сианс социаль», Париж, год издания 1, N 5, 10 марта 1900 года, с. 77). Четвертый тезис, о философии политэкономии, «предлагается специально для размышления философам», и Кроче отсылает к своей будущей книге о практике. По вопросу об отношениях между философией практики и гегельянством он отсылает к своему очерку о Гегеле.

В «Заключении» своего очерка «К истолкованию и критике некоторых понятий» («ИММП», с. 55-113, заключение на с. 110-113) Кроче подытоживает в четырех пунктах положительные результаты своего исследования: 1) в отношении экономической науки оправдание критической политэкономии, понимаемой не в смысле общей экономической науки, а в смысле сравнительной социологической экономической науки, которая рассматривает условия труда в обществах; 2) в отношении науки об истории освобождение философии практики от любого априорного понятия (будь то гегелевское наследие или тлетворное влияние вульгарного эволюционизма) и понимание этого учения как хотя и плодотворного, но простого канона исторического истолкования; 3) в практическом отношении невозможность вывести социальную программу движения (как, впрочем, и любую другую социальную программу) из

чисто научных утверждений, так как оценку социальных программ необходимо переносить в область эмпирического наблюдения и практических убеждений; 4) в этическом отношении отрицание внутренне присущей философии практики безнравственности и антиэтичности. (Будет полезно извлечь другие полемические и критические замечания из всех работ Кроче на эту тему, внимательным образом обобщив их со всеми надлежащими библиографическими ссылками, оставив тем не менее особое место для данных пунктов, которые сам Кроче указывает в качестве главных из тех, что привлекли его интерес [и] вызвали его наиболее методичные и систематические размышления.)

Чтобы лучше понять теорию Кроче, изложенную в докладе на конгрессе в Оксфорде «История и антиистория» (и которая в другом месте связана с дискуссией, развернутой предыдущим поколением по вопросу о возможности «скачков» в истории и природе), следует изучить исследование Кроче «Историческое истолкование философских положений», в котором, кроме темы, дающей название книге, самой по себе очень интересной и не рассматриваемой Кроче в его последней полемике против философии практики, содержится суженное и обманчивое толкование гегелевского высказывания «все действительное разумно и все разумное действительно» как раз в смысле антиистории.

Критические замечания Кроче относительно философии практики, которые позднее были им систематизированы, начинают встречаться уже в его весьма решительных заявлениях на эту тему в «Истории Италии» и в «Истории Европы», причем свои суждения Кроче представляет здесь как окончательные и всеми признанные. В связи с этим необходимо отметить, что утверждения Кроче были далеко не так аксиоматичны и непререкаемы, как он пытается их сегодня преподнести. По сути дела, теория стоимости вовсе не отрицается в его основном труде; правда, он утверждает, что единственной научной «теорией стоимости» является теория предельной полезности, что же касается марксистской теории стоимости, то это «совсем другое»; однако Кроче признает ее цельность и действенность в качестве этого «совсем другого» и призывает экономистов полемизировать с ней, используя совсем иные аргументы, чем обычно приводимые Бём-Баверком и К°. Вспомогательный тезис Кроче о том, что речь идет об эллиптическом сравнении, не только необоснован, но тут же фактически опровергается замечанием, что это — логическое продолжение рикардианской теории стоимости, а Рикардо конечно же не прибегал к «эллиптическим сравнениям». Ограничение

философии практики эмпирическим канонem истолкования осуществляется лишь косвенным методом исключения, то есть исходя еще не из ее внутренней сути. Для Кроче речь идет, безусловно, о «чем-то» важном, но так как это не может быть ни тем, ни другим и т. п., то пусть будет канонem истолкования. Не очень-то убедительное доказательство. С такой же осторожностью в формулировках написана работа о понижении нормы прибыли: что, мол, хотел сказать автор теории? Если он хотел сказать именно это, то это неверно. А хотел ли он это сказать? Итак, необходимо еще надо всем подумать и т. д. Здесь важно отметить, что столь осторожный подход полностью изменился за последние годы, и чем более решительными и безапелляционными становились суждения, тем более некритичными и безосновательными они были.

[Практический элемент в позиции Кроче.] Могли ли оказаться важными для Кроче дружеские предупреждения Л. Эйнауди по поводу его позиции «беспристрастного» критика философии практики? Это, в сущности, тот же вопрос, но заданный в иной форме: какое место занимает непосредственное практическое начало в сегодняшней позиции Кроче как «ликвидатора». И действительно, следует заметить, что Кроче вовсе не собирается вступать в полемику с представителями философии практики, эта полемика его столь мало занимает, что он даже не пытается хоть сколько-нибудь расширить и уточнить ту информацию, которой он, по-видимому, располагает. Можно сказать, что Кроче заинтересован в выступлении не столько против философии практики, сколько против исторического экономизма, то есть того элемента философии практики, который проник в традиционное мировоззрение, подрывая его и делая его менее устойчивым «политически»; здесь задача скорее не в том, чтобы «обратить в свою веру» противника, а в том, чтобы укрепить свои собственные позиции; следовательно, Кроче представляет в виде «наступательной» деятельность, которая в действительности является лишь «оборонительной». Если бы это было не так, Кроче должен был бы теперь (или раньше) пересмотреть «систематически» свою работу, посвященную философии практики, признать, что прежде он явно ошибался, продемонстрировать эти былые ошибки в сравнении с сегодняшними убеждениями и т. д. Для такого аккуратного и любящего точность человека, как Кроче, полнейшее отсутствие интереса к объективному требованию логически обосновать этот поворот в способе

мышления кажется по крайней мере странным и объясняется лишь его непосредственными практическими интересами.

Что касается предыдущей заметки этого раздела об отношениях между Кроче и Эйнауди, следует сказать, что Эйнауди не всегда очень внимательно и тщательно вчитывается в то, что пишет Кроче. На с. 277 «Риформа сочиале» (1929 год) Эйнауди отмечает: «Автором теории становится не тот, кто ее предчувствовал, или по случайному стечению обстоятельств изложил ее, или сформулировал положение, из которого ее можно вывести, или собрал разрозненные понятия, которые предназначены для дальнейшего их объединения в одно целое». Позитивная часть предложения звучит далее так: «в какой другой книге следующее высказывание принималось как „желанный“ объект „особого“ трактата и т. д.?»

В «Историческом материализме...» (IV, с. 26) Кроче писал: «Одно дело высказать случайное соображение и затем оставить его без дальнейшего развития, и совсем другое — выдвинуть принципиальное положение, на основе которого были сделаны последующие важные выводы; одно дело изложить общую и абстрактную мысль, и совсем другое — представить ее в реальном и конкретном виде; и наконец, одно дело дойти до чего-то самому, и совсем другое — повторять то, о чем узнал из вторых или третьих рук». Изложенное Эйнауди взято из Кроче, да вдобавок со странными языковыми неточностями и теоретическими неувязками. Почему же Эйнауди просто-напросто не процитировал Кроче? Возможно, потому, что этот отрывок содержится в работе Кроче, критикующей взгляды профессора Лориа. Еще один пример небрежности Эйнауди можно обнаружить в следующем номере «Риформа сочиале» в длинной рецензии на «Автобиографию» Р. Риголы.

Суждения Кроче по поводу книги Де Мана «Преодоление...» показывают, что в его сегодняшней позиции непосредственное «практическое» начало подавляет теоретические и научные заботы и интересы. Де Ман является одним из последователей психоаналитического направления, и вся кажущаяся оригинальность его исследований объясняется не совсем уместным использованием специальной психоаналитической терминологии. То же самое можно сказать и в адрес Де Руджеро, который отрецензировал не только «Преодоление...», но и «Радость труда», а затем в резкой форме, правда,

немного поспешно и поверхностно, раскритиковал Фрейда и теорию психоанализа, не отметив, однако, что Де Ман тесно с ней связан.

[Теория стоимости.] Насчет того, что теория стоимости в критической политэкономии является не истинной теорией стоимости, а «чем-то иным», основанным на некоем эллиптическом сравнении, то есть с обращением к предполагаемому обществу будущего и т. д. Но доказательства не получилось, и его неявное опровержение можно найти у самого же Кроче (см. первую главу работы «К истолкованию и критике» и т. д.). Необходимо сказать, что уловка с эллиптическим сравнением — чисто литературная; действительно, развитие трудовой теории стоимости имеет свою долгую историю, вершиной которой стало учение Рикардо, и различные представители этого учения явно не собирались прибегать к эллиптическим сравнениям. (Данное возражение было высказано профессором Грациадеи в его небольшой книге «Капитал и заработная плата»; следовало бы установить, встречалось ли оно раньше и у кого. Замечание это столь очевидно, что так и просится на бумагу.) Предстоит еще определить, был ли Кроче знаком с книгой «Прибавочная стоимость», в которой показано историческое развитие трудовой теории стоимости. (Необходимо знать хронологическую последовательность выхода в свет «Прибавочной стоимости», изданной посмертно и после II и III томов «Критики политической экономии», и работы Кроче.) Итак, вопрос состоит в следующем: тот тип научной гипотезы, который свойствен критической политэкономии, абстрагирующей не экономические принципы человеческой деятельности вообще, всех времен и народов, а законы определенного типа общества, необоснован или же, наоборот, несет в себе более конкретное содержание, чем тип гипотезы чистой политэкономии? Если допустить, что всякий взятый для рассмотрения тип общества полон противоречий, справедливо ли абстрагировать лишь одно из слагаемых этих противоречий? Впрочем, каждая теория представляет собой эллиптическое сравнение, поскольку всегда существует некое сравнение между конкретными фактами и «гипотезой», очищенной от этих фактов. Когда Кроче говорит, что теория стоимости является не «теорией стоимости», а чем-то другим, по существу, он не развенчивает саму теорию, но ставит лишь формальный вопрос о наименовании: вот почему экономисты-ортодоксы без большого энтузиазма восприняли эту работу (см. в книге «ИММП» статью, посвященную полемике с профессором Ракка). Таким образом, неубедительно звучит замечание по поводу термина «прибавочная

стоимость», в действительности очень ясно выражающего то, что имеется в виду, и именно по тем же причинам, за которые Кроче этот термин критикует; мы имеем дело с открытием нового явления, названного новым термином, необычность которого состоит в том, что он образуется в противоречии с правилами традиционной науки; то, что не существует «прибавочных стоимостей» в буквальном понимании, может быть, и верно, но смысл этого неологизма должен восприниматься метафорически, а не буквально, то есть речь идет о новом термине, который не может быть объяснен буквальным толкованием его составных частей с точки зрения этимологии.

Теория стоимости как эллиптическое сравнение. Кроме возражения, что теория стоимости берет начало у Рикардо, который, совершенно очевидно, не собирался делать эллиптическое сравнение в том смысле, как это представляется Кроче, необходимо добавить ряд других соображений. Разве теория Рикардо была надуманной и разве надуманно более точное решение критической политэкономии? И где же тогда в рассуждение вкралась надуманность или софизм? Необходимо было бы основательно изучить теорию Рикардо, и особенно его учение о государстве как экономическом агенте, как силе, которая охраняет право собственности, то есть монополию на средства производства. Ясно, что государство как таковое не создает экономической ситуации, а является выражением экономической ситуации, тем не менее можно говорить о государстве как об экономическом агенте в том смысле, что именно государство – синоним подобной ситуации. Если, таким образом, изучать чистую экономическую гипотезу, как это намеревался делать Рикардо, разве не следует абстрагироваться от расстановки сил государств и сил узаконенной монополии собственности? То, что вопрос этот не праздный, явствует из изменений, внесенных в существующую в обществе расстановку сил появлением тред-юнионов, хотя само государство своей природы не изменило. Таким образом, речь шла вовсе не об эллиптическом сравнении, относившемся к будущей социальной форме, отличной от изучаемой, а о теории, основанной на сведении экономического общества к чистой «экономичности», то есть в полном смысле слова к «свободной игре экономических сил», при которой, принимая гипотезу *homo oeconomicus*, необходимо было абстрагироваться от силы, представляющей в целом класс, организованный в государство, класс, который имел в парламенте свой тред-юнион, в то время как наемные рабочие не могли объединиться и



заставить считаться с той силой, которую коллектив дает каждому отдельному индивиду. Рикардо, как, впрочем, и другие экономисты-классики, был совершенно беспристрастен, и его трудовая теория стоимости, увидев свет, не вызвала никакого скандала (см. Жид и Рист «История экономических учений»), так как тогда она не представляла собой никакой опасности и выглядела лишь чисто объективной и научной констатацией, каковой она и была. Не поступаясь объективностью, свою полемическую ценность, равно как и воспитательное значение в моральном и политическом плане, эта теория должна была приобрести только как критическая политэкономия. Эта проблема, кроме того, связана с основополагающей проблемой «чистой» экономической науки, то есть с установлением того, что должно быть исторически определенным понятием и фактом, не зависимым от других понятий и фактов, относящихся к другим наукам: конкретный факт современной экономической науки может быть только относящимся к сфере товара, производства и распределения товаров, он не может быть философским понятием, как это хотелось бы Кроче, для которого даже любовь — экономическая категория и вся «природа» доводится до уровня экономического понятия.

Следовало бы также отметить, что, если угодно, весь язык — это ряд эллиптических сравнений, история — это подразумеваемое сравнение между прошлым и настоящим (историческая актуальность) или между двумя различными моментами исторического развития. И почему эллипс недопустим, если сравнение производится с предположением, обращенным в будущее, в то время как он допустим, если сравнение касается прошлого (и оно в этом случае приобретает в полном смысле слова значение гипотезы как отправного пункта, необходимого для лучшего понимания настоящего)? Сам Кроче, говоря о предвидении, утверждает, что это не что иное, как особое суждение о действительности, которую только и можно познать, так как познать будущее невозможно по определению, поскольку его не существует и не существовало, а несуществующее познать нельзя. (Ср. Критические беседы, часть I, с. 150-153.) Создается впечатление, что рассуждение Кроче скорее является рассуждением литератора и творца эффектных фраз.

[Тенденция нормы прибыли к понижению.] В статье, посвященной тенденции нормы прибыли к понижению, следует отметить основополагающую ошибку Кроче. Эта проблема уже была поставлена в I

томе «Критики политической экономии», там, где речь идет об относительной прибавочной стоимости и техническом прогрессе как причине именно относительной прибавочной стоимости; там же рассматривается, каким образом в этом процессе возникает противоречие, то есть, с одной стороны, технический прогресс позволяет увеличивать прибавочную стоимость, с другой — он же предопределяет тенденцию нормы прибыли к понижению как следствие тех изменений, которые он вносит в структуру капитала, что и показано в III томе «Критики политической экономии». В качестве возражения положениям теории, изложенным в III томе, Кроче представляет ту часть рассуждений, которая содержится в I томе, то есть приводит факт существования относительной прибавочной стоимости, вызванной техническим прогрессом, который для него является противоречащим закону тенденции нормы прибыли к понижению, но при этом он, однако, ни разу не ссылается на I том, как если бы указанное возражение явилось плодом его мысли или даже плодом здравого смысла. (Тем не менее нужно будет пересмотреть текст «Критики политической экономии», прежде чем критиковать возражение Кроче, предусмотрительность, впрочем, необходимая для всех этих заметок, которые большей частью написаны по памяти.) В любом случае следует подчеркнуть, что изучение вопроса о законе тенденции нормы прибыли к понижению не может основываться лишь на материалах III тома; эта трактовка представляет собой противоречивый аспект трактовки, изложенной в I томе, от которой ее нельзя отрывать. Кроме того, может быть, следует точнее определить значение «тенденциального» закона, поскольку любой закон политической экономии не может не быть тенденциальным, так как его выводят, выделяя ряд элементов и пренебрегая, таким образом, противоборствующими силами, поэтому, видимо, следует различать большую или меньшую степень тенденциальности; обычно под словом «тенденциальный» подразумевается что-то очевидное, и, напротив, на нем делается упор, если тенденциальность приобретает органически существенный характер, как в данном случае, когда понижение нормы прибыли выступает как противоречивый аспект другого закона, закона производства относительной прибавочной стоимости, когда один закон стремится к подавлению другого, причем предвидится, что понижение нормы прибыли возобладает. Когда же можно ожидать, что противоречия завяжутся в гордиев узел, не поддающийся развязыванию обычными средствами и требующий вмешательства меча Александра? Когда вся

мировая экономика станет капиталистической и достигнет определенного уровня развития, когда, следовательно, «подвижная граница» экономического мира капитализма достигнет своих геркулесовых столпов. Силы, противодействующие закону тенденции и способствующие получению в процессе производства все большей относительной прибавочной стоимости, имеют свои пределы, которые в техническом плане, например, определяются рамками расширения упругой сопротивляемости материи, а в социальном плане определяются допустимыми размерами безработицы в определенном обществе. Это значит, что экономическое противоречие становится противоречием политическим и разрешается политическими средствами путем переворачивания практики.

По вопросу о тенденции нормы прибыли к понижению вспомнить работу, отрецензированную в первый год выхода «Нуови студи» и принадлежащую немецкому экономисту, ученику-оппоненту Франца Оппенгеймера, и более свежий труд Гроссмана, рецензия на который появилась в журнале «Экономна» в Триесте и в «Критик сосиаль» Люсьена Лора.

После замечания о том, что в своей статье о понижении нормы прибыли Кроче представляет в качестве возражения всего-навсего другой противоречивый аспект процесса, связанного с техническим прогрессом, то есть теорию относительной прибавочной стоимости, анализ которой дан в I томе «Критики политической экономии», необходимо отметить, что в своем анализе Кроче забывает фундаментальный элемент в процессе образования стоимости и прибыли, а именно «общественно-необходимый труд», а его появление не может быть изучено и выделено на примере только одной фабрики или одного предприятия. Технический прогресс дает именно отдельному предприятию «молекулярный» шанс увеличить производительность труда по сравнению со средней общественной и таким образом получить дополнительную прибыль (как изложено в I томе), но как только этот прогресс становится достоянием всего общества, начальное преимущество постепенно утрачивается и вступает в действие закон средних общественных затрат труда, который через механизм конкуренции снижает цены и прибыль: с этого момента и начинается понижение нормы прибыли, так как органическое строение капитала проявляет свои отрицательные черты. Предприниматели

пытаются по возможности растянуть благотворное воздействие этого начального шанса, прибегая даже к законодательным рычагам: защита патентов, промышленных секретов и т. д., это вмешательство неизбежно ограничено только некоторыми аспектами технического прогресса, возможно, второстепенными, которые, однако, в любом случае имеют свой достаточно значительный вес. Наиболее эффективным средством, используемым отдельными предпринимателями, чтобы обойти закон понижения нормы прибыли, является постоянное внедрение новых прогрессивных изменений во все стороны организации труда и производства, не пренебрегая самыми мелкими достижениями прогресса, которые на крупнейших предприятиях, умноженные в большом масштабе, дают весьма значительные результаты. Всю промышленную деятельность Генри Форда можно изучить с этой точки зрения: длительная, непрекращающаяся борьба с целью уйти от закона понижения нормы прибыли и сохранить превосходство над конкурентами. Форд вынужден был выйти за рамки чисто индустриальной сферы производства и организовать также транспортировку и распределение своей продукции, определяя тем самым наиболее выгодное для промышленного предпринимателя распределение массы прибавочной стоимости. Ошибка Кроче многопланова: он исходит из посылки, что любой технический прогресс определяет немедленно, как таковой, понижение нормы прибыли, что ошибочно, ибо в «Критике политической экономии» утверждается лишь, что технический прогресс вызывает к жизни процесс противоречивого развития, одной из сторон которого является тенденция к понижению. Кроче утверждает, что учитывает все теоретические предпосылки критической политэкономии, и забывает закон общественно-необходимого труда. Он совершенно опускает часть вопроса, изложенную в I томе, которая могла бы уберечь его от всей этой серии ошибок, — забывчивость тем более непростительная, что сам Кроче признает незаконченность, эскизность изложенного в III томе раздела о законе тенденции к понижению и т. д.; а это серьезное основание для изучения всего, что тот же автор написал в другом месте по этому поводу. (Проблема текста III тома может быть изучена заново теперь, когда в нашем распоряжении имеется, как я думаю, издание с применением метода дипломатики всех заметок и набросков, которые должны бы быть использованы для его окончательной редакции. Нельзя исключить и то, что в традиционные издания не вошли заметки, которые после имевших место дискуссий могли бы получить куда большее значение, чем то,

которое первый составитель фрагментарного материала мог себе представить.) Специалист по экономике должен был бы потом вновь взять общую формулу закона тенденции к понижению, фиксирующую момент, когда проявляется этот закон, и критически установить весь ряд звеньев, которые в тенденции подводят к нему как к логическому выводу.

Следует остановиться на том значении, которое выражение «тенденциальный» должно иметь в применении к закону понижения прибыли. Ясно, что в данном случае тенденциальность не может относиться только к реально противодействующим силам каждый раз, когда извлекаются отдельные изолированные элементы для построения логической гипотезы. Поскольку этот закон является противоречивым аспектом другого закона, а именно закона относительной прибавочной стоимости, который определяет молекулярное движение вперед фабричной системы и тем самым само развитие капиталистического способа производства, речь не может идти о таких противодействующих силах, каковыми являются силы, определенные распространенными экономическими гипотезами. В данном случае противодействующая сила сама исследуется органически, и она порождает другой закон, столь же органичный, как и закон понижения нормы прибыли. Выражение «тенденциальный», видимо, должно иметь поэтому реальное «историческое», а не методологическое значение: термин служит именно для того, чтобы указать на диалектический процесс, заключающийся в том, что постепенно нарастающее молекулярное подталкивание приводит в тенденции к катастрофическому результату во всем социальном целом, результату, который вызывает к жизни другие отдельные нарастающие толчки в процессе постоянного преодоления, который, однако, не может представляться бесконечным, даже если он распадается на огромное число промежуточных стадий различной величины и значимости. По той же причине не совсем верно говорить, как это делает Кроче в предисловии ко 2-му изданию своей книги, что закон понижения нормы прибыли, будь он правильно установлен, как в это верил его автор, «привел бы ни больше ни меньше, как к автоматическому и близкому концу капиталистического общества». Ничего автоматического и тем более близкого. Это заключение Кроче вызвано как раз ошибкой, состоящей в том, что он брал закон понижения нормы прибыли вне связи с процессом, в котором он зародился, и это было сделано не в научных целях для лучшего изложения закона, но как если бы этот закон имел

«абсолютное» значение, а не был бы диалектической гранью более общего органического процесса. То обстоятельство, что во многих трудах этот закон интерпретируется так же, как у Кроче, не снимает с последнего определенной научной ответственности. Многие положения критической политэкономии были «мифологизированы», и никто не отрицает, что подобное создание мифов приносило сиюминутную практическую пользу и продолжает ее приносить и сейчас. Но это уже другая сторона вопроса, которая имеет весьма далекое отношение к научной постановке проблемы и к ее логическому обоснованию: она может быть изучена в русле критики политических методов и методов политики в области культуры. Возможно, что в этой связи необходимо продемонстрировать несостоятельность и, в конечном счете, скорее вред, чем пользу политического метода произвольного толкования научного тезиса с целью извлечь из него активизирующий и зовущий вперед народный миф. Этот метод можно сравнить с применением наркотиков, которые на миг вызывают прилив психических и физических сил, но неотвратимо ведут к разрушению организма.

По поводу тенденции нормы прибыли к понижению. Этот закон следовало бы изучить, основываясь на тейлоризме и фордизме. Разве эти два метода производства и организации труда не являются прогрессивными попытками преодолеть закон тенденции, обойти его с помощью умножения переменных величин в условиях все большего роста постоянного капитала? Переменными величинами являются (назовем наиболее важные, но из книг Форда можно было бы извлечь полный и очень интересный список): 1) постоянно внедряемые в производство машины становятся совершеннее и сложнее; 2) все более стойкие и прочные металлы; 3) появление нового типа рабочего, монополизированного с помощью высоких заработков; 4) снижение отходов исходных материалов; 5) все более широкое использование все более многочисленных субпродуктов, то есть экономия ранее неизбежных отходов, что стало возможным благодаря огромным размерам предприятий; 6) использование излишков тепловой энергии: например, тепло доменных печей, которое раньше рассеивалось в атмосфере, отводится по трубопроводу и обогревает жилые помещения и т. д. (Формирование рабочего нового типа делает возможным, при помощи тейлоризированной рационализации движений, получение большей относительной и абсолютной продукции, чем та, которая выдавалась раньше той же рабочей силой.) С помощью каждого из этих



нововведений промышленник переходит от периода роста затрат (то есть понижения нормы прибыли) к периоду снижения затрат, когда он пользуется монополией инициативы, и эта монополия может длиться довольно долго (относительно). Монополия длится долго также и по причине высоких заработков, которые такие прогрессивные отрасли промышленности «должны» давать, если хотят создать отборный заводской коллектив и если хотят переманить у конкурентов рабочих, наиболее подготовленных, с точки зрения психотехнической, к новым формам производства и труда (вспомните подобный случай с сенатором Аньелли, который, чтобы дать возможность «Фиат» поглотить другие автомобильные компании, переманил всех штамповщиков по металлу с помощью высоких заработков; заводы, лишившись таким образом своих специализированных цехов по производству автомобильных крыльев, пытались оказать сопротивление, наладив производство крыльев из фанеры, однако эта затея успеха не имела и они вынуждены были капитулировать). Распространение новых методов предопределяет возникновение ряда кризисов, каждый из которых выдвигает все те же проблемы растущих затрат и цикл которых можно представить как периодически повторяющийся до тех пор, пока: 1) не будет достигнута крайняя граница сопротивляемости материала; 2) не будет достигнут предел внедрения новых автоматических машин, то есть производство не дойдет до крайней границы взаимоотношения между человеком и машиной; 3) не будет достигнут во всемирном масштабе предел насыщения индустриализацией с учетом прироста населения (который, впрочем, с распространением индустриализации снижается) и производства для обновления предметов потребления и орудий производства. Таким образом, закон тенденции нормы прибыли к понижению, по-видимому, составляет основу американизма, то есть является причиной ускоренных темпов прогресса в методах труда и производства, а также в изменениях традиционного типа рабочего.

[Историцизм Б. Кроче.] Каким образом по отношению к философии Кроче может стоять проблема: «поставить человека с головы на ноги», заставить его передвигаться ногами, а не головой? Речь идет об остатках «трансцендентности, метафизики, теологии» в теории Кроче, о качестве его «историцизма». Кроче любит утверждать, что он приложил все старания, чтобы очистить свое учение от любых следов трансцендентности, теологии, метафизики, вплоть до полного отказа от

самих понятий «система» и «основной вопрос». Но удалось ли это ему на самом деле?

Кроче причисляет себя к «диалектикам» (хотя помимо диалектики противоположностей он вводит «диалектику различий», до сих пор ему не удалось доказать, диалектика ли это вообще, и что это такое в ином случае); однако требует прояснения следующий вопрос: видит ли он в становлении само становление или же «идею» становления? Мне кажется, именно это должно стать исходным пунктом, чтобы исследовать: 1) истори-цизм Кроче и, в конечном счете, его воззрения на действительность, на мир, на жизнь, одним словом, его философию; 2) его разногласия с Джентиле и с актуалистским идеализмом; 3) непонимание им исторического материализма и вместе с тем его одержимость историческим материализмом. Кроче был всегда, а теперь даже более чем когда-либо одержим историческим материализмом, и доказать это нетрудно. Подтверждение тому, что эта одержимость в последние годы приобрела лихорадочный характер, можно найти в «Элементах политики», в выступлении Кроче по поводу эстетики исторического материализма на Оксфордском конгрессе (см. сообщение, опубликованное в «Нуова Италия»), в рецензии на полное собрание сочинений Маркса и Энгельса, опубликованной в «Критике» в 1930 году, в «Вводных главах к Истории Европы XIX века», в опубликованных в «Нуова ривиста сторики» в 1928-1929 годах письмах Кроче к Барбагалло и в особенности в том значении, которое, как явствует из появившихся в журнале «Критика» в 1925 году (мне кажется) заметок, Кроче придавал книге Фюлёпа-Миллера.

Из вечного потока событий необходимо выделить понятия, без которых невозможно осмыслить действительность, но столь же необходимо в связи с этим установить и помнить, что развивающаяся действительность и понятие действительности могут быть отделены друг от друга логически, но исторически должны мыслиться как нераздельное единство. Иначе получится то, что вышло у Кроче: история становится формальной историей, историей понятий и в конечном итоге историей интеллигенции, более того, автобиографической историей мысли Кроче, историей мухи, которая «тоже пахала». Кроче впадает в новую странную форму «идеалистического» социологизма, не менее смешного и неубедительного, чем социологизм позитивистский.

Рассмотреть, не родился ли принцип «различия» (то есть то, что Кроче называет «диалектикой различий») из размышлений над абстрактным понятием «homo oeconomicus», взятым из классической политэкономии. Учитывая, что данная абстракция имеет чисто «методологическое» значение или даже просто связана с техникой науки (то есть выполняет непосредственную, эмпирическую функцию), следует рассмотреть, каким образом Кроче разработал систему «различий» в целом. Так или иначе в ее основе, как, впрочем, и многих других частей крочеанской системы, лежит изучение политической экономии, точнее, изучение философии практики; это, однако, не может не означать, что крочеанская система возникла под непосредственным влиянием факторов «экономического» порядка. Те же трудности, которые мешают многим философам-актуалистам проникнуть в смысл понятия «homo oeconomicus», мешают им понять значение и роль «диалектики различий». Исследование должно иметь два аспекта: логический и исторический. На мой взгляд, первым «различием», рассматриваемым Кроче, «исторически» является различие «момента экономики, или полезности», которое не совпадает и не может совпадать с различием в узком смысле слова, которым пользуются экономисты, поскольку к моменту полезности, или экономическому, Кроче относит ряд не имеющих отношения к задачам экономической науки проявлений человеческой активности (например, любовь).

Тождество истории и философии. Историческому материализму присуще тождество истории и философии (но в определенном смысле это следует понимать как историческое предвидение будущей стадии). Повлияла ли на Кроче в этом вопросе философия практики Антонио Лабриолы? Так или иначе в концепции Кроче это тождество приобрело совсем иной характер, чем в историческом материализме: примером тому служат последние работы Кроче по этико-политической истории. В утверждении, что немецкий пролетариат является наследником немецкой классической философии, как раз и содержится мысль о тождестве истории и философии, равно как и в заявлении, что до сих пор философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его.

Положение Кроче о тождестве истории и философии наиболее интересно с точки зрения критических выводов: 1) оно ущербно, если не включает в себя также тождество истории и политики (причем под

политикой следует понимать политику, осуществляемую реально, а не только отдельные усилия, не всегда достигающие цели), и 2) следовательно, если не включает в себя и тождество политики и философии. Но если необходимо признать это тождество, то как же тогда отличать идеологии (приравненные Кроче к орудиям политической борьбы) от философии? Дело в том, что такое различие осуществимо, но только по степени (количественно), а не качественно. Более того, идеологии оказываются «истинной» философией, поскольку они выступают как «популяризированная философия», побуждающая массы к конкретным действиям, к преобразованию действительности. Другими словами, в них заключен массовый аспект любой философии, которая у «философа» имеет абстрактные, универсальные черты, то есть черты, существующие как бы вне времени и пространства, идущие от литературного источника и антиисторичные.

Пересмотр понятия истории занимает основное место в трудах Кроче: не является ли его происхождение чисто книжным, то есть плодом учености? Только отождествление истории с политикой может придать истории конкретность. Если политик — историк (не только в том смысле, что он творит историю, но и в том смысле, что, действуя в настоящем, он объясняет прошлое), то историк — политик, и в этом смысле (что, кстати, есть и у Кроче) история — всегда современная история, то есть политика; но Кроче не может прийти к этому необходимому заключению именно потому, что оно ведет к отождествлению истории с политикой и, стало быть, идеологии с философией.

Актуалистский идеализм делает взаимозаменяемыми термины «идеология» и «философия» (в конечном итоге это не что иное, как один из аспектов утверждаемого идеализмом поверхностного единства реального и идеального, теории и практики и т.д.), что ведет к деградации традиционной философии по сравнению с тем уровнем, на который поднял ее Кроче, введя так называемую «диалектику различий». Со всей очевидностью эта деградация проявляется в деятельности последователей Джентиле, способствующих развитию (или, наоборот, регрессу) актуалистского идеализма; «Нуови студи» Уго Спирито и А. Вольпичелли служат наиболее ярким тому доказательством. Утверждение в такой форме единства идеологии и философии порождает новый вид социологизма, который не является ни историей, ни философией, а представляет собой набор абстрактных словесных схем, состоящих из штампованных и

нудных фраз. Кроче сопротивляется этой тенденции поистине «героически»: он остро осознает, что все развитие современной мысли ведет к переоценке и торжеству философии практики, то есть к перевороту в традиционной постановке философских проблем и к исчезновению философии в традиционном смысле слова. Кроче сопротивляется всеми силами воздействию исторической действительности, прекрасно понимая, каковы здесь опасности и каковы средства, позволяющие их избежать. Вот почему изучение написанного им в период с 1919 года до наших дней имеет огромное значение. Озабоченность Кроче возникла вместе с мировой войной, которую он сам назвал «войной исторического материализма». Его позиция *au dessus* в известном смысле уже свидетельствует об этом страхе: это позиция тревоги (во время войны философия и идеология образуют маниакальный союз). Этим же объясняется и отношение Кроче к книгам, вышедшим из-под пера Де Мана и Дзиборди, резко противоречащее его довоенным взглядам и поступкам.

Переход Кроче с «критической» позиции на практически ориентированную позицию, позицию подготовки конкретных политических действий (в пределах, допускаемых обстоятельствами и социальным положением Кроче) очень показателен. Какое значение имела его книга «История Италии»? Кое-что на эту тему можно найти в книге Бономи о Биссолати, в книге вышеупомянутого Дзиборди, в предисловии Скьяви к книге Де Мана. Де Ман тоже может послужить вспомогательным звеном.

Тем не менее следует вспомнить письмо Орацио Раймондо, приводимое Дж. Кастеллано во «Введении в изучение трудов Бенедетто Кроче». Письмо свидетельствует о том, что влияние Кроче распространялось на определенные круги по каналам, сведения о которых отсутствуют. А ведь речь идет о Раймондо, масоне, до мозга костей зараженном масонской идеологией, демократе «на французский манер», как явствует из многих его выступлений, в особенности из речи в защиту синьоры Тьеполо (или дамы, убившей ординарца Полидори), в которой ясно и недвусмысленно проявился его масонский теизм.

«Национальные» корни крочеанского историцизма. Следует выяснить, что именно означает и как обосновывается у Эдгара Кине формула эквивалентности революции-реставрации в итальянской

истории. Согласно Даниэле Матталия («Идеи Джоберти у Кардуччи» в «Нуова Италия» за 20 ноября 1931 года), формула Кине была воспринята Кардуччи через концепцию «национального классицизма» Джоберти («Обновление», III, 88; «Первенство», 1, 5, 6, 7...). Следует выяснить, существует ли связь между формулой Кине и формулой «пассивной революции» Куоко; возможно, обе они отражают исторический факт отсутствия в итальянской истории объединенной народной инициативы, а также тот факт, что отдельные, примитивные, разрозненные мятежи народных масс вызывали у господствующих классов реакцию в виде «реставраций», в ходе которых отчасти выполнялись требования «низов», то есть «прогрессивных реставраций» или даже «пассивных революций». Однако всякий раз речь шла о революциях «человека Гвиччардини» (в том смысле, который имел в виду Де Санктис), в ходе которых правящие классы всегда преследовали свои «особые» интересы. Кавур придал «дипломатический характер» революции «человека Гвиччардини», сам он принадлежал к тому же типу людей, что и Гвиччардини.

Таким образом, историцизм Кроче — не что иное, как форма политической умеренности, утверждающая в качестве единственного способа политической деятельности тот, при котором прогресс и историческое развитие обуславливаются диалектикой консервативных и обновляющих тенденций. На современном языке это понятие носит название реформизма. Именно смягчение противоречий между консерватизмом и обновлением лежит в основе «национального классицизма» Джоберти, равно как и классицизма в литературе и искусстве в поздней крочеанской эстетике. Но этот историцизм умеренного и реформистского толка не имеет ничего общего с научной теорией, с «настоящим» историцизмом; он является лишь отражением некой практической, политической тенденции, идеологией в худшем смысле слова. В самом деле, почему «консерватизм» должен означать собственно сохранение чего-то определенного, какого-то конкретного элемента прошлого? И почему тот, кто не стремится к сохранению именно этого определенного элемента, должен называться «иррационалистом» и «антиисторицистом»? Действительно, если прогресс есть диалектика консерватизма и обновления, а обновление сохраняет прошлое, преодолевая его, значит, прошлое не однородно, оно представляет собой конгломерат живого и мертвого, и выбор не может осуществляться произвольно, априорно, неким индивидом или



политическим течением. Если выбор был сделан именно таким образом (на бумаге), речь идет не об историцизме, а о произвольном акте воли, о проявлении некой односторонней практической политической тенденции, на которой может основываться не наука, а лишь непосредственная политическая идеология. Что именно из прошлого будет сохранено в процессе диалектического развития, априорно установить невозможно; это определится в ходе самого процесса и будет носить характер исторической необходимости, а не произвольного выбора, сделанного так называемыми учеными и философами. Однако следует заметить, что обновляющая сила, если сама она не является произвольной, не может не быть присущей прошлому, не может в каком-то смысле не быть сама прошлым, элементом прошлого, тем, что есть в прошлом живого и развивающегося, она является консервативно-обновляющей и содержит в себе все, что есть в прошлом достойного развития и увековечения. Такого рода умеренным представителям историцизма (умеренным в политическом, классовом смысле, речь идет об умеренности классов, действовавших в период Реставрации после 1815 и 1848 годов) якобинство казалось иррациональным, оно расценивалось ими как антиистория. Но кто возьмется исторически доказать, что якобинцы действовали только с позиции произвола? Разве не стало уже избитым утверждение, что «содеянного» якобинцами не уничтожили ни Наполеон, ни Реставрация? Или, может быть, антиисторицизм якобинцев заключался в том, что из их начинаний «сохранилось» не 100 %, а лишь определенная часть? Подобные аргументы вряд ли могут показаться убедительными, ибо нельзя подходить к истории с математическими расчетами, к тому же ни одна обновляющая сила не реализует себя непосредственно, а как раз она всегда сочетает в себе рациональное и иррациональное, произвол и необходимость, она — «жизнь», со всеми ее слабыми и сильными сторонами, с ее противоречиями и противоположностями.

Обратить особое внимание на связь историцизма Кроче с умеренно-консервативной традицией Рисорджименто и с реакционной философской мыслью Реставрации. Проследить, как в понимании Кроче гегелевская «диалектика» оказалась лишенной всякой действительности и величия, превратившись в схоластическое суесловие. Кроче выполняет сегодня ту же функцию, что и Джоберти, и к нему относятся содержащиеся в «Нищете философии» критические замечания по поводу неверного понимания гегельянства. Так или иначе, тема «историцизма»

проходит постоянно через всю интеллектуальную и философскую деятельность Кроче и является одной из причин ее успеха и распространения ее влияния на протяжении уже 30 лет. В самом деле, Кроче примыкает к культурной традиции нового итальянского государства и возвращает национальную культуру к ее истокам, освобождая ее от налета провинциальности и от следов эксцентричности и высокопарности, характерных для Рисорджименто. Точно определить историческое и политическое значение крочеанского историцизма как раз и означает выделить его непосредственную политическую и идеологическую сущность, выяснить, что стоит за ореолом величия, которым он окружен как проявление объективной науки, спокойной и беспристрастной мысли, парящей над всеми неудачами и превратностями повседневной борьбы, беспристрастного созерцания вечного становления человеческой истории.

Проанализировать еще раз крочеанскую идею (или воспринятую и разработанную Кроче) о «волевом характере теоретического утверждения» (по этому поводу см. главу «Свобода совести и науки» в книге «Культура и нравственная жизнь», 2-е изд., с. 95 и след.).

Следует выяснить, не является ли крочеанский историцизм ловко замаскированной формой тенденциозной истории, как и все либеральные реформистские концепции. Можно обобщенно утверждать, что синтез сохраняет жизнеспособную часть тезиса, превзойденного антитезисом, однако нельзя определить, что именно сохранится, что априорно является жизнеспособным, не впадая при этом в произвол, не скатываясь к «идеологизму» и к концепции тенденциозной истории. Что в тезисе, по мнению Кроче, должно быть сохранено как жизнеспособное? Редко проявляющий себя как практический политик, Кроче старается не перечислять практических институтов и программных концепций, которые следует считать «неприкосновенными», однако на основании всего им написанного такой перечень может быть составлен. Но даже если бы это было невозможно, то в любом случае имеет место утверждение «жизнеспособности» и неприкосновенности либеральной формы государства, то есть формы, гарантирующей любой политической силе возможность свободно действовать и вести борьбу. Но как можно путать этот эмпирический факт с понятием свободы, то есть истории? Как можно требовать, чтобы борющиеся силы смягчили борьбу до определенных пределов (гарантирующих сохранение либерального государства), не впадая при этом в произвол или в предвзятую

тенденциозность? В борьбе «удары не наносятся по договоренности», и всякий антитезис должен обязательно выступать как радикально антагонистичный тезису вплоть до того, чтобы стремиться к полному его уничтожению и замещению. Понимание исторического развития как спортивной игры, где есть судья и обязательные правила, представляет собой разновидность тенденциозной истории, в которой идеология основывается не на политическом «содержании», а на формах и методах борьбы. Такая идеология стремится ослабить антитезис, раздробить его на множество отдельных моментов, то есть свести диалектику к реформистскому эволюционному процессу «революции-реставрации», где полноправен только второй член, поскольку речь идет о постоянном укреплении извне организма, не обладающего внутренними возможностями для нормального функционирования. Кроме того, можно сказать, что в этой реформистской позиции проявляется «ирония провидения», ибо она способствует скорейшему созреванию скованных реформистской практикой внутренних сил.

Как следует понимать выражения «материальные условия» и «совокупность» этих условий? Как «прошлое», «традицию», понимаемые конкретно, объективно фиксируемые и «измеримые» при помощи «всеобщие» субъективных, то есть именно «объективных», методов. Действенное настоящее не может не продолжать и развивать прошлое, не может не укладываться в «традицию». Но как распознать «истинную» традицию, «истинное» прошлое и т. д.? Иначе говоря, как отличить реальную, фактическую историю от потуг создать новую историю, которые ищут для себя в прошлом предвзятое, «надстроечное» оправдание? Реальным прошлым является как раз базис, ибо он — доказательство, неоспоримый «документ», свидетельствующий о том, что было сделано, и продолжающий существовать как условие настоящего и будущего. Могут заметить, что при анализе «базиса» отдельные критики могут ошибаться, утверждая жизнеспособность того, что на самом деле мертво или не содержит зародыша новой жизни, но нельзя безапелляционно отвергать сам метод. Возможность ошибки, безусловно, допускается, однако это может быть ошибка отдельных критиков (политических, государственных деятелей), но не ошибка в методе. У каждой социальной группы есть «традиция», есть «прошлое», которое она считает единственным и всеобъемлющим. Та группа, которая, поняв и объяснив все эти виды «прошлого», сумеет определить направление реального развития, развития противоречивого, но с противоречиями,

подлежащими преодолению, совершит «меньше ошибок», найдет большее количество «позитивных» элементов, способных стать рычагом для создания новой истории.

[Религия, философия, политика.] В докладе Кроче на заседании секции эстетики Оксфордского философского Конгресса (кратко изложенном в «Нуова Италия» от 20 октября 1930 года) развиваются до логического предела его взгляды на философию практики, содержащиеся в «Истории итальянской историографии XIX века». Как следует расценивать эти последние критические выступления Кроче по поводу философии практики (они резко отличаются от его взглядов, изложенных в книге «ИММП»)? Не как суждение философа, а как политический акт, имеющий непосредственное практическое значение. Нет сомнения, что в лоне философии практики сформировалось ухудшенное течение, которое имеет такое же отношение к концепции основателей этой теории, как народный католицизм — к богословскому или к католицизму интеллигенции: подобно тому как народный католицизм может быть переведен на язык язычества или религий, которые стоят на более низком по сравнению с католицизмом уровне и в которых господствуют суеверия и колдовство, так и ухудшенная философия практики может быть переведена на язык «теологический» или трансцендентный, то есть на язык учений, созданных философами до Канта и Декарта. Кроче уподобляется масонам-антиклерикалам и вульгарным рационалистам, которые борются с католицизмом как раз при помощи таких сравнений и такого «перевода» вульгарного католицизма на язык «фетишизма». Кроче скатывается на ту самую интеллектуалистскую позицию, которую Сорель ставил в вину Клемансо, судившему об историческом движении по его пропагандистской литературе и не понимавшему, что и банальные брошюры могут служить выражением сущности крайне важных и жизнеспособных движений.

Силой или слабостью философии следует считать ее выход за обычные рамки узких кругов интеллигенции и распространение среди широких масс, пускай в приспособленной к уровню их понимания форме, что в той или иной мере лишает ее чего-то существенного? И какое значение имеет тот факт, что какое-либо мировоззрение распространяется и укореняется подобным образом, постоянно переживая моменты подъема и нового интеллектуального блеска? Считать, что с помощью рациональной критики можно разрушить мировоззрение, —

предрассудок закосневших интеллигентов: сколько раз уже говорилось о «кризисе» философии практики, но что означает этот постоянный кризис, разве не является он проявлением самой жизни, движущейся вперед посредством отрицания отрицания? Что же помогало этой теории обретать силу для все новых и новых подъемов, если не верность народных масс, усвоивших это учение, пусть даже в примитивной форме, в форме суеверий? Часто говорят о том, что в некоторых странах отсутствие религиозной реформы становится причиной регресса во всех сферах общественной жизни, и не замечают, что именно распространение философии практики представляет собой великую реформу современности, реформу интеллектуальную и моральную, осуществляющую в масштабах всей нации то, что либерализм смог осуществить лишь среди узких кругов населения. В этой связи анализ религий, данный Кроче в «Истории Европы», и разработанная им концепция религии помогают лучше понять историческое значение философии практики и причины ее успешного противостояния всевозможным нападкам и ренегатству.

Позиция Кроче — это позиция человека эпохи Возрождения по отношению к протестантской Реформации, с той только разницей, что Кроче вновь занял позицию, ошибочность и реакционность которой уже доказана в ходе самой истории, притом не без участия его самого (и его учеников, см. книгу Де Руджеро о Возрождении и Реформации). Почему Эразм сказал о Лютере: «Где появляется Лютер, там умирает культура», понятно. Но непонятно, почему Кроче сегодня занимает позицию Эразма, хотя он имел возможность проследить, как из интеллектуальной примитивности и неотесанности человека эпохи Реформации выросли немецкая классическая философия и широкое культурное движение, положившее начало современному миру. Далее: взятая в целом трактовка Кроче понятия религии в «Истории Европы» представляет собой скрытую критику мелкобуржуазных идеологий (Ориани, Миссироли, Гобетти, Дорсо и др.), объясняющих слабость итальянского национального и государственного организма отсутствием религиозной реформы и узкоконфессиональным смыслом. Расширяя и уточняя понятие религии, Кроче показывает, что идеологии эти страдают механистичностью и абстрактным схематизмом и представляют собой всего лишь литературные построения. Но тем более серьезным промахом Кроче выглядит непонимание того, что именно философия практики,

вовлекающая в движение широкие массы, представляла и представляет собой исторический процесс, подобный Реформации, противоположный либерализму, получившему распространение лишь в узких кругах интеллигенции (что сближает его с Возрождением) и на определенном этапе капитулировавшему перед католицизмом, в результате чего единственной действенной либеральной партией оказалась партия «пополари то есть новая форма либерального католицизма».

Кроче упрекает философию практики в «сциентизме» и «материалистических» предрассудках, в ее якобы возврате к «интеллектуальному средневековью». Именно в этом Эразм на языке своего времени упрекал лютеранство. Человек эпохи Возрождения и человек, сформировавшийся в результате развития Реформации, слились воедино в современном интеллигенте крочеанского типа, но хотя этот тип и связан с Реформацией, он уже не способен постичь суть исторического процесса, который от «средневекового» Лютера неизбежно должен был прийти к Гегелю, и поэтому по отношению к великой интеллектуальной и моральной реформе, вызванной распространением философии практики, он механически занимает позицию Эразма. Чтобы точно представить себе позицию Кроче по данному вопросу, следует изучить его практическое отношение к конфессиональной религии. Кроче по сути своей антиконфессионален (мы не можем назвать его антирелигиозным, исходя из данного им определения религии), и для широкого круга итальянской и европейской интеллигенции его философия, особенно в менее систематизированных работах (рецензии, заметки и т. д., собранные в таких книгах, как «Культура и нравственная жизнь», «Критические беседы», «Фрагменты этики» и др.), явилась подлинной моральной и интеллектуальной реформой возрожденческого типа. «Жить без религии» (имеется в виду: без соблюдения культовой стороны религии) — вот квинтэссенция того, что Сорель вынес из чтения Кроче (см. письма Ж. Сореля к Б. Кроче, опубликованные в «Критике» в 1927 году и позднее). Но Кроче не стал «сближаться с народом», не захотел стать «элементом нации» (как не были ими и люди эпохи Возрождения, в отличие от лютеран и кальвинистов), не захотел создать школу последователей, которые могли бы взять на себя популяризацию его философии (ведь сам он предпочитал беречь энергию для создания высокой культуры) и попытаться превратить ее в элемент воспитания детей уже в начальной школе (и, следовательно, воспитания простых



рабочих и крестьян, то есть людей из народа). Возможно, это было неосуществимо, однако попытаться стоило, и то, что такая попытка не была предпринята, само по себе имеет определенный смысл. В одной из книг Кроче писал приблизительно следующее: «У человека из народа нельзя отнять религию, не заменив ее сразу же чем-нибудь, удовлетворяющим те потребности, которые вызвали появление религии и благодаря которым она существует по сей день». В этом утверждении есть доля истины, но не содержит ли оно признание неспособности идеалистической философии стать целостным (и национальным) мировоззрением? В самом деле, как можно уничтожить в сознании простого народа религию, ничем ее тут же не заменив? Возможно ли в этом случае только разрушать, не созидая? Невозможно. Тот же самый вульгарный масонский антиклерикализм, разрушая религию (в том, в чем он ее действительно разрушает), заменяет ее новой концепцией, и если эта новая концепция груба и примитивна, значит, религия, которую она замещает, была в действительности еще более грубой и примитивной. Поэтому утверждение Кроче есть не что иное, как лицемерный способ вновь выдвинуть старую идею о том, что религия народу необходима. Джентиле повел себя менее лицемерно и более последовательно, снова введя преподавание [религии] в начальной школе (реальные меры превзошли планы Джентиле, преподавание религии было распространено и на среднюю школу), и выдвинул в качестве обоснования этого своего шага гегелевскую концепцию религии как философии детства человечества, которая в применении к современности превратилась в чистый софизм, в способ оказать услугу клерикализму. (Следует рассмотреть составленную Кроче школьную программу, не утвержденную из-за парламентских перипетий в правительстве Джолитти 1920 – 1921 годов, которая, однако, если я не ошибаюсь, мало чем отличается от программы Джентиле в том, что касается религии.) Вспомним тот отрывок из «Фрагментов этики», где речь идет о религии. Почему он не получил развития? Вероятно, это было невозможно. Дуалистическую концепцию, признающую «объективность внешнего мира», укоренившуюся в сознании народа под воздействием ставших «обыденным сознанием» традиционных религий и философий, может искоренить и заменить лишь новая концепция, тесно спаянная с политической программой и с такой концепцией истории, в которой народ увидит выражение своих жизненно важных чаяний. Невозможно представить себе распространение в реальной жизни философии, которая

не являлась бы в то же время актуальной политикой, тесно связанной с основным видом деятельности в жизни народных масс, то есть с их трудом, и не была бы поэтому и определенных пределах обязательно связана с наукой. Пусть ниже эта новая концепция, подобно мифологической религии, примет сначала примитивные формы, будет полна предрассудков, и инке), благодаря своему внутреннему потенциалу и интеллектуальным ресурсам народа, она сумеет преодолеть указанную примитивную фазу. Эта концепция связывает человека и природу. Посредством техники, утверждая превосходство человека и прославляя его творческий труд, а следовательно, прославляя силу человеческого духа и историю (следует обратиться к статье М. Миссироли о науке, опубликованной в «Ордине нуово» с комментарием П. Т.).

По поводу отношений между идеализмом и народом интересен следующий отрывок, принадлежащий перу Миссироли (см. «Италия литерариа» от 23 марта 1930 года: «Календарь: Религия и философия»): «Вероятно, иногда при столкновении с логикой профессора философии, особенно если он является приверженцем абсолютного идеализма, обиденное сознание его учеников и здравый смысл преподавателей других дисциплин заставляют их отдавать предпочтение скорее теологу, чем философу. Мне бы не хотелось в такого рода случайной дискуссии при непосвященной публике отстаивать положения современной философии. Человечество все еще живет аристотелевскими идеями, и большинство придерживается дуализма, свойственного греко-христианскому реализму. Никто не сомневается, что познать означает скорее „увидеть“, чем „сделать“, что истина — вне нас, существует в себе и для себя и не является нашим творением, что „природа“ и „мир“ — неоспоримая реальность, и утверждающий обратное рискует прослыть ненормальным. Защитники объективности знания, самые рьяные защитники позитивной науки, науки и метода Галилея, выступающие против гносеологии абсолютного идеализма, сегодня находятся среди католиков. То, что Кроче называет псевдопонятиями, и то, что Джентиле определяет как абстрактную мысль, — последние оплоты объективизма. Отсюда все более заметная в католической культуре тенденция отдавать предпочтение позитивной науке и опыту перед новой метафизикой абсолютного. Не исключено, что католическая мысль могла бы обновиться под прикрытием экспериментальной науки. На протяжении 30 лет иезуиты занимаются сглаживанием противоречий — на самом деле

основанных на недоразумениях – между религией и наукой, и не случайно Жорж Сорель в одной сегодня труднодоступной работе заметил, что из всех ученых только математики не видят в чуде ничего чудесного».

Миссироли непостоянен в своих взглядах на отношения между экспериментальной наукой и католицизмом, с другой стороны, его гипотеза не имеет под собой прочной фактической основы. В книге «Кесарю кесарево» Миссироли не самым удачным образом нарисовал картину религиозной культуры в Италии, и она не содержит в себе ничего такого, что могло бы представлять опасность для светской культуры. Отвечая недавно на вопрос анкеты журнала «Саджаторе», Миссироли говорит, что в будущем в Италии произойдет повсеместное распространение естественных наук, идущих на смену спекулятивной мысли, и наряду с этим будет иметь место активизация антиклерикализма, то есть развитие экспериментальных наук вступит в противоречие с религиозными течениями. То, что иезуиты вот уже 30 лет занимаются примирением науки с религией, не совсем верно, по крайней мере для Италии. В Италии неосхоластическая философия, взявшая на себя эту миссию, представлена скорее францисканцами (окружившими себя в Университете Святого Сердца множеством мирян), а не иезуитами, среди которых больше всего, по-видимому, любителей экспериментальной психологии и толкования текстов (библейская наука и т. п.). Более того, создается впечатление, что иезуиты (по крайней мере, из «Чивильта каттолика») с некоторым подозрением смотрят на научные изыскания и на Университет Святого Сердца, потому что его преподаватели слишком увлекаются современными идеями («Чивильта каттолика» не устает осуждать любые проявления чрезмерного увлечения дарвинизмом и т.д.). Кроме того, неосхоласты из группы Джемелли весьма активно заигрывают с Кроче и с Джентиле и приняли отдельные их теории: книга монсиньора Ольджати о Карле Марксе (1920 г.) полностью опирается на критические работы Кроче, а отец Кьоккети, написавший книгу о Кроче, признает из всего им созданного учение о практическом происхождении ошибки, хотя непонятно, как можно рассматривать это последнее вне связи со всей крочеанской системой. Отношение Кроче к католицизму все более определялось после 1925 года и нашло свое новое, более четкое отражение в «Истории Европы XIX века», включенной в «Индекс». Несколько лет назад Кроче удивлялся, почему ни одна из его книг не попала в «Индекс», но что же тут

странного? «Конгрегация Индекса» (она же «Святая Служба Инквизиции») проводит прозорливую, осмотрительную политику. Она заносит в «Индекс» малопримечательные книжонки и старается по возможности не привлекать общественное внимание к произведениям выдающихся умов как к противоречащим христианскому вероучению. При этом она прикрывается очень удобной отговоркой: автоматически заноситься в «Индекс» должны книги, которые противоречат принципам, перечисленным во вступлениях к разным изданиям «Индекса». Поэтому Д'Аннунцио было решено внести в «Индекс» только тогда, когда правительство решило выпустить собрание его сочинений, а Кроче попал туда в связи с выходом «Истории Европы». Действительно, «История Европы» — первая книга Кроче, в которой его антирелигиозные взгляды приобрели активное политическое значение и после выхода которой они получили самое широкое распространение.

В последнее время отношение Кроче к философии практики (наиболее ярко проявившееся в его выступлении на заседании секции эстетики Оксфордского конгресса) представляет собой не только отречение (и коренной пересмотр) от позиции, которую он занимал до 1900 года (тогда он писал, что «материализм» — не более чем способ выражения и в полемике с Плехановым утверждал, что Ланге был прав, не упомянув о философии практики в своей «Истории материализма»), пересмотр логически не обоснованный, но оно является и столь же необоснованным отречением от его собственного философского учения предшествующего периода (по крайней мере от его значительной части), ибо Кроче был сторонником философии практики, «сам того не подозревая» (обратиться к очерку Джентиле на эту тему во 2-й части «Критических очерков», изд. «Валлекки», Флоренция).

Некоторые из поставленных Кроче вопросов — чистое суесловие. Когда он пишет, что надстройки — всего лишь видимость, разве он не понимает, что этот факт может служить подтверждением его собственного заявления о «неокончателности» или «историчности» всякой философии? Когда, имея в виду соображения «политические», практические, направленные на освобождение одной группы от гегемонии другой, говорят об «иллюзии», как можно всерьез путать язык полемики с гносеологическим принципом? И как объясняет Кроче, что такое «неокончателность» философии? С одной стороны, он никак не

обосновывает это утверждение, ссылаясь лишь на общий принцип «становления», а с другой — вновь выдвигает (уже провозглашенную другими) идею о том, что философия не абстрактная вещь, ибо она разрешает проблемы, постоянно возникающие в процессе развития действительности. Философия практики, напротив, стремится обосновывать историчность философий, опираясь не на принципы общего характера, а на конкретную историю, причем историчность диалектическую, которая приводит к борьбе систем, к борьбе между разными точками зрения, и было бы странно, если бы убежденный в правильности собственной философии человек считал конкретными, а не иллюзорными убеждения противника (а именно об этом и идет речь, потому что в противном случае сторонники философии практики должны были бы считать иллюзорными и свои собственные концепции или же превратиться в скептиков и агностиков). Но самое интересное состоит в том, что учение Кроче о практическом происхождении ошибки — не что иное, как философия практики, сведенная к частной проблеме. В данном случае ошибка у Кроче — то же самое, что иллюзия у философов практики. Следует учитывать только, что ошибка и иллюзия должны означать на языке этой философии не что иное, как: «историческая категория», носящая временный характер вследствие изменчивости практики, иначе говоря, перед нами не только утверждение историчности философий, но и реалистическое объяснение всех субъективистских концепций действительности. Теория надстроек представляет собой не что иное, как философское и историческое объяснение субъективного идеализма. К учению о практическом происхождении ошибки примыкает теория политических идеологий, которые Кроче считает практическими орудиями действия; но как провести границу между идеологией в узком крочеанском смысле и идеологией в том смысле, который придает ей философия практики, то есть идеологией как совокупностью надстроек? И в этом случае философия практики помогла Кроче создать частную теорию. Впрочем, и «ошибка», и «идеология как практическое орудие действия» у Кроче тоже могут быть представлены как целые философские системы, которые сами являются «ошибкой», поскольку порождены практической и социальной необходимостью. Было бы неувидительно, если бы Кроче высказал мнение, хотя открыто он до сих пор нигде об этом не писал, о практическом происхождении мифологических религий и именно этим объяснил бы их ошибочность и их упорное нежелание принять во внимание критику со стороны нерелигиозных философий,

ведь такого рода намеки встречаются в его работах (еще Макиавелли, с его концепцией религии как орудия господства, мог бы выдвинуть тезис о практическом происхождении религий).

Утверждение Кроче, что философия практики «отрывает» базис от надстроек, возвращаясь, таким образом, к теологическому дуализму и допуская существование «неведомого бога – базиса», неверное и не слишком глубокомысленное измышление. Обвинение в теологическом дуализме и в расчленении процесса развития действительности беспочвенно и поверхностно, Странно, что такое обвинение исходит от Кроче, который ввел понятие диалектики различий и которого сторонники Джентиле постоянно упрекают за это, обвиняя его именно в том, что он расчленил процесс развития действительности. А кроме того, неверно, что философия практики «отрывает» базис от надстроек, ибо на самом деле она считает, что они развиваются в тесной взаимосвязи и безусловно влияют друг на друга. А сравнение базиса с «неведомым богом» не имеет права на существование даже в качестве метафоры: базис понимается предельно реалистически, так что он может изучаться методами естественных и точных наук, более того, именно благодаря тому, что он в силу своей «плотности» поддается объективному контролю, понимание истории сделалось «научным». Разве базис мыслится как нечто неподвижное и абсолютное, а не как сама развивающаяся действительность, и разве содержащаяся в «Тезисах о Фейербахе» мысль о «воспитателе, который должен быть воспитан», не говорит о необходимом отношении активного воздействия человека на базис и не утверждает единства процесса развития действительности? Понятие «исторический блок», изобретенное Сорелем, полностью соответствует понятию этого единства, выдвинутому философией практики. Следует обратить внимание на то, какую осторожность и осмотрительность проявлял Кроче в своих первых статьях, собранных в книге «ИММП», и с какими оговорками высказывал он свои критические соображения и свое мнение (интересно было бы выписать эти осторожные высказывания) и насколько иным стал его стиль в последних работах, которые, если бы они могли «попасть в цель», стали бы доказательством того, что его раннее творчество было пустой тратой времени, а все написанное им тогда – наивно и поверхностно. Но в то время Кроче по крайней мере пытался дать логическое обоснование своим осторожным утверждениям, а сейчас он высказывается категорично и в обоснованиях не видит



необходимости. Можно было бы отыскать практические корни его теперешней ошибки, вспомнив, что до 1900 года он почитал для себя за честь даже в политике слыть приверженцем философии практики, ибо в тогдашней исторической ситуации это движение находилось в союзе с либерализмом; теперь же ситуация сильно изменилась и некоторые «игры» становятся опасными.

Следует вспомнить высказывание Кроче о Джованни Ботеро в книге «История эпохи барокко в Италии». Кроче признает, что моралисты XVII века, гораздо менее значительные по сравнению с Макиавелли, «явились, однако, в политической философии представителями последующей, более высокой стадии». Это высказывание стоит сравнить с высказыванием Сореля о Клемансо, которому не удалось хотя бы «сквозь» посредственную литературу увидеть потребности, выражаемые такой литературой и отнюдь не являвшиеся посредственными. Подходить к историческим и политическим движениям с мерилем интеллектуальности, оригинальности, «гениальности», то есть оценивать их с точки зрения совершенства их литературного выражения и участия в них выдающихся личностей, а не с точки зрения исторической необходимости и политической науки, иначе говоря, конкретной и актуальной способности согласовывать цель и средства, — интеллигентский предрассудок. Этот предрассудок бывает распространен также среди народных масс на определенных стадиях политического развития (стадия признания отдельных личностей харизматическими) и часто объединяется с предрассудком «оратора»: политический деятель должен быть выдающимся оратором или интеллектуалом, должен быть отмечен «печатью» гения, и т. д. и т. п. В результате происходит деградация до самой низкой стадии, на которой находятся некоторые сельские местности или негры, когда желающему увлечь за собой людей, приходится носить бороду.

Связь между философией, религией, идеологией (в крочеанском понимании). Если под религией понимать мировоззрение (философию) с соответствующей ему нормой поведения, то в чем заключается разница между религией и идеологией (или орудием действия) и, в конечном счете, между идеологией и философией? Существует ли и возможна ли философия без соответствующих нравственных норм? Можем ли мы мыслить две стороны религиозности — философию и нормы поведения — в отрыве друг от друга, и как они [могли] мыслиться отдельно? И если философия и мораль неразрывно связаны, то почему философия всегда

должна логически предшествовать практике, а не наоборот? А, может, такая постановка вопроса вообще абсурдна и следует заключить, что «историчность» философии означает не что иное, как ее «практичность»? Пожалуй, можно сказать, что Кроче затронул эту проблему в «Критических беседах» (I, с. 298, 299, 300), где он, анализируя некоторые из «Тезисов о Фейербахе», приходит к выводу, что в них «о прежних философских теориях» высказываются «уже не другие философы, как это можно было бы ожидать, а революционеры-практики», что Маркс «перевернул вверх дном не столько гегелевскую философию, сколько философию вообще, всякую философию, и философствование заменил практической деятельностью». Но разве не идет здесь речь о том, чтобы вместо «схоластической» философии, чисто теоретической или созерцательной, создать такую философию, которая порождала бы соответствующую мораль, способствовала бы претворению человеческих устремлений в жизнь и в конечном счете отождествлялась бы с ними? Тезис 11 «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» не может быть истолкован как отречение от всякой философии, он лишь выражает недовольство философами и их ретроградством и энергично утверждает единство теории и практики. Несостоятельность данного критического замечания Кроче очевидна, ибо даже если согласиться с абсурдной мыслью, будто Маркс хотел «заменить» философию вообще практической деятельностью, напрашивается следующий неоспоримый аргумент: отрицать философию можно лишь философствуя, то есть тем самым вновь подтверждая то, что предполагалось отрицать, и сам Кроче в книге «Исторический материализм и марксистская политэкономия» открыто признает (признавал) необходимость создания философии практики, о которой говорил Антонио Лабриола.

Еще одним аргументом в пользу толкования «Тезисов о Фейербахе» как призыва к единству теории и практики и, следовательно, к отождествлению философии с тем, что Кроче теперь называет религией (мировоззрение с соответствующей ему нормой поведения), — а такое толкование есть не что иное, как утверждение историчности философии в терминах абсолютной имманентности, «абсолютной посюсторонности», — может служить также знаменитое высказывание о том, что «немецкое рабочее движение является наследником немецкой классической философии», которое, в противовес тому, что пишет Кроче о

«наследнике, отказавшемся продолжать дело своего предшественника и взявшемся за совсем другое, противоположное дело», означает, что «наследник» как раз продолжает дело своего предшественника, однако продолжает его «практически», ибо от чистого созерцания он получил импульс к активной, преобразующей мир деятельности и эта практическая деятельность включает в себя также «познание», которое только в процессе практической деятельности становится «реальным познанием», а не «схоластикой». Из этого следует, что в силу своих особенностей философия практики стремится прежде всего стать массовой концепцией, массовой культурой, причем речь идет о массе, которая действует согласованно, иначе говоря, нормы поведения которой не только связаны общей идеей, но и «обобщаются» в самой социальной действительности. Поэтому и деятельность «отдельного» философа может мыслиться лишь в зависимости от такого социального единства, то есть и она становится политикой, выполняет руководящую политическую функцию.

Это еще раз доказывает, что Кроче сумел извлечь из своего изучения философии практики немалую пользу. Чем в действительности является крочеанская идея о тождестве философии и истории, если не одним из способов, изобретенным крочеанством, интерпретировать все ту же проблему, поставленную в «Тезисах о Фейербахе» и повторенную Энгельсом в его работе о Фейербахе? Для Энгельса «история» есть практика (эксперимент, промышленность), для Кроче – это понятие все еще умозрительное; иными словами, Кроче проделал путь, обратный тому, который прошла философия, превратившись из спекулятивной в «конкретную и историческую», в философию практики; Кроче перевел передовые достижения философии практики снова на язык спекулятивного мышления, и в этом обратном переводе скрывается то лучшее, что есть в его мысли.

Можно рассмотреть точнее и конкретнее, какое значение придала философия практики гегелевской идее о превращении философии в историю философии, то есть об историчности философии. Как следствие ее возникает необходимость отрицания «абсолютной» (абстрактной или спекулятивной) философии, то есть такой философии, которая возникает из предшествующей и наследует от нее так называемые «высшие проблемы» или даже только «философскую проблему», – последняя

превращается, таким образом, в историческую проблему, проблему возникновения и развития определенных философских проблем. Первичной становится практика, реальная история изменений в общественных отношениях, из которых (и, стало быть, в конечном итоге, из экономики) и возникают (или берутся) те проблемы, которые ставит перед собой и разрабатывает философ.

Что касается историчности философии в более широком аспекте, то есть что философия «исторична», поскольку она получает распространение, поскольку она становится присущим социальной массе мировоззрением (с соответствующей этикой), — естественно, что философия практики, сколько бы ни «изумлялся» и ни «возмущался» по этому поводу Кроче, изучает «у философов именно (!) нефилософское, то есть их практические устремления и представляемые ими социальные и классовые чувства. Поэтому в материализме XVIII века увидели жизнь французского общества, целиком и полностью обращенную в настоящее, подчиненную интересам удобства и пользы; у Гегеля — прусское государство; у Фейербаха — идеалы современной жизни, которых немецкое общество еще не достигло; у Штирнера — душу торговца; у Шопенгауэра — душу мелкого буржуа и т. д.».

Но разве это не означало именно «историзацию» соответствующих философий, попытку установить историческую связь между философами и исторической почвой, их породившей? Можно возразить, и, действительно, такие возражения имеют место: разве «философия» — это не то, что «остается» после подобного анализа, позволяющего выделить «социальное» в творчестве философа? Это возражение заслуживает внимания, над ним следует подумать. Выделив социальное или «историческое» в каждом конкретном философском учении, иначе говоря, то, что связано с требованиями практической жизни, требованиями, не искусственно созданными и не надуманными (конечно, сделать это не всегда легко, особенно сразу, не имея достаточной временной перспективы), нужно оценить «остаток», который на деле будет не столь значителен, как может показаться на первый взгляд, если разделять точку зрения Кроче, считающего бездумным или возмутительным такой подход к проблеме. Бесспорно, каждый «отдельный» философ понимает историческую потребность по-своему, индивидуально, и личность философа накладывает глубокий отпечаток на

конкретную форму выражения его философии. Можно также согласиться с тем, что индивидуальные особенности имеют значение. Но в чем состоит это значение? Не выполняют ли они чисто вспомогательную, функциональную роль? Ведь если верно, что философия не возникает из другой философии, а представляет собой процесс непрерывного разрешения проблем, выдвигаемых историческим развитием общества, то, с другой стороны, верно и то, что никакой философ не может пренебрегать достижениями предшествующих ему философов, более того, обычно он и поступает так, как будто его философия либо критикует, либо развивает прежние философские учения или конкретные труды, созданные философами прошлого. Иногда бывает даже «выгодно» представить собственное открытие истины как развитие идеи, выдвинутой ранее другим философом, ибо связь с конкретным процессом развития конкретной науки придает открытию дополнительный вес.

Таким образом, становится очевидной теоретическая связь между гегельянством и философией практики, которая, будучи его продолжением, в то же время «переворачивает его», вовсе не желая при этом, как считает Кроче, «вытеснить» всякую философию. Если философия представляет собой историю философии, если философия является «историей», если она развивается потому, что развивается всемирная история (и стало быть, общественные отношения, в которых живут люди), а не потому, что на смену одному великому философу приходит другой, еще более великий и т. д., это значит, что, когда на практике творится история, одновременно создается и «скрытая» философия, которая становится «явной», когда ее последовательной разработкой начинают заниматься философы, возникают проблемы познания, которые рано или поздно обретут не только «практическую», но и теоретическую форму решения благодаря усилиям специалистов, после того как они в наивной форме найдут свое место непосредственно в обыденном сознании народа, то есть тех, кто на практике осуществляет исторические преобразования. О том, что сторонники Кроче не понимают такой постановки вопроса, свидетельствует их крайнее удивление (см. опубликованную в «Критике» 20 марта 1932 года рецензию Де Руджеро на книгу Артура Фейлера) по поводу некоторых явлений («...налицо парадоксальный факт существования бедной, убогой материалистической идеологии, которая на практике порождает такое стремление к идеалу, такой страстный порыв к обновлению, что им

трудно отказать в некоторой доле (!) искренности») и то абстрактное объяснение этих явлений, к которому они прибегают: «Все это в принципе (!) верно и, более того, predetermined, ибо доказывает, что человечество обладает большими внутренними ресурсами, которые проявляются в тот самый момент, когда поверхностный ум готов отрицать их наличие»; причем пускается в ход обычное для формальной диалектики жонглирование словами: «Религия материализма нематериальна уже потому, что это религия (!?); экономический интерес, возведенный в этику, уже не относится к сфере чистой экономики». Это измышление Де Руджеро либо лишено смысла, либо должно быть связано с высказыванием Кроче о том, что всякая философия, как таковая, не может не быть идеалистической. Но если исходить из подобной идеи, к чему тогда все эти словопрения? Только ради терминологии?

Масарик в своей книге мемуаров («Воссоздание государства. Воспоминания и размышления, 1914-1918». Париж, Плон) признает положительный вклад исторического материализма, проявившийся в деятельности группы, воплощающей его в жизнь, в установление нового, активного, предприимчивого и инициативного отношения к жизни, то есть в той сфере, где прежде он теоретически обосновывал необходимость религиозной реформы.

Де Руджеро наводит нас на мысль сделать и другие критические замечания, уместные в этих заметках о Кроче (данный отрывок можно было бы свести к одной заметке): 1) эти представители спекулятивной философии, не умея объяснить какой-нибудь факт, сразу же ссылаются на хитрость провидения, которая, разумеется, объясняет все; 2) если что и поверхностно, то только «филологическая» компетентность Де Руджеро, который считает для себя постыдным не ознакомиться со всеми существующими документами, касающимися какого-нибудь ничтожного факта из истории философии, но не дает себе труда достаточно основательно ознакомиться с грандиозными явлениями, о которых идет речь в его рецензии. То, о чем говорит Де Руджеро, то есть «убогая» и т. д. идеология, порождающая на практике страстное стремление к идеалу и т. д., возникает в истории не впервые: достаточно вспомнить кальвинистскую теорию predetermined и благодати, вызвавшую широкое распространение духа инициативы. Этот факт из истории религии адекватен тому, на который указывает Де Руджеро и постичь



который ему, видимо, мешает его еще целиком католическое и антидиалектическое сознание (вспомним католика Емоло, который в своей книге по истории янсенизма в Италии не в состоянии понять такого «активистского» преобразования теории благодати, не знает соответствующей литературы и недоумеает, где Анцилотти откопал такую чушь).

[Учение о политических идеологиях.] Одной из тем, заслуживающих особого внимания и пристального изучения, является учение Кроче о политических идеологиях. По этому поводу недостаточно прочесть «Элементы политики» с приложением, необходимо еще проанализировать рецензии, опубликованные в «Критике» (в том числе рецензию на брошюру Малагоди «Политические идеологии», одна из глав которой посвящена Кроче; возможно, эти отдельные рецензии будут собраны в III и IV частях «Критических бесед»). Кроче, утверждавший в «ИММП», что философия практики — не более чем способ выражения и что Ланге был прав, не упомянув о ней в написанной им истории материализма (об отношениях между Ланге и философией практики — изменчивых и неопределенных — см. очерк Р. Д'Амброзио «Диалектика в природе» в «Нуова ривиста сторика», 1932, с. 223-252), в какой-то момент в корне изменил свое мнение, взяв за основу своего нового пересмотра высказывание профессора Штаммлера по поводу Ланге, излагаемое самим Кроче в «ИММП» (4-е изд., с. 118): «Подобно тому как философский материализм состоит не в утверждении, что вещественное оказывает воздействие на духовное, а в том, что последнее объявляется чистой, нереальной видимостью первого; так и „философия практики“ должна состоять в утверждении, что подлинной реальностью является экономика, а право — обманчивая видимость». Теперь и для Кроче тоже надстройки только видимость и иллюзия, но достаточно ли обоснованно это изменение взглядов, и, главное, соответствует ли оно его деятельности как философа? Учение Кроче о политических идеологиях самым очевидным образом вышло из философии практики: они представляют собой практические построения, орудия политического руководства, то есть можно сказать, что идеологии для руководимых — чистая иллюзия, что они жертвы обмана, в то время как для руководящих идеологии — это преднамеренное и сознательное введение в заблуждение. Философия практики считает, что идеологии вовсе не произвольны; они представляют собой реальные исторические явления, с которыми нужно бороться и разоблачать их сущность как орудий господства исходя не из

нравственных соображений и т. п., а именно из требований политической борьбы: чтобы сделать руководимых духовно независимыми от руководящих, чтобы покончить с гегемонией одних и установить гегемонию других, ибо таково необходимое условие переворачивания практики. Похоже, что к вульгарно-материалистической трактовке этого вопроса более близок Кроче, чем философия практики. Для философии практики надстройки – объективная и действенная реальность (или они становятся таковой, когда не являются плодом индивидуальных измышлений); она прямо утверждает, что люди осознали свое общественное положение и свои задачи на почве идеологии, и это является немаловажным доказательством ее реальности; сама философия практики – это надстройка, то есть почва, опираясь на которую, определенные социальные группы осознают свое общественное положение, свою силу, свои задачи, свое становление. В этом смысле справедливо утверждение самого Кроче («ИММП», 4-е изд., с. 118), что философия практики есть «история свершившаяся или находящаяся в процессе становления». Между философией практики и другими философиями есть и существенная разница: другие идеологии не обладают органичностью, они противоречивы, ибо нацелены на то, чтобы примирить противоположные и противоречащие друг другу интересы; их «историчность» краткосрочна, ибо всякий раз после того, как с помощью той или иной идеологии совершаются какие-либо события, противоречия появляются вновь. Что касается философии практики, то она не предполагает мирного разрешения исторических и общественных противоречий, более того, она сама является теорией таких противоречий; она – не орудие правления в руках господствующих групп, посредством которого достигается согласие и осуществляется гегемония по отношению к подчиненным классам, а выражение воли этих подчиненных классов, стремящихся самовоспитаться ради овладения искусством управлять и заинтересованных в том, чтобы познать все, даже неприятные, истины, с тем чтобы не дать правящему классу (коварно) обманывать и не обманываться самому. Критика идеологий в философии практики имеет в виду надстройки в целом и утверждает, что они неминуемо обречены на гибель, поскольку стремятся скрыть настоящее положение вещей, то есть борьбу и противоречия, хотя «формально» могут выступать как «диалектические» (например, крочеанство), развивая умозрительную и понятийную диалектику, но не умея увидеть диалектику в самом историческом становлении. Следует обратить внимание и на еще одну

сторону позиции Кроче, который в предисловии к изданию 1917 года «ИММП» писал, что основоположнику философии практики «мы будем признательны также за то, что он помог нам стать бесчувственными к колдовским соблазнам [...] Богини Справедливости и Богини Гуманности»: а почему не Богини Свободы? Ведь Кроче возвел свободу в ранг божества и стал жрецом религии свободы. Следует заметить, что Кроче и философия практики вкладывают разный смысл в понятие идеологии. У Кроче это понятие странным образом сужено, хотя в рамках его концепции «историчности» философия тоже приобретает значение идеологии. Можно сказать, что для Кроче существует три степени свободы: экономический либеризм и политический либерализм, которые не являются ни экономической и ни политической наукой (хотя по поводу политического либерализма Кроче высказывается менее определенно), но представляют собой именно «политические идеологии»; религия свободы; идеализм. Так как религия свободы, как и всякое мировоззрение, обязательно связана с соответствующей этикой, то она тоже должна была бы определиться не как наука, а как идеология. К чистой науке отнесся бы тогда только идеализм, поскольку Кроче утверждает, что все философы, как таковые, не могут не быть идеалистами, хотя бы они того или нет.

Разработанное философией практики понятие конкретной (исторической) значимости надстроек требует более углубленного анализа и сопоставления с понятием «исторический блок», выдвинутым Сорелем. Если люди осознают свое общественное положение и свои задачи на почве надстроек, это означает, что между базисом и надстройкой существует необходимая и жизненная связь. Следовало бы рассмотреть, против каких направлений в историографии выступила философия практики в момент своего появления и какие взгляды были распространены в то время в других науках. Сами образы и метафоры, к которым часто прибегают основоположники философии практики, помогают прояснить картину: например, утверждение, что экономика в обществе играет ту же роль, что анатомия в биологических науках, достаточно напомнить, какая борьба развернулась в свое время среди представителей естественных наук за то, чтобы изгнать из науки принципы классификации, основанные на внешних и изменчивых данных. Сегодня никто уже не согласился бы классифицировать животных по цвету кожи, шерсти или перьев. Что касается человеческого

тела, конечно, нельзя утверждать, что кожа (а также тот тип красоты, который соответствует исторически сложившимся канонам) — это чистая иллюзия, а реальны только скелет и внутреннее строение организма; тем не менее на протяжении долгого времени утверждалось нечто подобное. Обращая внимание на важную роль анатомии и скелета, никто, однако, не собирается доказывать, что мужчина (а тем более женщина) может обойтись без внешнего облика. Образно говоря, нас влечет в женщине не скелет (в узком смысле), хотя понятно, что в какой-то мере от него зависит грациозность движений и т. д. и т. п.

Другой момент, содержащийся в предисловии к «К критике», несомненно, имеет отношение к реформе судебного и уголовного законодательства. В предисловии сказано, что так же, как нельзя судить о человеке на основании того, что он думает о себе сам, так нельзя судить и об обществе на основании распространенных в нем идеологий. Вероятно, это высказывание связано с реформой уголовного судопроизводства, которая привела к замене признаний обвиняемого, данных под пытками и т. д., свидетельскими показаниями и вещественными доказательствами.

Имея в виду так называемые естественные законы и понятие природы (естественное право, естественное состояние и т. д.), «которое, возникнув в философии XVII века, в XVIII приобретает первостепенное значение», Кроче (с. 93 «ИММП») отмечает, что «на самом деле подобная концепция лишь отчасти побивается критикой со стороны Маркса, который, проанализировав понятие природы, показал, что оно сопровождало историческое развитие буржуазии как элемент идеологии и было могучим оружием в ее борьбе против привилегий и притеснения, устранить которые она стремилась». Данное высказывание позволяет Кроче сделать следующий вывод: «Эта концепция могла возникнуть как орудие для достижения случайных и практических целей и тем не менее быть по сути своей верной. В этом случае „естественные законы“ означают „разумные законы“; и разумность, и достоинства этих законов следует опровергнуть. Теперь, именно вследствие ее метафизического происхождения, эту концепцию можно полностью отвергнуть, но нельзя опровергнуть в частностях. Она умирает вместе с метафизикой, частью которой она является, и, кажется, уже совсем умерла. Да почуют в мире „добрые, старые“ естественные законы». Этот отрывок в целом не отличается ясностью и не очень понятен. Заслуживает внимания

утверждение, что вообще (то есть иногда) концепция может возникнуть как орудие для достижения случайной практической цели и, несмотря на это, быть по сути своей верной. Но я думаю, что мало кто станет утверждать, будто изменение базиса неизбежно влечет за собой гибель всех элементов соответствующей надстройки. Наоборот, происходит так, что от идеологии, возникшей для того, чтобы вести за собой народные массы, и учитывающей поэтому какие-то их интересы, остается довольно много элементов; то же самое естественное право, уже умершее для образованных классов, сохранилось в католической религии и живет в народе гораздо более основательно, чем это может показаться. Впрочем, основоположник философии практики, критикуя эту концепцию, говорил о ее историчности, недолговечности и о том, что ее значение ограничено историчностью, но не отрицал его.

Примечание 1. Из современного разложения парламентаризма можно извлечь множество примеров, показывающих, какова роль и конкретное значение идеологий. Интереснее всего, в каком свете преподносится это разложение, чтобы скрыть реакционные тенденции определенных социальных групп. По этому вопросу в различных периодических изданиях было опубликовано немало статей (например, о кризисе устоев власти и т. д.), которые в своей совокупности снова возвращают нас к указанным замечаниям относительно Кроче.

О понятии «свобода». Доказать, что, за исключением «католических», в основе всех прочих философских и практических течений лежит философия свободы и желание претворить в жизнь эту свободу. Доказательство это необходимо потому, что действительно возникло азартное отношение к свободе, как к футбольному мячу. «В образе клеветы любой мужик пролезть в Марцеллы рад», он воображает себя диктатором, и профессия диктатора кажется ему нетрудной: властно отдавать приказы, подписывать бумаги и пр., ибо он считает, что «с божьей помощью» все будут ему подчиняться и устные и письменные приказы немедленно претворятся в действия, слово обретет свое материальное воплощение. А если не обретет, значит, придется подождать, пока «божья помощь» (или так называемые «объективные условия») сделает это возможным.

[Шаг назад по сравнению с Гегелем.] Значение макиавеллизма и антимаквиавеллизма для развития политической науки в Италии и то

влияние, которое оказали на это развитие в недавнее время высказывание Кроче о самостоятельности политико-экономического момента и написанное им о Макиавелли. Можно ли утверждать, что Кроче не пришел бы к таким выводам, если бы не было вклада в культуру со стороны философии практики? В связи с этим следует вспомнить слова Кроче о том, что он не может понять, как это никому не пришло в голову развить следующую мысль: основоположник философии практики сделал для одной из современных социальных групп то же самое, что в свое время сделал Макиавелли. Это сравнение Кроче показывает, насколько ошибочно занятая им теперь позиция в области культуры, – в частности потому, что основоположник философии практики обладал гораздо более широкими интересами, чем Макиавелли и тот же Ботеро (чей вклад в развитие политической науки, как считает Кроче, шире вклада Макиавелли и включает его; хотя, если принимать во внимание не только «Государя», но и «Рассуждения», это не совсем точно), а еще и потому, что в его учении кроме теории силы и экономической теории содержится *in nuce* этико-политический аспект политики, или теория гегемонии и согласия.

Вопрос заключается в следующем: если исходить из крочеанского принципа диалектики различий (который заслуживает критики, поскольку лишь на словах разрешает действительно имеющую место методологическую проблему, заключающуюся в том, что на самом деле существуют не только противоположности, но и различия), то какая еще связь существует между экономико-политической и другими видами исторической деятельности, кроме «включения в единство духа»? Можно ли решать эти проблемы умозрительно, или же они решаются только исторически, с помощью понятия «исторический блок», выдвинутого Сорелем? Во всяком случае можно сказать, что хотя чрезмерное увлечение политико-экономическим (практическим, дидактическим) аспектом действует разрушающе на искусство, мораль, философию, тем не менее все эти виды деятельности тоже являются «политикой». Иначе говоря, увлечение экономико-политическим аспектом губительно, когда оно навязано извне, насильно, по заранее намеченному плану (а такое положение вещей может оказаться политически необходимым и в отдельные периоды искусство, философия и т. д. переживают застой, в то время как практическая деятельность находится в оживлении), но оно может оказаться органично присущим искусству и т. д., если процесс



развития идет нормально, без насилия, если между базисом и надстройками существует отношение однородности и государство преодолело экономико-корпоративную фазу своего развития. Сам Кроче (в книге «Этика и политика») говорит о двух различных фазах: о фазе насилия, бедствий, ожесточенной борьбы, не имеющей отношения к этико-политической истории (в узком смысле), и о фазе культурного развития, которая и есть «настоящая» история. В последних двух книгах Кроче, в «Истории Италии» и «Истории Европы», именно момент насилия, борьбы, бедствий полностью опущен и история начинается в одной из них с 1870 года, а в другой – с 1815 года. Исходя из этих схематических критериев, можно заключить, что сам Кроче фактически признает приоритет экономики, то есть базиса, как отправной точки и источника диалектического импульса для возникновения надстроек, или «различных проявлений духа». По-видимому, именно так называемая «диалектика различий» представляет собой ту часть крочеанской философии, которая заслуживает самого пристального внимания. Существует реальная необходимость отличать противоположности от различий, но здесь возникает противоречие в терминах, ибо в диалектике есть только противоположности. Обратит внимание на отнюдь не формальную критику этой крочеанской теории сторонниками Джентиле и проследить развитие этой проблемы, начиная с Гегеля. Надо выяснить, не стало ли движение от Гегеля к Кроче и Джентиле шагом назад, некой «реакционной» реформой? Не сделали ли они философию Гегеля более абстрактной? Не отсекали ли они наиболее реалистическую, наиболее «историчную» ее часть, именно ту ее часть, которую, в известных пределах, переработала и превзошла одна лишь философия практики? И разве философия практики в целом не повлияла в этом смысле на Кроче и Джентиле, хотя они и воспользовались данной философией для создания собственных теорий (то есть для целей в конечном итоге политических)? Между Кроче-Джентиле и Гегелем вклинилось звено, представленное традицией Вико – Спавента (Джоберти). Но не значило ли это, что сделан шаг назад по сравнению с Гегелем? Можно ли мыслить философию Гегеля без Французской революции и Наполеона с его войнами, то есть без непосредственного жизненного опыта исторического периода, насыщенного борьбой и бедствиями, когда внешний мир давит на индивида, пригибает его к земле, втоптывает его в землю, когда действительность подвергает самому решительному пересмотру все философии прошлого? Могли ли дать что-нибудь похожее Вико и

Спавента? (Также и тот Спавента, который участвовал в исторических событиях местного и провинциального значения, не сравнимых с событиями, происходившими в период с 1789 по 1815 год, событиями, которые потрясли тогда весь цивилизованный мир и заставили мыслить «всемирными категориями», привели в движение всю социальную «целостность», весь род человеческий, весь «дух»? Вот почему Наполеон был для Гегеля «мировым духом» на коне!) А в каком значительном историческом движении участвовал Вико? Хотя его гениальность состоит именно в том, что он сумел с задворок «истории» постичь весь огромный мир с помощью единого и космополитического католического мировоззрения... Вот в чем основное различие между Вико и Гегелем, между богом и провидением и Наполеоном-мировым духом, между далекой абстракцией и историей философии, понимаемой как единственная философия, которая приведет к отождествлению, пусть лишь умозрительному, истории и философии, действия и мысли и в итоге к тому, что немецкий пролетариат станет единственным наследником немецкой классической философии.

[Политика и политические идеологии.] Следует подвергнуть критике то, как ставит Кроче вопрос о политической науке. Политика, по мнению Кроче, является выражением «страсти». По поводу Сореля Кроче писал («Культура и нравственная жизнь», 2-е изд., с. 158): «Чувство раскола» не гарантировало его (синдикализм) в достаточной степени, может быть, еще и потому, что теоретизируемый раскол есть уже раскол преодоленный; и «миф» не возбуждал его в достаточной степени, может быть, потому, что Сорель, в момент его создания, сам и развенчивал его, давая ему доктринальное толкование». Но Кроче не заметил, что замечания, высказанные в адрес Сореля, могут быть повернуты против самого Кроче: разве теоретизируемая страсть не является преодоленной? Страсть, которая объясняется доктринально, не является ли уже «развенчанной»? И пусть не говорят, что «страсть» у Кроче является чем-то отличным от сорельянского «мифа», что страсть означает категорию, духовный момент практики, в то время как миф является определенной страстью, которая, будучи исторически детерминированной, может быть преодолена и развенчана без того, чтобы это означало исчезновение категории, являющейся вечным моментом духа; это возражение правильно лишь в том смысле, что Кроче не Сорель, но это очевидно и банально. Во всяком случае следует заметить, что постановка вопроса самим Кроче является интеллектуалистской и просветительской.

Поскольку даже миф, конкретно исследованный Сорелем, не был бумажным мифом, произвольной конструкцией интеллекта Сореля, он не мог быть развенчан доктринальными страничками, известными узким группам интеллигентов, которые затем распространяли теорию в качестве научного доказательства научной истины мифа, уже в наивной форме охватывающего широкие народные массы. Если бы теория Кроче была реальной, то политическая наука должна была быть не чем иным, как новой «микстурой» от страстей; и нет сомнений в том, что значительная часть политических статей Кроче представляет собой именно интеллектуалистскую и просветительскую микстуру от страстей, а это в конце концов становится столь же комичным, как и уверенность Кроче в том, что он устранил широкие исторические движения в действительности, поскольку верит в то, что он «преодолеет и развенчал» их в идее. Но на самом деле неверно даже то, что Сорель только теоретизировал и доктринально объяснял определенный миф: теория мифов является для Сореля научным принципом политической науки; это «страсть» Кроче, но исследованная более конкретно, то, что Кроче называет «религией», то есть мировоззрением с соответствующей этикой, и является попыткой свести к научному языку концепцию идеологий философии практики, рассматриваемой через призму крочеанского ревизионизма. В этом исследовании мифа как субстанции политического действия Сорель также широко исследовал определенный миф, который лежал в основе определенной общественной реальности и служил для нее пружиной прогресса. Поэтому его толкование имеет два аспекта: один чисто теоретический, относящийся к политической науке, и второй конкретно-политический, программный. Возможно, хотя и довольно сомнительно, что политический и программный аспект сорельянства был преодолен и развенчан; сегодня можно сказать, что он был преодолен в том смысле, что был интегрирован и очищен от всех интеллектуалистских и литературных элементов, но и сегодня необходимо признать, что Сорель размышлял над реальной действительностью и что эта действительность не была ни преодолена, ни развенчана.

То, что Кроче не удалось выйти из этих противоречий и что частично он это понимал, можно выявить из его отношения к «политическим партиям», как оно изложено в главе «Партия как убеждение и как предубеждение» в книге «Культура и нравственная жизнь», и из того, что говорится о партиях в «Элементах политики», еще

более важной работе. Кроче сводит политический акт к деятельности отдельных «лидеров партии», которые, ради удовлетворения своей страсти, создают партии в качестве орудия достижения желанной цели (а посему достаточно выпить микстуру от страстей лишь немногим личностям). Но это тоже ничего не объясняет. Дело вот в чем: партии всегда, постоянно существовали, пусть в других формах и под другими названиями, а постоянная страсть есть нонсенс (лишь в переносном смысле говорят о рассуждающих сумасшедших и т.п.), более того, всегда и постоянно существовала военная организация, которая приучает к тому, чтобы хладнокровно, бесстрастно совершать самое экстремальное практическое действие — убийство других людей, которые по отдельности вовсе не ненавидимы отдельными личностями и т. д. Кроме того, армия является прекрасным политическим деятелем и в мирное время, а как согласовать страсть с постоянством, с порядком и систематической дисциплиной и т. д.? Политическая воля должна иметь какую-то другую пружину, нежели страсть, пружину постоянного, упорядоченного, дисциплинарного характера и т. д. Во все не обязательно, чтобы политическая борьба, как и военная борьба, приводила всегда к кровопролитным решениям, с жертвами, вплоть до высшей жертвы — жизнью. Дипломатия является именно той формой международной политической борьбы (да и кто сказал, что не может быть дипломатии и в борьбе между партиями в национальном масштабе), которая действует, чтобы добиваться побед, (не всегда малозначительных) без кровопролития, без войны. Уже только «абстрактное» сравнение военных и политических сил (союзы и т. д.) двух государств побуждает более слабое идти на уступки. Вот пример управляемой и разумной «страсти». В случае с вождями и исполнителями происходит так, что вожди и руководящие группы ловко, искусно пробуждают страсти толпы и ведут ее на борьбу и на войну, но в данном случае не страсть является причиной и сутью политики, а поведение вождей, которые остаются холодными рационалистами. Последняя война показала, что вовсе не страсть держала солдатские массы в окопах, а либо страх перед военным трибуналом, либо холодно-разумное и рассудочное чувство долга.

Страсть и политика. Тот факт, что Кроче отождествил политику со страстью, может быть объяснен тем, что он вплотную, серьезно приблизился к политике, интересуясь политической деятельностью подчиненных классов, которые, «будучи вынужденными» «занять оборонительную позицию», находясь в непреодолимых обстоятельствах,

стремясь освободиться от существующего зла (возможно, и мнимого и т. д.) или, как там это еще говорят, действительно путают политику со страстью (в том числе этимологически). Но политическая наука (по Кроче) должна объяснять не только суть одной стороны, действия одной стороны, но и суть и действия другой стороны. Необходимо объяснить прежде всего политическую инициативу, будь она «оборонительна», то есть «основана на страсти», или «наступательна», то есть не направлена на то, чтобы избежать существующего зла (пусть даже и мнимого, ибо мнимое зло тоже заставляет страдать, и поскольку оно заставляет страдать, постольку это зло реально). Если как следует проанализировать эту крочеанскую концепцию «страсти», изобретенную для того, чтобы теоретически обосновать политику, то видно, что она, в свою очередь, может найти свое обоснование только в концепции перманентной борьбы, для которой «инициатива» всегда базируется на «страсти», поскольку исход борьбы не предрешен и надо вести постоянные атаки не только для того, чтобы избежать поражения, но и для того, чтобы давить на противника, который «мог бы победить», если бы его постоянно не убеждали в том, что он более слабый и, следовательно, постоянно терпящий поражение. В общем, не может быть «страсти» без антагонизма, а антагонизм этот — между группами людей, поскольку в борьбе человека с природой страсть именуется «наукой», а не «политикой». Можно поэтому сказать, что у Кроче термин «страсть» является псевдонимом для обозначения социальной борьбы.

Может ли страсть проистекать из обеспокоенности ценами на топленое свиное сало? Может ли старая хозяйка, имеющая двадцать слуг, испытывать страсть из-за необходимости сократить их до девятнадцати? Страсть может быть синонимом экономики не в смысле экономического производства или поисков возрастающего богатства, а в смысле постоянной заботы о том, чтобы определенные отношения не менялись в неблагоприятную сторону, даже если эта неблагоприятная сторона представляет собой «всеобщую полезность», всеобщую свободу; но тогда «страсть» и «экономика» означают «человеческую личность», исторически детерминированную в условиях определенного «иерархического» общества. Что является «вопросом чести» для уголовного мира, как не пакт по экономическим интересам? Но не является ли это одновременно формой проявления личности (формой полемической, формой борьбы)? Быть «неуважаемым» (презираемым) — это болезненный страх всех людей в тех формах общества, в которых иерархия проявляется

«рафинированно» (капиллярно), в мелочах и т. д. В уголовном мире иерархия основывается на физической силе и хитрости: дать себя «облапошить», остаться в дураках, оставить оскорбление без ответа и т. д. — значит уронить свое достоинство. Отсюда — целый протокол и церемониал условностей, полный нюансов и скрытых смыслов во взаимоотношениях этих людей; нарушить протокол — оскорбление. Но это происходит не только в уголовном мире, вопросы ранга проявляются в любой форме отношений: от отношений между государствами до отношений в семье. Тот, кто должен дежурить в течение определенного времени, но не сменяется вовремя, может взбелениться и отреагировать насильственными действиями (вплоть до преступных); и это происходит даже тогда, когда после дежурства ему нечего делать или он все равно не обретает полной свободы действий (например, солдат в карауле все равно после смены останется в казарме). Тот факт, что в этих эпизодах проявляется «личность», означает лишь, что личность многих людей жалка, ничтожна: но это всегда личность. И бесспорно, что существуют силы, стремящиеся сохранить ее на этом уровне или сделать еще более убогой: для слишком многих быть «кем-то» означает лишь, что другие люди еще «меньше» (нечто еще меньшее). Для некоторых, однако, эти мелочи, эти пустяки значат «все» или «многое», отсюда и вытекают определенные эпизоды, в которых рискуют жизнью и личной свободой.

[История Италии и Европы.] Исходя из предпосылки, что обе истории, Италии и Европы, были задуманы в начале мировой войны, чтобы завершить процесс раздумий и размышлений о причинах событий 1914 — 1915 годов, можно задаться вопросом: а какую конкретную «воспитательную» цель они преследовали? Конкретную, именно конкретную. И делается вывод, что никакой, что они вписываются в литературу о «Рисорджименто» чисто литературного и идеологического характера, которая реально смогла бы заинтересовать лишь узкие группы интеллигенции: типичным примером является книга Ориани «Политическая борьба». Было обращено внимание на современные интересы Кроче и на практические цели, из них вытекающие: замечено, что они «чересчур общие», абстрактного и «методологического» характера, или, одним словом, «проповеднические». Единственная конкретная тема — это «религиозный» вопрос, но можно ли и о ней сказать «конкретная»? Позиция по проблемам религии остается позицией интеллектуала и, хотя нельзя отрицать, что такая позиция важна, нужно сказать, что она все же недостаточна.



[Кроче – человек Возрождения.] Кроче можно рассматривать как последнего человека Возрождения, выразителя тенденций и отношений международного и космополитического характера. Это не означает, что его нельзя причислить к «национальным явлениям» в современном смысле этого слова, можно сказать, что он отразил наиболее общую сторону национальных отношений и тенденций, связанных с проблемами цивилизации, выходящими за рамки национальных, то есть с Европой, с тем, что мы называем западной цивилизацией и т. д. Кроче как личность и как лидер мировой культуры сумел возродить ту функцию интеллектуала-космополита, которая осуществлялась итальянской интеллигенцией в средние века, вплоть до XVII века. Но с другой стороны, было бы неверно утверждать, что Кроче волнуют только вопросы, связанные с его положением лидера мировой культуры, который занимает спокойную, уравновешенную позицию и не желает участвовать ни в каких делах явно компрометирующего свойства, носящих временный, эпизодический характер, ибо он же распространял идею о том, что для преодоления царящего в итальянской культуре и нравах провинциализма (а он все еще существует как следствие политического и нравственного разложения, имевшего место в прошлом) следует активизировать интеллектуальную жизнь путем установления контактов и обмена идеями с зарубежным миром (такова же была программа обновления, выдвинутая флорентийской группой «Воче»), а это говорит о том, что его взгляды и деятельность направлены на то, чтобы решить прежде всего национальные проблемы.

Роль Кроче можно сравнить с ролью папы в католической церкви, и нужно отметить, что Кроче, в сфере своего влияния, действовал порой более ловко, чем папа; да и в его трактовке понятия интеллигента есть нечто «католическое и церковное», как это явствует из его сочинений военного времени и из его сегодняшних заметок и рецензий; в наиболее органичной и сжатой форме крочеанская трактовка понятия интеллигента близка к идеям, высказанным Жюльеном Бенда в «Предательстве интеллектуалов». Что касается роли Кроче в развитии культуры, следует рассматривать не столько его деятельность в целом как деятельность философа – автора системы, сколько отдельные стороны этой деятельности: 1) Кроче как теоретик эстетики, литературной и искусствоведческой критики (Кроче было поручено написать для последнего издания «Британской энциклопедии» статью «Эстетика»,

опубликованную впоследствии в Италии как некоммерческое издание под названием «Начальная эстетика». «Краткое руководство по эстетике» было написано им для американцев. В Германии немало последователей крочеанской эстетики); 2) Кроче как критик философии практики и как теоретик историографии; 3) и в особенности Кроче как моралист, который учит жить и конструирует принципы поведения, не имеющие отношения ни к одному религиозному вероисповеданию, более того, показывающие, как можно «жить без религии». Атеизм Кроче — это атеизм аристократа, антиклерикализм, презирающий плебейскую грубость и неотесанность отъявленных антиклерикалов, но тем не менее речь идет именно об атеизме и антиклерикализме; в связи с этим возникает вопрос: почему же Кроче не возглавил итальянское движение Kulturkampf, хотя бы и не активно, но дав ему свое имя и покровительство; а ведь такое движение могло бы иметь огромное историческое значение. (По поводу лицемерного отношения крочеанцев к клерикализму обратиться к статье Дж. Преццолини «Страх перед священниками», которая опубликована в книге «Мне представляется», изданной флорентийским издательством «Дельта».) Нельзя утверждать, что Кроче не принимал участия в борьбе потому, что у него были обывательские взгляды или по причинам личного характера и т. д., ибо он доказал, что его не волнуют соображения светского престижа, открыто сожительствуя с одной весьма интеллектуальной дамой — душой неаполитанского салона и предметом восхищения его завсегдатаев, итальянских и иностранных ученых; этот свободный союз помешал Кроче стать членом Сената до 1912 года, когда дама умерла и Кроче вновь превратился для Джолитти в человека «достойного уважения». В связи с вопросами религии следует также обратить внимание на двусмысленную позицию Кроче по отношению к модернизму: Кроче, разумеется, должен был стать антимодернистом, поскольку он был антикатоликом, но под влиянием идеологической борьбы сложилась неоднозначная расстановка сил. Объективно Кроче оказался ценным союзником иезуитов в борьбе с модернизмом (Миссироли в «Кесарю кесарево» превозносит перед католиками позицию Кроче и Джентиле, направленную против модернизма именно в этом смысле); причина же этой борьбы, выраженная в утверждении, что между трансцендентной религией и имманентной философией не может быть никакого двойственного и двусмысленного *tertium quid*, судя по всему, была лишь предлогом. И в этом случае Кроче выступает как человек Возрождения, напоминающий Эразма: такой же слабохарактерный и не

обладающий гражданским мужеством. Модернисты, движение которых приняло массовый характер благодаря появлению в этот период сельской католической демократии (что объясняется происходящей в это время в долине реки. По технической революцией, сопровождающейся исчезновением принудительного или рабского труда и распространением батрачества и новых форм эксплуатации), были религиозными реформаторами и появились не в соответствии с заранее созданными интеллектуальными схемами, столь близкими гегельянству, а благодаря реальным историческим условиям итальянской религиозной жизни. Это была вторая волна либерального католицизма, распространившаяся значительно шире и носящая более народный характер, чем движение неогвельфов до 1848 года и более строгий католический либерализм периода после 1848 года. Позиция, занятая Кроче и Джентиле (а также их прислужником Преццолини), способствовала изоляции модернистов в сфере культуры и была на руку иезуитам, стремившимся подавить это движение, более того, она выглядела как победа папства над всей современной философией: энциклика, направленная против модернизма, на самом деле была направлена против имманентности и современной науки, и именно в этом духе преподносилась в семинариях и религиозных кругах (любопытно, что теперь отношение крочеанцев к модернистам или, по крайней мере, к наиболее видным из них — но только не к Буонаюти — сильно изменилось, что видно из пространной рецензии Адольфо Омодео на книгу Альфреда Луази «Мемуары на службе религиозной истории нашего времени», помещенной в «Критика» 20 июля 1932 года). Почему Кроче не дает такого же логического объяснения модернизму, какое он дал в «Истории Европы» либеральному католицизму, определив его как «религию свободы», которая сумела проникнуть даже в цитадель своего злейшего врага и противника и т. д.? (Перечитать те места из «Истории Италии», в которых речь идет о модернизме; у меня, однако, сложилось впечатление, что Кроче умалчивает о сути проблемы, в то же время восхваляя победу либерализма над социализмом, превратившимся в реформизм благодаря теоретической деятельности самого Кроче.)

Аналогичное наблюдение можно сделать и по поводу Мисси-роли, который тоже был противником модернизма и исповедовал антинародные взгляды: если народ способен принять идею политической свободы и национальную идею, только пережив религиозную реформу, то есть лишь

после того, как он осознает, что такое свобода в религии, непонятно, почему Миссироли и либералы из «Ресто дель Карлино» оказались такими яркими противниками модернизма; а может быть, наоборот: проблема является даже слишком очевидной, ибо модернизм политически тождествен христианской демократии, которая была особенно сильна в Эмилии-Романье и во всей долине реки По, а Мисси-роли со своими либералами боролся за аграрный закон.

Встает вопрос: кто наиболее полно представляет современное итальянское общество с теоретической и моральной точки зрения — папа, Кроче или Джентиле, то есть кто важнее с точки зрения гегемонии, кто управляет идеологией, цементирующей изнутри гражданское общество, а значит и государство; кто более причастен к влиянию итальянской культуры на ход мировой культуры? Ответить на эти вопросы нелегко, ибо все трое возглавляют различные сферы и руководят различными социальными силами. Папа как глава и руководитель большинства итальянских крестьян и женщин, чей авторитет и влияние оказывают воздействие на массы с помощью централизованной и весьма разветвленной организации, обладает большой, самой большой после правительства, политической силой; однако его авторитет стал пассивным, его чтут в силу инерции и его власть еще до Конкордата превратилась в отражение государственной власти. Вот почему трудно сравнивать влияние папы с влиянием какого-нибудь частного лица на культурную жизнь. С большим основанием можно провести сравнение между Кроче и Джентиле, и здесь сразу становится очевидным, что влияние Кроче, хотя это выглядит и не так, гораздо сильнее влияния Джентиле. Во всяком случае авторитет Джентиле никак не распространяется на его собственную политическую деятельность (вспомним нападки Паоло Орано в парламенте на философию Джентиле и нападки Дж. А. Фанелли лично на Джентиле и на его последователей в еженедельнике «Рома»). Мне кажется, что философия Джентиле — актуализм — может считаться более национальной только в том смысле, что она тесно связана с примитивной стадией развития государства, с экономико-корпоративной стадией, когда «все кошки серы». По этой же причине многие смогли поверить, что эта философия имеет важное значение и пользуется большим влиянием, подобно тому как многие думают, что в парламенте промышленник более последовательно отстаивает интересы промышленности, чем адвокат (или чем преподаватель, или даже чем лидер рабочих профсоюзов), не отдавая себе

отчет в том, что, если бы большинство в парламенте составляли промышленники, он сразу утратил бы функцию политического посредничества и весь свой престиж (по поводу корпоративизма и экономизма Джентиле обратиться к его речи, произнесенной в Риме и опубликованной в книге «Культура и фашизм»). Влияние Кроче проявляется не так эффектно, как влияние Джентиле, но оно пустило более глубокие и прочные корни: Кроче действительно стал чем-то вроде светского папы, но его мораль слишком уж интеллигентская, слишком тесно связана с Возрождением и не может укорениться в народе, в то время как папа и его доктрина влияют на огромные массы народа, прививая им нормы поведения по отношению даже к самым элементарным вещам. Правда, Кроче утверждает, что этот теперешний образ жизни не является более только христианским или религиозным, ибо «после Христа мы все стали христианами», то есть что христианство было усвоено современной цивилизацией не как мифология, а как нечто связанное с реальной жизненной потребностью. (Этот афоризм Кроче, безусловно, содержит в себе истину: сенатор Мариано Д'Амелио, первый председатель Кассационного суда, выступая против существующего мнения, будто западные своды законов не могут применяться в нехристианских странах, таких, как Япония, Турция и т. п., только потому, что в их основу положены многочисленные элементы христианской религии, напомнил в этой связи «простую истину» Кроче. И действительно, сейчас западные своды законов применяются в «языческих» странах как достижение европейской цивилизации, а не христианства как такового, и правоверные мусульмане не считают, что стали христианами и отреклись от ислама.)

Место, занимаемое Кроче в интеллектуальной иерархии господствующего класса, изменилось после Конкордата, то есть после того, как произошло слияние двух слоев этого класса, объединившихся на единой нравственной основе. Теперь воспитательная работа должна вестись в двух направлениях: воспитание новых руководящих кадров, которые необходимо «трансформировать» и ассимилировать, и воспитание католиков, которым должно быть отведено подчиненное положение (подчинять, при известных условиях, тоже значит воспитывать). После Конкордата большое число католиков включилось в государственную жизнь (они включились в нее именно как католики и потому, что они таковыми являлись, пользуясь к тому же привилегиями в сфере культуры), что сильно осложнило «трансформистскую» работу

новых демократических сил. Джентиле не понял, в чем суть проблемы, а Кроче, наоборот, понял, и это свидетельствует о различной чувствительности обоих философов по отношению к задачам, стоящим перед нацией: Джентиле, если бы даже понял, в чем суть проблемы, поставил себя в такие условия, при которых он не мог заниматься ничем, кроме народных университетов при институтах культуры (гневные статьи его последователей против католицизма в «Нуови студи» не получили сколько-нибудь значительного отклика), в результате чего он оказался в довольно убогом положении человека идейно зависимого. На самом деле речь идет не об «аналитическом» воспитании, то есть «образовании» путем накопления знаний, а о воспитании «синтетическом», имеющем целью распространение мировоззрения, ставшего жизненной нормой, то есть «религии» в крочеанском смысле. Кроче понял, судя по его речи в Сенате, что Конкордат поставил эту проблему, усложнив и расширив ее. Кроме того, как раз Конкордат, допустив к государственной жизни большое число католиков, именно в качестве католиков, притом пользующихся привилегиями, выдвинул проблему воспитания господствующего класса, не в рамках «этического государства», а в рамках построения «гражданского общества», занимающегося воспитанием, то есть проблему воспитания, основанного на «частной» инициативе и вступающего в конкуренцию с католическим воспитанием, которое занимает столь важное место в гражданском обществе, находясь здесь на особом положении.

Чтобы понять, какое значение придавали деятельности Кроче наиболее ответственные, прозорливые (и консервативные) представители правящего класса, необходимо кроме уже процитированного «предсказания» Миссироли (слово «предсказание» в данном случае содержит в себе скрытый критический смысл) вспомнить серию статей Камилло Пеллици, опубликованную Мино Маккари в «Сельваджо» (ныне он издается в Риме в виде ежемесячника и было бы интересно проанализировать его как в целом, так и за различные периоды). Приведу цитату из опубликованного в «Италия леттерариа» от 29 мая 1932 года и составленного Коррадо Паволини «Обзора печати», в котором комментируется отрывок одной из вышеупомянутых статей Пеллици: «Верить в немногое», но верить! Об этом замечательном правиле мы узнали из последнего номера «Сельваджо» (1 мая). Мне очень неприятно писать подобные вещи о Камилло Пеллици, одном из первых фашистов, честнейшем и умнейшем человеке, но туманный стиль его последнего



открытого письма к Маккари «Фашизм как свобода» заставляет меня усомниться в том, действительно ли он понимает, о чем говорит; если и понимает, идеи его слишком абстрактны, чтобы применяться на практике: «Фашизм возник как результат наивысшего напряжения сил цивилизованного народа (более того, народа внутренне гораздо более цивилизованного, чем другие), чтобы создать некую форму цивилизованного коммунизма. Иначе говоря, для того, чтобы решить проблему коммунизма в связи с самой главной проблемой цивилизации; но так как не существует цивилизаций, внутри которых не проявлялись бы стихийно те древние индивидуальные, постоянно обновляющиеся ценности, о которых речь шла выше, мы можем сделать вывод, что фашизм в своем глубинном и универсальном значении есть свободный коммунизм, а если точнее, то коммунистическими или коллективистскими в фашизме являются средства, эмпирический аппарат, орудие действия, необходимое для решения проблемы, поставленной определенным историческим моментом, в то время как его настоящей целью, конечной задачей является цивилизация или свобода в том смысле, который уже не раз пояснялся». Какой неудобоваримый философский язык. «Верить в немногое...» Например, просто-напросто верить, что фашизм — не коммунизм и не может быть таковым ни в каком смысле, ни в прямом, ни в переносном, может оказаться «полезнее», чем в поте лица искать самые хитроумные определения, которые в конечном итоге могут оказаться двусмысленными и вредными (кроме того, существует доклад Спирито на корпоративной конференции в Ферраре)».

Совершенно очевидно, что эта серия статей Пеллици, опубликованная в «Сельваджо», была написана под влиянием последней книги Кроче и является попыткой использовать взгляды Кроче, делая их частью новой установки, находящейся, как считает Пеллици, на более высоком уровне и способной разрешить все антиномии. На самом деле Пеллици оперирует понятиями Контрреформации и его интеллектуальные ухищрения могли бы лечь в основу нового «Города Солнца», а на практике способствовать созданию организации, подобной той, которую иезуиты создали в Парагвае. Но это не суть важно, так как речь идет не о практических возможностях, близких или отдаленных, ибо такими возможностями ни Пеллици, ни Спирито не располагают. Речь идет о том, что подобное абстрактное направление в развитии мысли

способствует возникновению опасного идеологического брожения, препятствует созданию этико-политического единства в господствующем классе, приводит к тому, что на неопределенное время откладывается решение вопроса о «власти», то есть о восстановлении путем согласия политического руководства консервативных кругов. Высказывания Пеллици свидетельствуют о том, что выступление Спирито в Ферраре не было чем-то вроде культурного «monst-rum», об этом же свидетельствуют некоторые публикации в «Критика фашиста», носящие несколько растерянный и двусмысленный характер.

[Культурное значение Кроче.] Об этом нужно написать в том же ключе, что и в первом разделе. Следует определить, каково культурное значение Кроче не только для Италии, но и для Европы, то есть каково значение быстрого и широкого распространения его последних книг по истории Италии и Европы. Нет никаких сомнений, что Кроче поставил себе целью воспитание господствующих классов. Но как в действительности воспринимаются его сочинения, написанные с этой целью, созданию каких идеологических «сплавов» они способствуют? Какие позитивные чувства рождают? Стало общепринятым считать, что Италия прошла через все политические испытания, возникавшие в процессе современного исторического развития, и что поэтому различные идеологии и соответствующие им институты надоели итальянскому народу хуже горькой редьки, его от них тошнит. Однако на самом деле «редька» здесь ни при чем: эту «редьку», образно выражаясь, «отведала» только интеллигенция, и надоела она только ей. Народу же она не «надоела» и вовсе не приелась (не говоря уже о том, что народ, когда голоден, может питаться и одной редькой). Как бы там Кроче ни отгораживался своими сарказмами от равенства и братства и как бы ни воспевал свободу, пусть даже в отвлеченном смысле, последняя все равно будет пониматься как равенство и братство, а книги Кроче предстанут как выражение и фактическое оправдание учредительских настроений, просачивающихся сквозь все поры той Италии «qu'on ne voit pas» и которая только десять лет как практически начала заниматься политикой.

Было бы небесполезно отыскать в книгах Кроче те места, в которых говорится о роли государства. (Одно из таких мест можно найти во второй части «Критических бесед», на с. 176, в рецензии на книгу Эрнесто Мази «Что помнит вилла Сан-Мартино об Асти и о семье Альфьери»: «В современной жизни есть своя высокая мораль и свой

неброский героизм, хотя и возникают они по разным причинам. И эти разные причины выдвигает история, не признающая более старой примитивной веры в короля, в церковного бога, в традиционные идеи и не позволяющая надолго уходить, как это было раньше, в узкий мирок семейной жизни и жизни своего класса». Если не ошибаюсь, Д'Андреа в рецензии на «Историю Европы», опубликованной в «Критика фашиста», упрекает Кроче по поводу одного из таких высказываний, называя его губительным.) (Книга Маззи вышла в 1903 году, а значит, вполне возможно, что рецензия Кроче появилась в «Критике» немногим позже — в том же 1903 или в 1904 году.) Можно ли предположить, что мысль Кроче обладает не только полемической, но отчасти и созидательной функцией? И что между той и другой существует разрыв? Мне кажется, что из написанного им этого не следует. Я думаю, однако, что подобная неопределенность является одной из причин того, что даже многие единомышленники Кроче отличаются равнодушием или, в крайнем случае, только проявляют беспокойство. Кроче, видимо, считает, что созидательной деятельностью должны заниматься практики, политики, и такого рода взгляд формально соответствует созданной им системе различий. Но только «формально», и это оказывается выгодным Джентиле, когда он совершает свои более или менее философские нападки, агрессивность которых, как мне кажется, объясняется тем, что Джентиле не может и не хочет обсуждать проблему целиком (ср. отношение Ватикана к книге «История и идея»), не может и не хочет начать откровенный разговор с Кроче, объяснить ему, куда может завести занятая им позиция идеологической и принципиальной полемики. Необходимо, однако, удостовериться, что Кроче занимает именно эту позицию для того, чтобы добиться проведения реформ сверху, которые бы ослабили антитезисы и примирили их в новой законности, созданной «трансформистски». Но Кроче не мог сознательно встать на позицию неомальтузианства и решить не «вмешиваться» в события, что означало бы заботиться только о собственном «лице», то есть стать современным «гвиччардинистом», как это сделали многие интеллигенты, для которых, судя по всему, достаточно «слов»: «*Dixi, et salvavi animam meam!*» Но словами душу не спасешь. Нужны дела и прежде всего дела!

Приложение. Философское знание как практический, волевой акт. Эту проблему можно рассматривать, в частности, у Кроче, но в общем плане — у философов-идеалистов, поскольку они особо делают упор на внутренней жизни человека-индивида, на его духовных явлениях и

духовной деятельности. У Кроче – в силу большой важности, которую имеет в его системе теория искусства, эстетика. В духовной деятельности и, для ясности примера, в теории искусства (но также и в экономической науке, поэтому отправной точкой в постановке вопроса может служить работа «Две светские науки: эстетика и экономика», опубликованная Кроче в «Критике» от 20 ноября 1931 года) теории философов открывают ранее неизвестные истины или, напротив, «изобретают», «создают» умственные схемы, логические связи, изменяющие ранее существовавшую духовную действительность, исторически конкретизированную в культуре, присущей группе интеллигенции, классу, обществу. Это – один из многих способов постановки вопроса о так называемой «реальности внешнего мира» и реальности вообще. Существует ли некая «реальность», внешняя по отношению к отдельному мыслителю (для поучительности можно использовать точку зрения солипсизма, могут пригодиться практически философские робинзоны, примененные с осторожностью и деликатно, подобно робинзонадам экономическим), непознанная в историческом смысле (то есть еще не познанная, но отнюдь не «непознаваемая», ноуменовская), которую «открывают» (в этимологическом смысле), или же в духовном мире ничего не «открывают» (то есть ничего не выявляют), а «изобретают» и «навязывают» миру культуры?

К критическому исследованию двух «Историй» Кроче: Италии и Европы. Историческое соотношение между современным французским государством, возникшим из Революции, и другими современными государствами континентальной Европы. Сопоставление чрезвычайно важно, если строится не на абстрактных социологических схемах. Его можно вывести из рассмотрения следующих моментов: 1) революционный взрыв во Франции, вызвавший радикальную и насильственную смену социальных и политических отношений; 2) противодействие со стороны Европы Французской революции и ее распространению по классовым «каналам»; 3) война Франции, при Республике, а потом при Наполеоне, против Европы сначала, чтобы не быть задушенной, а позднее в стремлении установить постоянную французскую гегемонию в расчете на создание всеобщей империи; 4) борьба народов против французской гегемонии и возникновение современных европейских государств, но не в результате революционных взрывов наподобие изначального французского, а вследствие последующих мелких реформистских волн. «Последующие волны» состоят из комбинаций социальных выступлений, мер сверху на манер просвещенной монархии и национальных войн, с

преобладанием последних двух факторов. С этой точки зрения период «Реставрации» наиболее богат последствиями: реставрация становится политической формой, в которой рамки социальных выступлений достаточно эластичны для того, чтобы позволить буржуазии прийти к власти, не доводя дело до глубоких расколов и французского аппарата террора. Старые феодальные классы снизились с господствующих до «правлящих», но не устранены, и попыток ликвидировать их как органическое целое не предпринимается: из классов они превращаются в «касты уже не с преимущественными экономическими функциями, а с определенными культурными и психологическими чертами.

Может ли эта «модель» возникновения современных государств повториться в других условиях? Совершенно ли это исключено или можно сказать, что, по крайней мере частично, сходные результаты возможны в форме возникновения программируемой экономики? Исключается ли это для всех государств или только для крупных? Вопрос чрезвычайно важен, так как модель «Франция – Европа» создала образ мышления, не теряющий значимости от того, является ли он «стыдливым» или выступает как «орудие правления».

Важно и связано с предыдущим вопросом об обязанностях, которые, как полагала интеллигенция, возлагались на нее в этом вызванном Реставрацией длительном процессе социально-политического брожения. Философия данного периода – это немецкая классическая философия, питающая национальные либеральные движения 1848-1870 годов. Здесь уместна отсылка к гегелевской (и философии практики) параллели между практикой французов и умозрением немцев. В действительности эту параллель можно расширить: то, что является «практикой» для основного класса, становится «рациональностью» и умозрением для его интеллигенции (на этой основе исторических отношений следует объяснять весь современный философский идеализм).

Более широкий вопрос: можно ли рассматривать историю только как «национальную историю» в любой момент исторического развития – не было ли писание истории (и осмысление) всегда «условным»? Гегелевское понятие «мирового духа», обретающего плоть в той или иной стране, – это «метафорический», или образный, способ привлечь внимание к данной методологической проблеме, доскональному

объяснению которой препятствуют различные по своим истокам ограничения: «себялюбие» наций, то есть ограничения политико-практического национального характера (не всегда пагубные); интеллектуальные ограничения (непонимание исторической проблемы в ее полноте) и практико-интеллектуальные (отсутствие сведений как в силу нехватки документов, так и в силу трудностей с их получением и толкованием). (Как, к примеру, составить полную историю христианства, если стремиться включить в нее народное христианство, а не только христианство интеллигенции? В этом случае только последующий ход истории служит свидетельством ее предшествующего течения, но и это свидетельство лишь частичное.)

Понимание государства, основанное на производственной функции общественных классов, не может быть механически применено при рассмотрении периода итальянской и европейской истории от Французской революции до конца XIX века. Хотя очевидно, что основные классы, связанные с производством (капиталистическая буржуазия и современный пролетариат), воспринимают государство не иначе как конкретную форму определенного экономического мира, определенной производственной системы, нельзя сказать, что увидеть здесь соотношение между целью и средством не представляет труда и что это соотношение выступает как простая, понятная с первого взгляда схема. Верно, что завоевание власти и утверждение нового производственного строя неразделимы, что пропаганда первого есть также пропаганда второго и что на деле только в этом совпадении заключено единство господствующего класса, являющееся одновременно экономическим и политическим; однако возникает сложная проблема отношений между внутренними силами страны, соотношения международных сил, геополитического положения данной страны. Действительно, толчок к революционному обновлению может исходить из насущных потребностей данной страны в данных обстоятельствах: таков революционный взрыв во Франции, победоносный также и в международном плане; однако толчок к обновлению может быть дан и сочетанием прогрессивных сил, слабых и недостаточных самих по себе (но обладающих высочайшим потенциалом как представители будущего своей страны), с международной обстановкой, благоприятствующей их подъему и победе. Книга Раффаэле Часки «Истоки национальной программы», доказывая, что в Италии существовали те же насущные



потребности, что и во Франции старого режима, а также общественная сила, выразившая и представлявшая эти проблемы, в том же смысле, что и во Франции, одновременно доказывает, что эти силы были невелики и что проблемы оставались на уровне «малой политики». В любом случае видно, что когда движущая сила прогресса не связана тесно с широким экономическим развитием данной страны, искусственно ограничиваемым и подавляемым, но является отражением международного развития, достигающего периферии идеологическими течениями, вызванными, производственным развитием наиболее передовых стран, то в этом случае носителем новых идей является не экономическая группа, а слой интеллигенции и понимание пропагандируемого государства видоизменяется: оно понимается как вещь в себе, как рациональный абсолют. Вопрос можно поставить так: поскольку государство – это конкретная форма производственного мира, а интеллигенция – элемент общества, поставляющий руководящие кадры, интеллигенту, не связанному тесно с одной из влиятельных экономических групп, свойственно представлять государство как абсолют; таким образом, как абсолютная и главенствующая понимается сама роль интеллигенции, абстрактно рационализируется ее существование и историческое достоинство. Этот мотив является основополагающим для исторического понимания современного философского идеализма и связан с образованием современных государств континентальной Европы как «реакцией национального преодоления» Французской революции, тяготевшей при Наполеоне к установлению постоянной гегемонии (главный мотив для понимания концепции «пассивной революции», «реставрации-революции» и важности гегелевского сопоставления между принципами якобинцев и немецкой классической философией).

По этому поводу можно заметить, что некоторые традиционные критерии исторической и культурной оценки периода Рисорджименто должны быть изменены, а иногда и перевернуты: 1) итальянские течения, носящие «клеймо» французского рационализма и абстрактного просветительства, напротив, может быть, наиболее полно соответствуют итальянской действительности, поскольку на деле понимают государство как конкретную форму итальянского экономического развития в становлении: одинаковому содержанию соответствует одинаковая политическая форма; 2) напротив, как раз «якобинскими» (в худшем смысле, присущем этому термину в некоторых историографических

направлениях) являются течения, выглядящие более местными, поскольку они вроде бы развивают итальянскую традицию. Однако на деле такое течение «итальянское» лишь потому, что «культура» в течение многих веков была единственным «национальным» итальянским проявлением. Тут есть словесный обман. Где находилась основа этой итальянской культуры? Не в Италии: эта «итальянская» культура есть продолжение средневекового космополитизма, связанного с наследием империи и церковью, воспринимавшихся как всемирные понятия с «географическим» центром в Италии. Итальянская интеллигенция функционально являлась космополитическим культурным концентратом, она усваивала и теоретически разрабатывала отблески более основательной, не итальянской жизни. Эта ее функция просматривается и у Макиавелли, хотя Макиавелли пытается сориентировать ее на национальные цели (правда, без успеха и заметных последствий): в самом деле, «Государь» — это разработка испанских, французских, английских событий, сопровождавших трудный процесс национального объединения, не имевший в Италии достаточных сил и даже мало кого интересовавший. Поскольку представители традиционного течения действительно хотят применить к Италии умозрительные интеллектуальные схемы — разработанные хотя и в Италии, но на основе анахроничного опыта, а не ближайших национальных потребностей, — они являются якобинцами в худшем смысле.

Вопрос сложен, насыщен противоречиями и поэтому должен быть рассмотрен более глубоко. Во всяком случае южная интеллигенция в период Рисорджименто явно тяготеет к разработке «чистого» государства, государства в себе. И каждый раз, когда интеллигенция руководит политической жизнью, концепция государства в себе тянет за собой весь обязательный для нее реакционный шлейф.

## **РАЗРОЗНЕННЫЕ ЗАМЕТКИ**

[Позиция Кроне в период фашизма.] Для понимания позиции Кроче во вторую половину послевоенного периода полезно привести ответ Марио Миссироли на анкету журнала «Саджаторе», опубликованную в 1932 году (было бы интересно знать все ответы на анкету). Миссироли написал (см. «Критика фашиста», 15 мая 1932 года): «Пока не вижу ничего четко очерченного, лишь духовные состояния, преимущественно нравственные тенденции. Трудно предвидеть, каковы

будут ориентиры культуры; но без колебания выдвигаю гипотезу, что дело движется к абсолютному позитивизму, который возродит честь науки и рационализма в античном смысле слова. Экспериментальные исследования могут стать гордостью нынешнего нового поколения, не принимающего и не желающего принять пустословие новейших философий. Не считаю излишне смелым предвидеть рост антиклерикализма, который лично отнюдь не приветствую».

Что может означать «абсолютный позитивизм»? «Предвидение» Миссироли совпадает с неоднократным в данных заметках утверждением, что вся теоретическая деятельность Кроче самого последнего времени объясняется предвидением мощного взлета с тенденцией к гегемонии философии практики, способной примирить народную культуру и экспериментальную науку с видением мира, не являющимся ни грубым позитивизмом, ни дистиллированным актуализмом, ни книжным неотомизмом.

Политическая наука. Что означает обвинение в «материализме», которое Кроче нередко выдвигает против определенных политических тенденций? Идет ли речь о суждении теоретического, научного порядка или о проявлении текущей политической полемики? Материализм в такой полемике, кажется, означает «материальная сила», «принуждение», «экономический факт» и т. д. Но разве «материалистичны» «материальная сила», «принуждение», «экономический факт»? Что означал бы в этом случае «материализм»? Ср. «Этика и политика», с. 341: «Бывают времена, когда и т. д.».

О Луиджи Эйнауди. Судя по всему, Эйнауди непосредственно не изучал работы по критической политэкономии и философии практики; напротив, можно сказать, что он говорит, особенно о философии практики, легковесно, как об услышанном от кого-то, нередко из третьих или четвертых рук. Основные знания почерпнуты им из Кроче («ИММП»), однако поверхностно и беспорядочно (см. предыдущий раздел). Наибольшего внимания заслуживает тот факт, что авторитетным автором «Риформа сочиале» (а одно время, кажется, и членом редколлегии) всегда был Акилле Лориа, популяризатор гнилой ветви философии практики. Более того, можно сказать, что в Италии под флагом философии практики осуществляется не что иное, как контрабанда лорианской научной халтуры. Как раз в «Риформа сочиале» Лориа недавно опубликовал под заголовком «Новые подтверждения

исторического экономизма» пеструю смесь, представляющую из себя хаотический набор карточек из картотеки. В «Риформа сочиале» за ноябрь – декабрь 1930 года Эйнауди опубликовал заметку «Миф (!) о техническом орудии» по поводу автобиографии Ринальдо Риголы, подкрепляющую высказанное выше мнение. Именно Кроче в своем очерке о Лориа (в «ИММП») показал, что «миф (!) о техническом орудии» был особым изобретением Лориа, о чем не говорит Эйнауди, убежденный, что речь идет об учении философии практики. Кроме того, незнание вопроса приводит Эйнауди к целому ряду ошибок: 1) он путает развитие технических орудий с развитием экономических сил; для него говорить о развитии производительных сил означает всего лишь говорить о развитии технических орудий; 2) он полагает, что для критической политэкономии производительные силы сводятся лишь к материальным вещам и не включают также общественные, то есть человеческие, силы и отношения, воплощенные в материальных вещах и находящие юридическое выражение в праве собственности; 3) он и в этой работе обнаруживает тот экономический «кретинизм», который обычно отличает Эйнауди и многих его друзей, сторонников свободы торговли, проявляющих чудеса пропаганды. Было бы интересно обратиться к собранию пропагандистских журналистских работ Эйнауди; из них получается, что капиталисты никогда не понимали своих подлинных интересов и всегда вели себя антиэкономически.

Учитывая несомненное интеллектуальное влияние Эйнауди на широкий слой интеллигенции, стоит разыскать все заметки, в которых он касается философии практики. Кроме того, стоит вспомнить некролог о Пьеро Гобетти, опубликованный Эйнауди в «Баретти», из которого делается понятно, почему Эйнауди так остро реагирует на любое письменное выступление либералов, в котором признаются важность философии практики и ее влияние на развитие современной культуры. В этой связи уместно привести и отрывок о Гобетти из «Пьемонта» Джузеппе Прато.

[Очерк Л. Каюми.] Следует обратиться в связи с «Историей Европы» к очерку Арриго Каюми «С XIX века по сегодняшний день» («Культура», апрель – июнь 1932 года, с. 323-350). Каюми занимается Кроче особенно в одном параграфе из семи, составляющих очерк, но ссылки на Кроче (полезные) содержатся здесь и там и в остальных шести параграфах, которые отсылают к иным недавним публикациям историко-

политического характера. Трудно вкратце резюмировать точку зрения Каюми в его критике и наблюдениях: он один из основных авторов журнала «Культура», которые представляют четко определенную группу интеллигентов в итальянской культурной жизни, достойных изучения на современном этапе национальной жизни. Они восходят к Де Лоллису, их учителю, и, следовательно, к определенным тенденциям французской культуры, более серьезной и критически содержательной, однако это мало что значит, потому что Де Лоллис не выработал критического метода, получившего развитие и обобщение. В действительности речь идет о форме «эрудиции», но не в более общем и традиционном смысле этого понятия. Эрудиции «гуманистической», которая развивает «хороший вкус» и утонченное «гурманство»; у сотрудников «Культуры» часто встречаются прилагательные «лакомый», «вкусный». Каюми среди редакторов «Культуры» наименее «университетский», не в том смысле, что он не придерживается университетской «формы» своих работ и исследований, а в том смысле, что его деятельность часто была связана с «практическими» и политическими делами, от активной журналистики до самых практичных действий (как руководство «Амброзиано», предоставленное ему финансистом Гуалино, конечно, не только из-за «меценатства»). О Каюми написано несколько памятных записок в других тетрадях. По поводу Риккардо Гуалино Каюми написал очень живую и колючую статью в «Культуре» за январь – март 1932 года («Признания сына века», с. 193-195, по поводу книги Гуалино «Фрагменты жизни»), подчеркивая именно тот факт, что Гуалино пользовался своим «меценатством» и делами культуры, чтобы лучше надуть итальянских вкладчиков. Но еще и кавалер Энрико Каюми (так Каюми подписывался, руководя «Амброзиано») собрал крохи гуалинского меценатства!

Кроче и Ж. Бенда. Можно предпринять сравнение идей и позиции, занятой Кроче, с потоком написанного Ж. Бенда по вопросу об интеллигенции (кроме книги Ж. Бенда «Предательство интеллектуалов», следует также рассмотреть статьи в «Нувель литтерер» и, вероятно, в других журналах). В действительности, вопреки впечатлению, согласие между Кроче и Бенда является лишь внешним или затрагивает лишь отдельные частные аспекты вопроса. У Кроче есть целостная теория, учение о государстве, о религии и о роли интеллигенции в государственной жизни, чего нет у Бенда, выглядящего преимущественно «журналистом». Нужно также сказать, что позиция интеллигенции во Франции и в Италии сильно отличается и по существу, и

непосредственно; политико-идеологические заботы Кроче и Бенда неодинаковы также и поэтому. И тот и другой «либералы», но с очень разными национальными и культурными традициями.

Кроче и модернизм. Следует сравнить слова Кроче о модернизме в интервью о масонстве («Культура и нравственная жизнь», 2 изд.) с тем, что пишет А. Омодео в «Критике» от 20 июля 1932 года, рецензируя трехтомник Альфреда Луази («Мемуары на службе религиозной истории...»), например на с. 291: «Легкомысленных некатолических союзников Пия X в антиклерикальной республике (а в Италии – Кроче) Луази обвиняет в непонимании сути абсолютистского католицизма и опасности этой международной империи, подвластной папе; возлагает на них ответственность за вред (отмеченный в свое время Кине) от попустительства превращению столь большой части человечества в глупое стадо без мыслей и нравственной жизни, живущее лишь пассивным послушанием. В этих замечаниях, несомненно, есть большая доля истины».

[Кроче и Форджес-Даванцати.] Из «Италии литерариа» от 20 марта 1932 года привожу несколько отрывков из статьи Роберто Форджеса-Даванцати об «Истории Европы» Кроче, опубликованной в «Трибуне» от 10 марта («История как действие и история как досада»): «Кроче, без сомнения, типичный человек, типичный именно той культурной, умничающей, энциклопедичной уродливостью, которая сопутствовала политическому либерализму и обанкротилась, потому что это противопоставление Поэзии, Вере, убежденному Действию, то есть активной жизни. Кроче статичен, обращен в прошлое, аналитичен, даже когда кажется, что он ищет синтеза. Его детская ненависть к воинственной спортивной молодежи есть также физическая ненависть ума, который не знает, как вступить в контакт с бесконечностью, с вечностью, которую открывает нам мир, когда мы живем в этом мире и когда имеем счастье жить в той части мира, которая называется Италией, где божественное проявляется более очевидно. Следовательно, нет ничего неожиданного в том, что этот ум, перейдя от эрудиции к философии, испытывал недостаток духа творчества и в его диалектическом разуме не блеснул никакой луч свежей, наивной или глубокой интуиции; перейдя от философии к литературной критике, признал, что не имеет достаточно собственной поэзии, необходимой для понимания Поэзии; и, наконец, войдя в политическую историю, показал и показывает, что не понимает



истории своего времени и ставит себя вне и против Веры (...) главным образом против Веры, которую проповедует и охраняет та Церковь, которая имеет в Риме свой тысячелетний центр. Нет ничего неожиданного в том, что этот ум сегодня осужден на изоляцию от Искусства, от живой Родины, от католической Веры, от духа и от управления людьми своего времени и не способен убежденно и вдохновенно донести до цели тяжелое бремя своих знаний, откуда можно черпать, не веруя и не имея последователей».

Форджес-Даванцати, действительно, образец, образец интеллектуального фарса. Можно было бы так определить его характер: он «сверхчеловек», описанный романистом или драматургом-дураком, и в то же время он сам этот романист или драматург. Жизнь как произведение искусства, но произведение искусства дурака. Известно, что многие молодые люди хотят представлять гениев, но чтобы представлять гения, необходимо быть гением, и, действительно, большая часть этих представленных гениев — напыщенные глупцы: Форджес-Даванцати представляет самого себя и т. д.

[Кроче и Штаммлер.] Насколько велика перемена, происшедшая в критической позиции Кроче по отношению к философии практики, можно проследить, сравнив следующий отрывок из статьи «Книга профессора Штаммлера»: «Однако, по его (Штаммлера) мнению, у Маркса речь не идет о „мелких соображениях“ типа: так называемая экономическая жизнь оказывает воздействие на идеи, науки, искусства и т. п., все это — малопродуктивное старье. Подобно тому как философский материализм состоит не в утверждении, что вещественное оказывает воздействие на духовное, а в том, что последнее объявляется чистой, нереальной видимостью первого; так и исторический материализм должен состоять в утверждении, что подлинной реальностью является экономика, а право — обманчивая видимость», — с заключительными главами «Истории итальянской историографии XIX века»: в них Кроче переходит именно на эту позицию Штаммлера, не пытаясь подкрепить ее даже намеком на доказательство. То, что в 1898 году было произвольной натяжкой со стороны Штаммлера, в 1915 году становится очевидной истиной, которую даже не стоит развернуто доказывать.

Кроне и Гегель. Из статьи Гуидо Калоджеро «Неогегельянство в современной итальянской мысли», «Нуова антологджа», 16 августа 1930 года (речь идет о докладе, прочитанном Калоджеро по-немецки на I

Международном гегелевском конгрессе в Гааге, 21-24 апреля 1930 года): «Для Кроче [...] ценность гегелевского учения обусловлена прежде всего его „логикой философии“, то есть его теорией диалектики, как единственной формой мысли, посредством которой последняя может преодолеть, объединяя их, все те дуализмы, которые на уровне классической интеллектуалистской логики она может лишь констатировать, утрачивая при этом смысл единства реальности. Бессмертным завоеванием Гегеля является утверждение единства противоположностей, понимаемого не в смысле статичного и мистического *coincidentia oppositorum*, а в смысле динамичной *concordat discors*, абсолютно необходимой для действительности, чтобы она могла мыслиться как жизнь, развитие, ценность, в которых все позитивное вынуждено обретать плоть, утверждая и вместе с тем вечно преодолевая свою негативность. В то же время диалектическое примирение основных дуализмов действительности (добро и зло, истинное и ложное, конечное и бесконечное и т.д.) ведет к категорическому устранению всех других форм дуализма, основанных на фундаментальном противопоставлении мира действительности миру видимости, сферы трансцендентного, или ноумена, сфере имманентного, или феномена: все эти противопоставления исчезают в силу неизбежного растворения их трансцендентного элемента, или ноумена, который является не чем иным, как требованием, невыполнимым тем путем, а теперь удовлетворенным другим, — взойти от мира антиномий и противоречий к действительности покоя и умиротворенности. Таким образом, Гегель предстает как подлинный создатель имманентности: в учении о тождестве разумного и действительного освящено понятие единого значения мира в его конкретном развитии, равно как критика абстрактного *sollen* является типичной антитезой любому отрицанию такого единства и любому гипостазированию идеального в сфере, трансцендентной по отношению к сфере его действительного воплощения. С этой точки зрения впервые значение действительности всецело отождествляется со значением ее истории: таким образом, в гегелевской имманентности заключена также и главная основа всего современного историцизма.

Диалектика, имманентность, историцизм: так можно обобщить основные заслуги гегельянства с точки зрения крочеанской мысли, которая в этом смысле действительно может считаться его последствием и продолжением».

## V. ЗАМЕТКИ ПО ЭКОНОМИКЕ

К размышлениям об изучении экономики. На что делается особый акцент в научных исследованиях классической политэкономии и на что — в критической политэкономии, и по каким причинам, то есть в силу каких практических целей или в силу каких подлежащих решению определенных теоретических и практических проблем? Для критической политэкономии, как представляется, достаточно установить понятие «общественно необходимый труд», чтобы подойти к понятию стоимости, ибо исходным является понятие труда всех трудящихся, позволяющее определить их функцию в экономическом производстве, определить абстрактное и научное понятие стоимости и прибавочной стоимости и функцию всех капиталистов в совокупности. Для классической же политэкономии значение имеет не абстрактное и научное понятие стоимости (к которому пытаются подойти другим путем, но только в формальных целях — ради построения логически-словесной гармоничной системы, или же думают, что подходят к нему путем психологических исследований, на основе концепции предельной полезности), а непосредственно конкретное понятие индивидуальной прибыли или прибыли предприятия; в силу этого серьезное значение приобретает изучение динамики «общественно необходимого труда», который в теоретическом плане может рассматриваться под разными углами зрения — теории сравнительных издержек производства, статического и динамического экономического равновесия. Для критической политэкономии весь интерес проблемы начинается уже после того, как «общественно необходимый труд» был определен в математической формуле; для классической же политэкономии весь интерес заключается в динамичной фазе формирования местного, национального и международного «общественно необходимого труда», а также в тех проблемах, которые различие в «отдельных видах труда» порождает в различных фазах этого труда. Иными словами, классическую политэкономия интересуют сравнительные издержки, то есть сравнение «частного» труда, воплощенного в различных товарах.

Но разве эти исследования не интересуют также и критическую политэкономия? «Научно» ли, что в таком труде, как «Краткий курс...», не поднимается подобная совокупность проблем? Критическая политэкономия прошла различные исторические фазы и вполне естественно, что в каждой из них акцент делался на преобладавшую в данный исторический момент теоретическую и практическую

проблематику. Когда в экономике главенствует собственность, акцент делается на всей «совокупности» общественно необходимого труда как научного и математического синтеза, поскольку практически речь идет о том, чтобы труд был осознан как совокупность, чтобы был осознан тот факт, что он является именно «совокупностью» и что как «совокупность» он определяет основные процессы экономического развития (в то время как сама собственность мало интересуется общественно необходимым трудом, в том числе и с точки зрения ее научных конструкций; для собственности важен частный труд, в условиях, определяемых данным техническим аппаратом, данным непосредственным рынком товаров и данной непосредственной идеологической и политической средой, в силу чего при учреждении предприятий она будет стремиться к поиску условий, наиболее соответствующих целям максимальной «частной» прибыли, и не будет рассуждать «средними» общественно необходимыми категориями). Но когда сам труд становится главенствующей силой в экономике, он также должен, в силу существенного изменения своих позиций, позаботиться о частных полезностях и о сравнительном анализе разновидностей полезности, чтобы на его основе принимать меры для поступательного движения. Да и чем иным является «соревнование», если не методом анализа этой совокупности проблем и не свидетельством понимания того, что поступательное движение происходит на основе особых «импульсов», «толчков», то есть методом «сравнения» издержек для их постоянного сокращения, путем определения и даже создания объективных и субъективных условий, в которых это сокращение становится возможным?

К размышлениям об экономике. В постановочном плане проблема звучит так: может ли существовать экономическая наука и в каком смысле? Может быть, экономическая наука является наукой *sui generis*, более того — единственной в своем роде? Можно рассмотреть, в скольких смыслах употребляется слово «наука» различными философскими течениями и можно ли применить один из этих смыслов к экономическим исследованиям. Мне представляется, что экономическая наука является . наукой сама по себе, иными словами, это — уникальная наука, ибо нельзя отрицать, что это — наука, и не только в «методологическом» смысле, то есть не только в том смысле, что присущие ей методы строги и научны. Мне представляется также, что экономику нельзя приближать к математике, хотя среди различных наук математика, вероятно, ближе других к экономической науке. Во всяком

случае, экономическую науку нельзя отнести ни к числу естественных наук (какой бы ни была концепция природы и внешнего мира, субъективистской или объективистской), ни к числу «исторических» наук в расхожем смысле слова и т. д. Один из предрассудков, с которыми, очевидно, еще надо бороться, заключается в том, что, для того чтобы стать «наукой», исследования должны перекликаться с другими исследованиями определенного типа, а этот «определенный тип» должен быть «наукой». Может случиться, однако, что такое объединение не только невозможно, но и что данные исследования являются «наукой» лишь в одном определенном историческом периоде, а не в другом; здесь мы встречаемся с еще одним предрассудком, заключающимся в том, что если какие-то исследования являются «наукой», то подразумевается, что они могли бы быть таковой всегда и всегда будут. (Они не были таковой потому, что не было «ученых», а отнюдь не предмета научных исследований.) В том, что касается экономической науки, именно эти критические элементы заслуживают анализа: был период, когда «науки» не могло быть не только потому, что не было ученых, но и потому, что не существовало определенных предпосылок, которые создают ту «правильность» или тот «автоматизм», с изучения которых и начинаются научные исследования. Но правильность или автоматизм могут иметь различный характер в различные периоды, и это создаст различные типы «наук». Нельзя исходить из того, что, поскольку всегда существовала «экономическая жизнь», постольку всегда должна была существовать возможность «экономической науки», так же как нельзя считать, что, поскольку всегда существовало движение звезд, постольку всегда существовала «возможность» астрономии, даже если астрономы назывались астрологами и т. д. В экономике элементом, «возмущающим спокойствие», является воля человека, коллективная воля, находящая различное выражение в зависимости от общих условий жизни человека, то есть по-разному организуемая и «устремленная» к различным целям.

В журнале «Риформа сочиале» за март — апрель 1933 года опубликована рецензия, подписанная тремя звездочками, на «Очерк сущности и значения экономической науки» Лайонела Роббинса, профессора политэкономии Лондонского университета. Рецензент тоже ставит вопрос: «Что такое экономическая наука?» и частично соглашается, а частично исправляет и дополняет идеи, изложенные Роббинсом. Представляется, что книга соответствует требованию, выдвинутому Б. Кроче в своих работах еще до 1900 года о необходимости

предпосылать работам по экономике теоретические предисловия, в которых излагались бы понятия и методы самой экономической науки, но насколько она соответствует, это еще вопрос: похоже, у Роббинса нет той философской строгости, которую требовал Кроче, и он является скорее «эмпириком» и формальным логиком. Книга может вызвать интерес как самая последняя работа в этой области исследований, связанных главным образом с неудовлетворенностью экономистов по поводу определения их науки и тех рамок, в которые принято ее заключать. Если верить Роббинсу, то «экономическая наука» имеет широчайшее и всеобщее значение, которое, правда, плохо совпадает с конкретными проблемами, в действительности изучаемыми экономистами, и которое совпадает скорее с тем, что Кроче называет «категорией духа», «практическим» или экономическим моментом, то есть рациональным соотношением средства и цели. Роббинс «анализирует, каковы условия, характеризующие человеческую деятельность, исследуемую экономистами, и приходит к выводу, что таковыми условиями являются: 1) разнообразие целей; 2) недостаточность средств; 3) возможность их альтернативного использования. Вследствие этого он определяет экономическую науку как науку, изучающую поведение людей через отношения между целями и недостаточными средствами, которые могут использоваться альтернативно».

Как кажется, Роббинс хочет освободить экономическую науку от так называемого «гедонистического» принципа и четко отделить экономику от психологии, «отказавшись от остатков того, что в прошлом представляло собой соединение утилитаризма и экономической науки» (то есть это, возможно, означает, что Роббинс разработал новое понятие полезного, более широкое и отличное от традиционного).

Оставляя в стороне любую возможную оценку по существу вопроса, отметим, какое внимание современные экономисты уделяют тому, чтобы постоянно совершенствовать логические средства своей науки, можно сказать, вплоть до того, что значительная часть авторитета, которым пользуются экономисты, проистекает из их формальной научной строгости, из точности выражений и т. д. Подобная тенденция, однако, не выявляется в критической политэкономии, которая слишком часто пользуется стереотипными выражениями, высказывая их при этом с тоном превосходства, которому не соответствует ценность изложения: она создает впечатление надоедливой настойчивости, и ничего более, а



поэтому представляется целесообразным выделить этот аспект экономических исследований и экономической литературы. В журнале «Риформа сочиале» всегда сообщается о публикациях типа книги Роббинса, и будет нетрудно подобрать библиографию по данному вопросу.

Необходимо проанализировать, не является ли метод постановки Роббинсом экономической проблемы попыткой в целом разрушить маргиналистскую теорию, хотя он и говорит, что на основе анализа предельной полезности можно построить «единую комплексную экономическую теорию» (то есть полностью отказавшись от дуализма, в пользу которого высказывался еще Маршалл, при оценке критериев определения стоимости, то есть двойной игры предельной полезности и издержек производства). Действительно, если индивидуальные оценки являются единственным источником объяснения экономических явлений, то что тогда означают слова о том, что сфера экономической науки была отделена от сферы психологии и утилитаризма?

В том, что касается необходимости методологическо-философского введения в экономических исследованиях, вспомним пример предисловий к первому тому «Критической политэкономии» и к работе «Критика политической экономии»; каждое из них, возможно, слишком коротко и неполно, но принцип соблюден: мы находим в этих работах много философских методологических указаний.

Когда можно говорить о начале экономической науки? (См. Луиджи Эйнауди «К вопросу о возникновении экономической науки» в «Риформа сочиале» за март – апрель 1932 года по поводу ряда публикаций Марио Де Бернарди о Джованни Ботеро.) Об этом начале можно говорить как о моменте, когда было открыто, что богатство не заключается в золоте (и следовательно, еще менее – во владении золотом), а состоит в труде. Уильям Петти («Трактат о налогах и сборах», 1662, «Слово, достаточное для понимающего», 1666) сумел предвидеть, а Кантйон (1730) точно указал, что богатство заключается не в золоте: «...Богатство само по себе является не чем иным, как питанием, удобствами и радостями жизни... Труд человека придает всему этому форму богатства». Ботеро приблизился к очень похожему утверждению в одном из разделов своей работы «О причинах величия городов», опубликованной в 1588 году (переиздана в настоящее время Де Бернарди,

в прекрасном издании «Неизданные и редкие тексты», опубликованном под руководством Юридического института Туринского королевского университета) . «Поскольку ремесло соревнуется с природой, меня могут спросить, а что же важнее для того, чтобы укрупнить и сделать более густонаселенным город – плодородность почвы или промышленная деятельность человека? Несомненно, промышленность. Прежде всего потому, что вещей, произведенных искусной рукой человека, гораздо больше, и они имеют гораздо более высокую цену, чем вещи, созданные природой, при этом, конечно, природа создает материю и субъекта, но только точность и искусность человека создают бесчисленное разнообразие форм и т. д.». По мнению Эйнауди, однако, нельзя приписывать Ботеро ни трудовой теории богатства, ни права первооткрывателя экономической науки, в отличие от Кантйона, у которого «речь идет не просто о сравнении, на основе которого мы могли бы определить, какой из двух факторов – природа или труд – придают большую цену вещам, как пытался определить Ботеро; речь идет о теоретическом исследовании вопроса о том, что такое богатство».

Если таковой является точка отсчета экономической науки и если таким образом было определено основное экономическое понятие, любые дальнейшие исследования ведут лишь к теоретическому углублению понятия «труд», которое, кстати говоря, не может быть утоплено в более общем понятии промышленности или деятельности, а должно найти свое определение в той человеческой деятельности, которая в любой форме общества равным образом необходима. Углубить исследования в этом направлении смогла критическая политэкономия.

Надо посмотреть «Историю экономических учений» («Прибавочная стоимость»), а также «Обзор экономической теории» Кэннана.

[О методе экономических исследований.] При анализе вопроса о методе экономических исследований и о понятии абстракции необходимо уточнить, не является ли критическое замечание, сделанное Кроче в адрес критической политэкономии, о том, что она действует путем «постоянного смешивания теоретических выводов и исторических описаний, логических связей и фактических связей» («ИММП», 4-е изд., с. 160), наоборот, подтверждением превосходства критической политэкономии над «чистой» экономической наукой, одной из тех основ, благодаря которой она является полезной для научного прогресса. Кроме

всего прочего, и у самого Кроче заметны проявления неудовлетворенности и беспокойства по поводу наиболее распространенных методов «чистой» экономической науки, ее начетничества и схоластической мании рядить в пышные наукообразные одежды самые плоские банальности обыденного сознания и самые пустые общие места. Критическая же политэкономия предприняла поиски правильного сочетания дедуктивного и индуктивного методов, иными словами, метода создания абстрактных гипотез не на неопределенной основе понятия человека вообще, исторически неопределенного, который ни с какой точки зрения не может быть признан в качестве абстракции конкретной действительности, а на основе реальной действительности, на основе «исторического описания», которое создает реальные предпосылки для формирования научных гипотез, то есть для выделения экономического элемента или же тех аспектов экономического элемента, к которым хотят привлечь внимание и подвергнуть научному анализу. Таким образом, не может существовать homo oeconomicus вообще, но может быть абстрагирован тип каждого из агентов или главных действующих лиц экономической деятельности, которые сменяли друг друга в процессе истории: капиталист, рабочий, раб, рабовладелец, феодальный барон, крепостной крестьянин. Не случайно экономическая наука родилась в современную эпоху, когда распространение капиталистической системы привело к распространению относительно однородного вида «человек экономический», то есть создало реальные условия, в силу которых научная абстракция стала относительно менее произвольной и менее бессодержательной, чем это было возможно в прошлом.

(См. выше.) Не удалось сохранить соотношение между политической экономией и критической наукой в его органических и исторически актуальных формах. В чем заключается различие между двумя течениями мысли при постановке экономической проблемы? Различаются ли они сейчас, в современном понимании, или же различались уже в понятиях восьмидесятилетней давности? Из учебников критической политэкономии этого не видно (см., например, «Краткий курс...»), однако именно этот вопрос интересует начинающих и дает общую ориентировку для последующих исследований. В целом этот момент обычно представляют не только как известный, но уже и как признанный без какой-либо дискуссии, в то время как и то и другое неверно. Потому и происходит так, что только заурядные умы, не

углубляющиеся в существо вопроса, занимаются изучением экономических проблем, а любое научное развитие просто невозможно. Больше всего поражает следующее: каким образом критический взгляд на вещи, требующий максимума ума, беспристрастности, интеллектуальной свежести и (Научного воображения, стал монополией пережевывающих простые истины скудных умишек, которые только благодаря своим догматическим позициям умудряются сохранить положение — нет, не в науке, а в записях на полях библиографии науки. Закостеневшая форма мышления самая большая опасность в этой области; некоторая неорганизованность, необузданность даже предпочтительней филистерской защиты уже сложившихся культурных позиций.

[«Homo oeconomicus».] Дискуссия вокруг понятия «homo oeconomicus» стала одной из многочисленных дискуссий по вопросу о так называемой «человеческой природе». Каждый из участников дискуссии придерживается собственной «веры» и защищает ее, пользуясь главным образом аргументами морального плана. «Homo oeconomicus» является абстракцией экономической деятельности при определенной форме организации общества, то есть при определенном экономическом базисе. Любая форма общества имеет своего «homo oeconomicus», то есть присущую ей экономическую деятельность. Придерживаться взгляда, что понятие «homo oeconomicus» с научной точки зрения не имеет ценности, — значит просто-напросто считать, что экономический базис и соответствующая ему деятельность радикально изменились или же экономический базис настолько изменился, что обязательно должен измениться способ экономической деятельности, чтобы прийти в соответствие с новым базисом. Но в этом и заключаются разногласия, причем не столько объективные научные разногласия, сколько политические. Что означало бы научное признание того факта, что экономический базис радикально изменился и что должен измениться характер экономической деятельности в соответствии с новым базисом? Это имело бы значение политического стимула, не более. Между экономическим базисом и государством с его законодательством и его аппаратом принуждения находится гражданское общество, и оно должно быть подвержено конкретным радикальным преобразованиям, а не только на бумаге — в законодательных актах или в ученых книгах; государство является орудием для того, чтобы привести гражданское общество в соответствие с экономическим базисом, но необходимо, чтобы государство «хотело» это сделать, то есть чтобы государством руководили

силы, представляющие перемены, которые произошли в экономическом базисе. Ожидать, что путем пропаганды и убеждения гражданское общество само приспособится к новому базису, что старый «homo oeconomicus» исчезнет, не будучи похоронен со всеми подобающими почестями, — есть не что иное, как новая форма экономической риторики, новая форма пустого и бесплодного экономического морализаторства.

По поводу так называемого homo oeconomicus, то есть абстракции потребностей человека, можно сказать, что подобная абстракция вовсе не находится вне истории, и хотя она и предстает в виде математических формул, она не принадлежит к роду математических абстракций. «Homo oeconomicus» является абстракцией потребностей и экономической деятельности в условиях определенной формы общества, точно так же как вся совокупность гипотез, выдвинутых экономистами в их научных разработках, есть лишь совокупность предпосылок, лежащих в основе определенной формы общества. Можно было бы сделать полезную работу, систематизировав «гипотезы» одного из крупных «чистых» экономистов, например М. Панталеони, и представить их так, чтобы было видно, что они являются «описанием» определенной формы общества.

Распределение человеческих сил труда и потребления. Можно заметить, насколько быстрее растут силы потребления по сравнению с производительными силами. Население экономически пассивное и паразитическое. Но понятие «паразитическое» должно быть уточнено. Может случиться, что функция сама по себе паразитарная оказывается необходимой в виду существующих условий: от этого паразитизм становится еще более опасным. Действительно, когда паразитизм «необходим», то система, создающая подобную необходимость, внутренне обречена. Но увеличивается не только число чистых потребителей, растет также их уровень жизни, то есть растет доля благ, которые они потребляют (или уничтожают). Если лучше приглядеться, то мы должны прийти к выводу, что идеалом любого представителя руководящего класса является создание условий, при которых его наследники могли бы жить, не работая, то есть на основе ренты: как же может быть здоровым общество, в котором работают для того, чтобы иметь возможность не работать? Поскольку такой идеал и невозможен, и вреден, постольку это означает, что весь организм порочен и болен.

Общество, которое заявляет, что надо работать, чтобы создать паразитов, чтобы жить за счет так называемого прошлого труда (это лишь метафора, указывающая на настоящий труд других), в действительности саморазрушается.

["Чистая экономика».] Заметки о «Принципах чистой экономики» М. Панталеони (новое издание 1931 года, Тревес — Треккани — Тумминелли).

1) Перечитывая книгу Панталеони, понимаешь лучше причины пространных работ Уго Спирито.

2) Первая часть книги, где речь идет о гедонистическом постулате, в сокращенном виде могла бы послужить вступлением для рафинированного пособия по кулинарному искусству или же для еще более рафинированного пособия по позам, предназначенного для любовников. Жаль, что специалисты по кулинарному делу не изучают чистую экономику, потому что при поддержке кабинетов экспериментальной психологии и статистического метода они могли бы достичь более усовершенствованных и систематических трактовок, чем обычные, широко распространенные; то же самое надо сказать и о подпольной, тайной научной деятельности, которая упорно стремится разработать искусство половых наслаждений.

3) Философия Панталеони представляет собой сенсуализм XVIII века, нашедший свое развитие в позитивизме XIX века: его «человек» есть человек вообще, в абстрактных предпосылках, то есть человек биологии, совокупность приятных и болезненных ощущений, который становится, однако, человеком определенной формы общества каждый раз, когда от абстрактного переходят к конкретному, то есть каждый раз, когда говорят об экономической науке, а не о естественных науках вообще. Книга Панталеони — это сочинение, которое можно назвать «материалистическим произведением» в «ортодоксальном» и научном смысле слова!

4) Эти «чистые» экономисты считают, что начало экономической науке положило открытие, сделанное Кантйеном, о том, что богатство есть труд, производственная деятельность человека. Однако, когда наукой начинают заниматься они сами, то забывают о ее происхождении и тонут



в идеологии, которая развилась, в соответствии с ее методами, из первоначального открытия. Из источника они берут и развивают не позитивное ядро, а философское течение, связанное с культурными представлениями тех времен, хотя эти представления были подвергнуты критике и преодолены последующим развитием культуры.

5) Что же должно заменить так называемый «гедонистический постулат» «чистой» экономической науки в науке критической и историцистской? Описание «определенного рынка», то есть описание определенной общественной формы, целого в сравнении с частью, целого, обуславливающего именно в данной, определенной мере, тот самый автоматизм и совокупность единообразия и правильности, которые экономическая наука стремится описать с максимальной точностью, конкретностью и полнотой. Можно ли доказать, что подобная постановка вопроса экономической наукой более совершенна, чем постановка вопроса «чистой» экономикой? Можно сказать, что гедонистический постулат является не абстрактным, а скорее общим: действительно, он может быть предпослан не одной только экономике, а целому ряду действий человека, действий, которые можно назвать «экономическими» только при условии, что понятие экономики будет расширено и исключительно широко обобщено, вплоть до эмпирического выхолащивания его значения или до совпадения его с философской категорией, как и попытался сделать Кроче.

По поводу «Принципов чистой экономики» Панталеони.

[1.] Необходимо точно определить линию раздела между «абстракцией» и «обобщением». Экономические агенты не могут быть подвергнуты процессу абстракции, в силу которого гипотеза однородности ведет к биологическому человеку; это не абстракция, а обобщение или «неопределенность». Абстракция всегда будет абстракцией определенной исторической категории, понимаемой именно как категория, а не как множество индивидуальностей. «*Nomo oeconomicus*» также является исторически определенным, хотя одновременно он является и неопределенным: это определенная абстракция. В критической политэкономии этот процесс осуществляется путем вынесения в центр меновой, а не потребительной стоимости, путем сведения, таким образом, потребительной стоимости к меновой стоимости, в том потенциальном смысле, что меновая экономика модифицирует физиологические привычки, психологическую шкалу вкусов и конечных ступеней

полезности, которые предстают вследствие этого как «надстройки», а не как первичные экономические данные, являющиеся объектом экономической науки.

2. Необходимо зафиксировать понятие определенного рынка. Как оно используется в «чистой» и как в критической политэкономии. Определенный рынок в «чистой» экономической науке — это произвольная абстракция, которая имеет чисто условное значение для целей педантичного и схоластического анализа. Определенный рынок для критической же политэкономии является совокупностью конкретных экономических действий при определенной общественной форме, действий, взятых под углом зрения законов единообразия, то есть «абстрактно», но без того, чтобы эта абстракция утратила свою историческую определенность. Когда речь идет о капиталистах, абстрагируется множество индивидуальных экономических агентов современного общества, но абстракция находится в исторических рамках капиталистической экономики, а не экономической деятельности вообще, ибо в последнем случае под категории абстракции попадали бы все экономические агенты, имевшиеся во всемирной истории, и они были бы сведены к чересчур общему и неопределенному понятию биологического человека.

3. Можно поставить вопрос о том, является ли «чистая» политэкономия наукой или это «нечто другое», что, однако, действует на основе метода, который, как таковой, обладает своей научной строгостью. Еще теология продемонстрировала, что существует деятельность подобного рода. Теология также исходит из целого ряда гипотез, на основе которых строится огромное здание доктрин, последовательно и строго выведенных. Но является ли поэтому теология наукой? Эйнауди (см. «Еще раз по поводу метода написания истории экономической догмы» в «Риформа сочиале», май — июнь 1932 года) пишет, что политэкономия является «доктриной, имеющей тот же характер, что и математические и физические науки (заметим, что это утверждение не имеет никакой обязательной связи с другим, в соответствии с которым в ее изучении было бы необходимо или целесообразно использование математических средств)», но представляется затруднительным доказать это утверждение строго и последовательно. Та же идея была высказана Кроче («Критика», январь 1931 года) следующими словами: «Политэкономия не меняет своей природы, каким бы ни был общественный строй — капиталистическим или коммунистическим,

каким бы ни был ход истории; точно так же, как не меняет своей природы арифметика от того, что меняются подлежащие подсчету вещи». Прежде всего мне кажется, что нельзя смешивать математику с физикой. Математику можно назвать чисто «инструментальной» наукой, дополняющей целый ряд «количественных» естественных наук, физика же является непосредственно «естественной» наукой. С математикой можно сравнить формальную логику, с которой, кстати говоря, высшая математика совпадает по многим аспектам. Можно ли сказать то же самое о чистой политэкономии? До сих пор вокруг этого идет весьма оживленная дискуссия, которая, как кажется, пока не кончается. Кроме всего прочего, и у самих так называемых «чистых» экономистов нет большого согласия. Для некоторых из них чистой политэкономией является только гипотетическая наука, то есть та, которая основывает свои доказательства на «допустим, что», иными словами, чистая политэкономия — это также и та, которая абстрагирует или обобщает все исторически имевшие место экономические проблемы. Для других же чистая политэкономия — это только та, которую можно вывести из экономического принципа или гедонистического постулата, иными словами, та, которая полностью абстрагируется от любой историчности и предполагает только всеобщую «человеческую природу», одинаковую во времени и в пространстве. Но если принять во внимание открытое письмо Эйнаути к Родольфо Бенини, опубликованное в «Нуови студи» не так давно, то можно понять, что позиция указанных экономистов шаткая и неуверенная.

Идеи Аньелли. (См. «Риформа сочиале», январь — февраль 1933 года). Сначала — ряд предварительных соображений относительно метода постановки проблемы как самим Аньелли, так и Эйнаути: 1) Прежде всего технический прогресс не происходит «эволюционно», каждый раз понемногу, в силу чего можно было бы строить прогнозы вне определенных пределов: прогресс осуществляется благодаря определенным толчкам в тех или иных областях. Если бы все происходило так, как рассуждает в особенности Эйнаути, то мы бы жили в волшебной «стране изобилия», в которой товары производятся без каких-либо затрат труда. 2) Самым важным вопросом является вопрос о производстве предметов питания: не надо думать, что «до сих пор», с учетом многообразия технически более или менее передовых уровней труда, заработная плата была «эластичной» только потому, что было допущено, в определенных пределах, перераспределение предметов

питания, и в особенности некоторых из них (тех, которые поднимают жизненный тонус) (вместе с продовольствием следует рассматривать также одежду и жилье). Однако в производстве предметов питания рамки для роста производительности труда более узки, чем в производстве готовых товаров (при этом подразумевается «общее количество» продовольствия, а не изменение ассортимента товаров, которое не увеличивает их количества). Возможности «праздности» (в смысле, который вкладывает Эйнауди), праздности вне определенных рамок, проистекают из возможности количественного умножения производства предметов питания, а не из производительности труда, а «площадь земли», сезонность и т. д. ставят железные пределы, хотя надо признать, что мы еще далеки до того, чтобы достичь этих пределов.

Полемика типа Аньелли — Эйнауди заставляет думать о таком психологическом феномене — в период голода думают больше всего об изобилии еды: по меньшей мере такая полемика курьезна. В то же время дискуссия психологически ошибочна, ибо она стремится доказать, что современная безработица носит «технический» характер, между тем как это ложно. «Техническая» безработица — малость по сравнению с всеобщей безработицей. Более того. Все эти рассуждения основываются на том представлении, будто бы общество состоит из «трудящихся» и «предпринимателей» (работодателей в узком, техническом смысле), а эта посылка ложна и ведет к иллюзорным рассуждениям. Если бы дело обстояло таким образом, с учетом того, что потребности предпринимателя ограничены, то проблема действительно была бы простой: вопрос о вознаграждении предпринимателя за счет отчислений от заработной платы или за счет премий был бы пустяком, который ни один разумный человек не стал бы принимать во внимание — фанатичное стремление к равенству рождается не из «премий», которые выплачиваются талантливым предпринимателям. Дело заключается в ином: в том, что, с учетом общих условий, более высокая прибыль, создаваемая техническим прогрессом труда, создает новых паразитов, то есть людей, которые потребляют, ничего не производя, которые не «обменивают» труд на труд, а обменивают труд других на свою «праздность» (и праздность в худшем смысле слова). С учетом высказанного выше соображения о техническом прогрессе в области производства продуктов питания происходит отбор потребителей продовольствия, отбор, при котором «паразиты» идут впереди имеющих работу трудящихся и тем более трудящихся потенциальных (то есть в настоящее время безработных). Именно из этой

ситуации вытекает «фанатичное стремление к равенству», которое останется «фанатичным», то есть крайней и иррациональной тенденцией, до тех пор, пока подобная ситуация будет сохраняться. Можно проследить, как этот фанатизм исчезает там, где хотя бы что-то делают, чтобы лавировать или смягчить подобную общую ситуацию.

Тот факт, что «индустриальное общество» состоит не только из «трудящихся» и «предпринимателей», но и из блуждающих «акционеро» (спекулянтов), нарушает все рассуждения Аньелли: происходит так, что если технический прогресс и позволяет получать более высокую прибыль, то эта прибыль будет распределяться не рационально, а «всегда» иррационально между держателями акций и иже с ними. И в отношении сегодняшнего дня нельзя сказать, что существуют «здоровые предприятия». Все предприятия стали нездоровыми, и мы говорим это не из предубеждения морализаторского или полемического характера, а исходя из объективности. Сам размах акционерного рынка создал нездоровую обстановку: масса держателей акций настолько велика, что она отныне подчиняется законам «толпы» (паника и т. д., что имеет уже свои специальные технические термины — «бум», «гонка» и т.д.), а спекуляция стала технической необходимостью, более важной, чем труд инженеров и рабочих.

Анализ американского кризиса 1929 года высветил именно эти аспекты: наличие явлений безудержной спекуляции, которая захватывает и «здоровые» предприятия, в силу чего можно сказать, что «здоровых предприятий» более не существует: поэтому можно использовать термин «здоровое», сопроводив его историческим уточнением «в том смысле, как это было в прошлом», то есть тогда, когда существовали определенные общие условия, которые вызывали определенные общие явления не только в относительном, но и в абсолютном смысле. (По поводу многих замечаний данного раздела надо посмотреть книгу сэра Артура Солтера «Реконструкция: как закончится кризис».)

Луиджи Эйнауди собрал в одном томе работы, опубликованные в годы кризиса. Одна из тем, к которой Эйнауди возвращается чаще других, следующая: из кризиса можно будет выйти, когда изобретательность людей вновь будет на подъеме. Утверждение не представляется правильным ни под каким углом зрения. Верно, что период развития экономических сил характеризовался в том числе и изобретениями, но правильно ли утверждение, что в последнее время изобретения не такие существенные и их стало меньше? Думается, что нет: пожалуй, можно

лишь сказать, что эти изобретения меньше поразили воображение именно потому, что им предшествовал период изобретений похожего вида, но более оригинальных. Весь процесс рационализации есть не что иное, как процесс «изобретательности», применения технических и организационных новинок. Кроме того, Эйнауди, как представляется, понимает под изобретениями лишь то, которые ведут к созданию новых видов товаров, но и с этой точки зрения, возможно, это утверждение неверно. В действительности же серьезными изобретениями являются те, которые ведут к сокращению издержек производства и, следовательно, расширяют потребительский рынок, объединяя все более широкие массы людей и т. д.; с этой точки зрения был ли какой-нибудь более «изобретательный» период, чем период рационализации? Этот период, похоже, даже чересчур изобретательный, вплоть до «изобретения» продаж в рассрочку и искусственного создания новых потребностей у народа. Истина же заключается в том, что представляется почти невозможным создать новые значительные «потребности» на основе новых, совершенно оригинальных видов промышленности, способных предопределить новый период экономической цивилизации, соответствующий периоду крупной промышленности. Либо же эти «потребности» являются потребностями лишь социально незначительного слоя населения, и тогда их распространение становится зловредным (ср. изобретение «искусственного шелка», который удовлетворяет потребности в видимости блеска слоев средней буржуазии).

Уго Спирито и К°. Обвинение в адрес традиционной политической экономии в том, что она понимается «натуралистически» и «детерминистски». Обвинение это безосновательно, поскольку экономисты-классики, по-видимому, не очень были озабочены «метафизическим» вопросом детерминизма, а все их выводы и расчеты строились на предпосылке «допустим, что». Так что же такое это «допустим, что»? Яннаконе, рецензируя в «Риформа сочиале» книгу Спирито, характеризует «допустим, что» как «определенный рынок», и это справедливо с точки зрения языка экономистов-классиков. Но что такое «определенный рынок» и чем он, собственно, определяется? Он, очевидно, определяется фундаментальным базисом общества, о котором идет речь; поэтому необходимо проанализировать этот базис и выделить те его элементы, которые, будучи относительно постоянными, определяют рынок и т. д., и те «переменные и развивающиеся» элементы, которые предопределяют конъюнктурные кризисы вплоть до того



момента, когда под их влиянием изменятся и относительно постоянные элементы и произойдет органический кризис. Классическая политэкономия является единственной «историцистской» за видимостью ее абстракций и ее математического языка, тогда как именно Спирито растворяет историцизм, топит экономическую реальность в потоке слов и абстракций. В то же время тенденция, представляемая Спирито и его группой, является «признаком времени». Требование «экономики в соответствии с планом», и не только на национальной почве, а во всемирном масштабе, само по себе интересно, хотя его обоснование чисто словесное: это «признак времени»; это пока лишь «утопическое» выражение развивающихся условий, которые требуют «экономики в соответствии с планом».

Современный интерес к таким авторам, как Спирито, возрос еще и в силу их сближения с некоторыми сторонниками классической экономической науки – такими, как Эйнауди. Статьи Эйнауди о кризисе, но особенно статьи, опубликованные в «Риформа социале» в январе – феврале 1932 года, частенько напоминают шутки впавшего в детство старика. Эйнауди перепечатывает отрывки из работ экономистов столетней давности и не замечает, что «рынок» изменился, что предположения «допустим, что» уже не те. Производство во всем мире выросло в таких масштабах и рынок стал настолько сложным, что некоторые рассуждения кажутся инфантильными в прямом смысле слова. Разве за эти годы не родились новые отрасли промышленности? Достаточно упомянуть производство искусственного шелка и алюминия. То, что говорит Эйнауди, в общем верно, ибо это значит, что кризисы прошлого были преодолены: 1) путем расширения всемирной зоны капиталистического производства; 2) путем повышения уровня жизни определенных слоев населения или относительного повышения – всех слоев. Но Эйнауди не учитывает, что экономическая жизнь базируется все более на ряде массовых отраслей производства, а они переживают кризис: контролировать этот кризис невозможно именно в силу его размаха и глубины, достигших того уровня, на котором количество переходит в качество; иными словами, это уже органический, а не конъюнктурный кризис. Эйнауди же рассуждает так, как будто речь идет о конъюнктурном кризисе, потому что он стремится отрицать наличие кризиса органического, но это «сиюминутная политика», а не научный анализ, это «желание верить», «лекарство для души», да и к тому же изложенное в наивном и комическом стиле.

Полемика Эйнауди – Спирито по вопросу о государстве. Ее следует увязать с полемикой Эйнауди – Бенини (см. «Риформа сочиале», сентябрь – октябрь 1931 года). Но в полемике Эйнауди – Спирито неправы оба спорящих: они говорят о разных вещах, да к тому же разным языком. Полемика Бенини – Эйнауди иллюстрирует предшествующую ей полемику. В обоих случаях Эйнауди занимает ту же позицию, какую он занимал, когда, полемизируя с Кроче, стремился ограничить любую научную функцию философии практики. Последовательность позиции Эйнауди замечательна в «интеллектуальном плане»: он понимает, что любая теоретическая уступка противнику, хотя бы только интеллектуальному, может разрушить его собственное здание.

В концепции государства: Эйнауди рассматривает правительственное вмешательство в экономическую жизнь то как «юридический» регулятор рынка, то есть как силу, которая придает определенному рынку законные формы, при которых все экономические агенты действуют в «равных юридических условиях», то как фактор, создающий экономические привилегии, нарушающий условия конкуренции в пользу определенных групп. Спирито же имеет в виду спекулятивную концепцию государства, в силу которой индивид отождествляется с государством. Но существует еще и третий аспект проблемы, подразумеваемый и у первого, и у второго автора, и заключается он в том, что, поскольку государство отождествляется с определенной социальной группой, постольку государственное вмешательство не только происходит тем путем, на который указывает Эйнауди, или тем путем, о котором говорит Спирито, но и является предварительным условием любой коллективной экономической деятельности, элементом определенного рынка, если не прямо определенным рынком как таковым, ибо само является политико-юридическим выражением того обстоятельства, в силу которого определенный товар (труд) заранее обесценивается, ставится в условия пониженной конкурентоспособности, расплачивается за всю определенную систему. Этот момент выделен у Бенини, и речь вовсе не идет об открытии; но интересно, что Бенини все же подошел к этому моменту и как он к нему подошел. Бенини подошел к нему, исходя из принципов классической политэкономии, а это как раз и злит Эйнауди.

Однако Эйнауди в письме, опубликованном в «Нуови студи», указал на «замечательные способности» Джованни Вайлати, умеющего представить экономическую (или же философскую) теорему и ее решение

на различных научных языках, возникших в историческом процессе развития наук, то есть он недвусмысленно допускает взаимопереводимость этих языков: Бенини именно это и сделал, он выразил на языке либеральной политэкономии экономический факт, уже представленный на языке философии практики, хотя и со всеми ограничениями и осторожностью, подобаемым в данных случаях (эпизод с Бенини напоминает эпизод со Спирито на конференции в Ферраре). В этой связи уместно вспомнить высказывание Энгельса о возможности прийти, даже исходя из маргиналистской концепции стоимости, к тем же самым выводам (хотя и в вульгарной форме), к которым пришла критическая политэкономия. Высказывание Энгельса следует проанализировать во всех его направлениях. Одним из них мне представляется следующее: если мы хотим защищать концепцию критической политэкономии, то нужно систематически настаивать на том факте, что ортодоксальная политэкономия рассматривает те же проблемы на другом языке, доказывая идентичность рассматриваемых проблем и одновременно доказывая, что критическое их решение является лучшим: иными словами, нужно, чтобы тексты были все время «двуязычными», то есть чтобы был подлинный текст и рядом либо между строк — «вульгарный» перевод, или перевод либеральной политэкономии.

Отождествление индивида и государства. Чтобы доказать пустословие новых заявлений «спекулятивной политэкономии» группы Спирито и К°, достаточно напомнить, что отождествление индивида и государства является также отождествлением государства и индивида; естественно, значение не меняется от того, что при написании или произнесении тот или иной термин ставится первым или вторым. Поэтому говорить о необходимости отождествления индивида с государством — это чистейшее пустословие, если речь идет только об этих понятиях. Если понятие индивида означает «эгоизм» в узком, «грязно-иудейском» смысле слова, то указанное отождествление было бы лишь метафорическим приемом для выделения «социального» элемента индивида или же для утверждения, что «эгоизм» в экономическом смысле означает нечто иное, нежели «узко эгоистическое». Мне представляется, что и в этом случае речь идет об отсутствии ясного изложения концепции государства, а также различий в ней между гражданским обществом и обществом политическим, между диктатурой и гегемонией и т. д.

Свобода и «автоматизм» или рациональность. Находятся ли в противоречии свобода и так называемый автоматизм? Автоматизм

находится в противоречии с произволом, а не со свободой. Автоматизм есть групповая свобода, в противоположность индивидуалистическому произволу. Когда Рикардо говорил: «введя данные условия, мы будем иметь данные последствия в экономике», он отнюдь не превращал ни в «детерминистскую» саму политэкономия, ни в «натуралистическую» ее концепцию. Он замечал, что, имея данную совместную и координированную деятельность какой-то социальной группы, которая действовала бы на основе определенных принципов, принятых в силу убеждения (свободно), и в определенных целях, мы получим развитие, которое можно назвать автоматическим и которое можно принять как развитие определенных законов, опознаваемых и выводимых по методу точных наук. В каждый определенный момент происходит свободный выбор в соответствии с направляющими линиями, тождественными для огромной массы индивидов или для отдельных волеизъявлений, поскольку последние стали однородными в определенной этико-политической атмосфере. Нельзя сказать, что все действуют одинаково: случаи индивидуального произвола многочисленны, но однородная часть преобладает и «диктует закон». Если же произвол обобщается, то это более не произвол, а смещение основания «автоматизма», новая рациональность. Автоматизм — это не что иное, как рациональность, но в термине «автоматизм» заложена попытка дать понятие, лишенное всякого спекулятивного подтекста: вполне возможно, что слово «рациональность» в конце концов будет подразумевать автоматизм в действиях человека, в то время как «автоматизм» будет означать движение машин, которые становятся «автоматическими» после вмешательства человека и автоматизм которых является лишь словесной метафорой, как и в случае с действиями человека.

Изучение экономической истории. Вспомнить о полемике Эйнауди — Кроче (Эйнауди в «Риформа социале»), когда вышло 4-е издание книги «Исторический материализм и марксистская политэкономия» с новым предисловием 1917 года. В отношении различных стран может представить интерес изучение вопроса о том, как формировались различные течения в исследовании экономико-социальной истории, какие позиции они занимали и т. д. Верно, что в Англии существовала школа экономической истории, связанная с классической политэкономией, но вопрос в том, подвергалось или нет влиянию исторического материализма ее дальнейшее развитие? (Насколько книга Селигмена вписывается в это течение и насколько она отражает

потребность принимать во внимание исторический материализм?) Так, во Франции экономико-юридическое течение, которое повлияло на исторический материализм (Гизо, Тьерри, Минье), впоследствии само испытало его влияние на себе (Анри Пиренн, современные французы Анри Се, Озер и т. д.). В Германии течение было наиболее тесно связано с политэкономией (Лист), но Зомбарт испытал влияние исторического материализма и т. д. В Италии — более тесная связь с историческим материализмом (но и влияние Романьози и Каттанео).

О Грациадеи. Чтобы одолеть Грациадеи, необходимо вернуться к фундаментальным понятиям экономической науки. 1) Необходимо зафиксировать, что экономическая наука исходит из гипотезы определенного рынка — или чистой конкуренции или чистой монополии, оставив на последующее установление вариаций, которые может внести в эту постоянную величину тот или иной элемент реальности, никогда не бывающей «чистой». 2) Необходимо установить, что исследуется производство нового реального богатства, а не перераспределение существующего богатства (если только мы не стремимся исследовать именно перераспределение), то есть исследуется создание стоимости, а не перераспределение стоимости, однажды уже распределенной на основе данного производства.

В том, что касается Грациадеи, необходимо провести точное исследование его политической и научной биографии. Его книга о производстве нитрата в Чили: он не мог предвидеть возможность синтетического производства азота, которое пробило брешь в чилийской монополии; было бы интересно еще раз взглянуть на его безапелляционные утверждения об этой монополии. По характеру своих политических позиций ответы Грациадеи на анкету «Вианданте» в 1908-1909 годах свидетельствуют о том, что он был из самых правых оппортунистов Брошюра о синдикализме: модель Грациадеи — это английская лейбористская модель, а сам он — ликвидатор партии. Его позиция в послевоенный период представляет собой любопытный феномен психологии интеллектуала, который «интеллектуально» убежден в невежестве политического реформизма и потому от него отдалается и ему противостоит. Но одно дело — сфера абстрактного разума, а другое — сфера разума практики и действия. В научной области после 1922 года он находит путь к отступлению и к возвращению на позиции довоенного периода. Встает вопрос: лояльно ли разыскивать в прошлом человека все совершенные им ошибки, чтобы выдвинуть в его адрес упреки в

интересах нынешней полемики? Разве не свойственно человеку ошибаться? Разве не на ошибках сформировались современные видные деятели науки? И разве биография каждого не является в значительной мере борьбой с прошлым и преодолением прошлого? Если кто-то сегодня нерелигиозен, справедливо ли напоминать ему, что он был крещен и до определенного возраста следовал нормам религии? Но случай с Грациадеи совсем иной. Он остерегался того, чтобы критиковать и преодолевать свое прошлое. В экономической области он ограничился тем, что в течение определенного времени молчал или же заявлял по поводу темпов концентрации капитала в деревне, что «современная практика» подтверждает правильность его теорий (о превосходстве исполинщины над централизованным капиталистическим предприятием; сказать такое — это все равно что заявить о превосходстве ремесленничества над фабричной системой, при этом в своих выводах он основывался только на области Рома-нья, даже, точнее, только на данных по Имоле. Он не учитывал почти полного исчезновения в период 1901 — 1910 годов обязательной сдачи части сельскохозяйственной продукции, как следует из переписи 1911 года, и что особенно важно, он не учитывал политико-протекционистские факторы, которые предопределяли обстановку в долине реки По: Италия была настолько бедна капиталами, что их широкое использование в сельском хозяйстве было бы просто чудом).

В области политики он выпутывался, софистически утверждая, что был «историцистом», или человеком, «умеющим пользоваться моментом» (если господствует палач, то можно поработать и его помощником — вот весь историцизм Грациадеи), то есть никогда не имел принципов: в период 1895-1914 годов «нужно было» быть лейбористом, в послевоенный период — антилейбористом и т. д. Необходимо напомнить и о надоедливой настойчивости Грациадеи по поводу выражения «непроизводительные военные расходы», он похваляется тем, что всегда выступал против подобного выражения, считая его пустым и демагогическим: нужно посмотреть, как он выступал против него тогда, когда выступал за вхождение в правительство. Нужно отметить и его пессимистически-болтливую концепцию об «итальянцах» в целом, об их бесхарактерности, малодушии, о том, что итальянцы — это, с точки зрения цивилизации, низшие существа и т. д. и т. п., нелепая и банальная концепция нытика, форма антириторики, которая затем превращается в настоящую и угнетающую риторику, риторику псевдохитреца, по типу Стентерелло — Макиавелли. То, что в Италии существует попросту



отталкивающая мелкобуржуазная прослойка, — это, конечно, верно, но разве эта прослойка представляет всю Италию? Глупое обобщение. С другой стороны, и это явление имеет исторические причины и вовсе не является фатальным качеством итальянца: исторический материализм Грациадеи похож на то, что имеет место у Ферри, Ничефоро, Ломброзо, Серджи, а нам известно, какая историческая функция отводилась этой биологической концепции «варварства», приписываемого южанам (точнее отверженным), в политике итальянских правящих классов.

«Страна изобилия» Грациадеи. В своей небольшой книге «Профсоюзы и заработная плата» Грациадеи наконец, 35 лет спустя, вспоминает о заметках о «стране изобилия», посвященных ему Кроче в работе «Новые трактовки марксистской теории стоимости» (с. 147 книги «Исторический материализм...», 4 изд.), и называет «несколько грубоватым» пример, проанализированный Кроче. Действительно, случай с Грациадеи с его «обществом, в котором прибыль существует уже не на основе прибавочного труда, а на основе отсутствия труда», типичен для всей недавней продукции Грациадеи, и поэтому правильно сделал Рудаш, упомянув этот пример в начале своей статьи о цене и сверхцене, опубликованной в «Унтер дем Баннер» («Под знаменем») за 1926 год (правда, я не помню, придавал ли ему Рудаш существенное значение). Вся концепция Грациадеи строится на этом бессвязном принципе, в соответствии с которым лишь машины и материальная организация производства (сами по себе) производят прибыль, то есть стоимость: в 1894 году (статья в «Критика социале», проанализированная Кроче) его гипотеза была тотальной (вся прибыль получается без приложения какого-либо труда); теперь же его гипотеза стала частичной (не вся прибыль создается трудом), но «грубоватость» (прекрасный эвфемизм — назвать только «грубоватой» первоначальную гипотезу) частично остается. Да и весь образ мышления «грубоват», это образ мышления вульгарного крючкотвора, а не экономиста. Читая Грациадеи, просто необходимо вернуться к основным принципам экономической науки, к ее логичности: ведь Грациадеи — мастер малой логики, искусства крючкотворства и софистической казуистики, а не большой логики, будь то в экономике или любой другой науке.

Тот же самый принцип Грациадеи — «страны изобилия» вытекает из идеи введения таможенного протекционизма как элемента, «создающего» добавочную прибыль и добавочную заработную плату; даже доказано (сравним с антипротекционистской литературой), что, не производя

никакой «стоимости» и не заставляя работать ни одного рабочего (работают только машинистки, печатающие квитанции на несуществующие акции), можно получить большие «прибыли» и распределить крупные «дивиденды» (см., например, Л. Эйнауди и Э. Джиретти «Анонимные общества на потоке», «Риформа сочиале», январь – февраль 1931 года): на самом же деле нужно выяснить, должна ли заниматься этой «экономической» деятельностью экономическая наука (хотя здесь она является «экономической» в крочеанском смысле слова, – как разбор каморра и т. п.) или же следственные органы.

Нужно вспомнить и о полемике в «Критика сочиале» между Грациадеи и Луиджи Негро (мне кажется, еще до 1900 года), в которой Негро отмечал, что Грациадеи склонены воспринимать как «верные» и как базу для научных умозаключений публичные заявления промышленников о своей деятельности.

Посмотреть в «Гоге» Папини (интервью с Фордом, с. 24) слова, приписываемые Форду: «Производить без единого рабочего все большее количество товаров, которые не стоили бы почти ничего».

[Для краткого учебника по критической политэкономии.] Необходимо поразмыслить над следующим вопросом: как мог и должен был быть составлен современный краткий учебник по критической экономической науке, который воспроизводил бы тип учебника, представленного в прошлом и для предыдущих поколений книгами Кафьеро, Девиля, Каутского, Эвелинга, Фаби-етти, в более современную эпоху – книгой Борхардта и, отдельной серией, популярной экономической литературой для учащихся, которая на западных языках представлена книгой «Краткий курс политической экономии» Лapidуса и Островитянова, но которая на языке оригинала должна быть представлена значительным количеством книг и учебников различного типа и различного объема, в зависимости от круга читателей, которым они предназначены. Следует заметить: 1) что в настоящее время, после публикации критических изданий различных произведений критической политэкономии, проблема переработки и переиздания подобных учебников ожидает своего попросту необходимого, научно обязательного решения; 2) что учебник Борхардта, поскольку он составлен на основе не только I тома «Критики политической экономии», а на основе трех томов, значительно превосходит книги Девиля, Каутского и т. д. (мы пока оставляем в стороне реальную ценность различных трактовок); 3) что современный учебник должен быть шире учебника Борхардта, поскольку

в нем должны учитываться все экономические трактовки, в том числе и этого автора, и он должен выглядеть как учебник и изложение всего теоретического содержания критической политэкономии, а не как обзор лишь определенных произведений, пусть и важнейших; 4) что метод изложения не должен определяться имеющимися литературными источниками, но должен быть продиктован и вырасти из современных критических и культурных потребностей, которые нужно удовлетворять на научной и органической основе; 5) что вместе с тем необходимо полностью исключить буквальные конспекты, что весь материал должен быть переработан и перестроен «оригинальным» образом, желательно систематизирован на основе схемы, которая «дидактически» облегчала бы изучение и понимание; 6) что весь аппарат примеров и конкретных фактов должен быть приведен в соответствие с современностью, а те примеры и факты, которые содержатся в источнике, должны и могут приводиться лишь в той мере, в какой экономическая история и законодательство страны, о которой идет речь, не имеет соответствующих параметров для иного развития исторического процесса или же они не столь значительны и выразительны; 7) что изложение должно быть критическим и полемическим в том смысле, что оно должно соответствовать, пусть скрытно, намеками, той постановке экономических проблем, какая имеет место в определенной стране у представителей наиболее распространенной экономической культуры, официальных и авторитетных экономистов. С этой точки зрения учебник Лapidуса и Островитянова «догматичен», ибо в нем утверждения и рассуждения представляются так, будто бы они не «оспариваются» и не отвергаются радикально никем, а являются выражением науки, которая из периода полемики и борьбы за свое утверждение и победу уже вошла в классический период своего органического развития. Естественно, это не так. Учебник должен быть активно полемичным, наступательным и не оставлять без ответа (подразумеваемого в своей положительной части, если так лучше) любой существенный вопрос или любой вопрос, который представляется как существенный вульгарной политэкономией, с тем, чтобы изгнать ее из всех углов, со всех оборонительных позиций, дисквалифицировать ее перед лицом молодых поколений учащихся; 8) учебник экономической науки не может быть составлен в отрыве от курса истории экономических учений. Так называемый IV том «Критики политической экономии» как раз и является историей экономических учений и с этим заголовком был переведен на французский язык. Вся

концепция критической политэкономии исторична (это вовсе не означает, что ее следует путать с так называемой исторической школой политэкономии), и ее теоретическая трактовка не может быть отделена от истории экономической науки, центральное ядро которой, наряду с указанным IV томом, может быть отчасти составлено из набросков и замечаний, разбросанных во всех произведениях авторов-основоположников; 9) нельзя обойтись и без короткого общего вступления, в котором, исходя из предисловия ко 2-му изданию I тома, давалось бы обобщающее изложение философии практики и наиболее важных и существенных методологических принципов, путем вычленения их из экономических произведений, в которых они рассматриваются или содержатся, тогда, когда это представляется уместным.

\*\*\*\*\*

## **ФОРМИРОВАНИЕ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ**

Является ли интеллигенция самостоятельной и независимой социальной группой или же всякая социальная группа имеет свою собственную, особую категорию интеллигенции? Проблема эта сложная, так как реальный исторический процесс формирования различных категорий интеллигенции принимал до сих пор различные формы. Из этих форм две являются наиболее значительными:

1) Всякая социальная группа, рождаясь на исходной почве существенной функции в мире экономического производства, органически создает себе вместе с тем один или несколько слоев интеллигенции, которые придают ей однородность и сознание ее собственной роли не только в экономике, но и в социальной и политической области: предприниматель-капиталист создает вместе с собой технического специалиста для промышленности, ученого — специалиста по политической экономии, организатора новой культуры, нового права и т. д. и т. п. Необходимо отметить тот факт, что и предприниматель представляет собой высший социальный продукт, который характеризуется уже известной организационной и технической (то есть интеллектуальной) способностью: он должен обладать известной технической способностью не только в непосредственной сфере его деятельности и начинаний, но и в других сферах, по крайней мере наиболее близких к экономическому производству (он должен быть организатором человеческих масс, организатором «доверия» вкладчиков в его дело, покупателей его товара и т. д.). Если не все предприниматели,

то по крайней мере их элита должна обладать способностью организатора общества вообще, всего его сложного служебного организма, вплоть до государственного аппарата, в силу необходимости создавать более благоприятные условия для расширения собственного класса; или должна обладать по меньшей мере способностью выбирать «приказчиков» (специальных служащих), доверяя им эту организаторскую деятельность в области общих взаимоотношений за пределами предприятия. Можно заметить, что представители «органической» интеллигенции, которую каждый новый класс создает вместе с собой и формирует в своем поступательном развитии, являются большей частью «специалистами» в области отдельных сторон первоначальной деятельности нового социального типа, который новый класс вывел в свет. (И феодальные синьоры обладали известной технической способностью, в частности в области военной деятельности, и именно с того времени, когда аристократия теряет монополию в военно-техническом деле, начинается кризис феодализма. Но формирование интеллигенции в феодальном мире, как и в более раннем — античном, является вопросом, подлежащим самостоятельному рассмотрению; это формирование и выработка идут путями, которые должны быть конкретно изучены. Так, следует заметить, что крестьянство, хотя и играет существенную роль в мире производства, но не вырабатывает собственной «органической» интеллигенции и не «ассимилирует» ни одного слоя «традиционной» интеллигенции, хотя другие социальные группы берут в свои ряды многих интеллигентов — выходцев из крестьян, и значительная часть традиционной интеллигенции — крестьянского происхождения.)

2) Однако всякая «существенная» социальная группа, выходя на историческую арену из предшествующего экономического базиса как продукт его развития, находила — по крайней мере так было в истории до сих пор — ранее возникшие категории интеллигенции, которые даже выступали как представляющие непрерывность исторического развития, не нарушаемую даже самыми сложными и радикальными изменениями социальных и политических форм. Наиболее типичной из этих категорий интеллигенции являются церковнослужители, монополизировавшие в течение длительного времени (на целую историческую эпоху, которая и характеризуется частично этой монополией) ряд важных областей общественной деятельности: религиозную идеологию, то есть философию и науку эпохи, включая школу, воспитание, мораль, правосудие,

благотворительность, общественную помощь и т. д. Категорию церковников можно рассматривать как категорию интеллигенции, органически связанную с земельной аристократией: она была юридически уравнена с аристократией, наравне с которой она пользовалась правами феодальной собственности на землю и государственными привилегиями, связанными с собственностью. Но монополия церковнослужителей (во многих языках неолатинского происхождения или испытавших, через церковную латынь, сильное влияние этих языков слово «chierico» имеет также возникший отсюда широкий смысл — «интеллигент» или «специалист» с соотносительным ему «lai-co» в смысле невежды, неспециалиста) в сфере надстроек удерживалась не без борьбы и отнюдь не оставалась неограниченной; это связано с рождением в различных формах (которые подлежат конкретному исследованию и изучению) других категорий, росту которых способствовало усиление центральной власти монарха вплоть до абсолютизма. Так мало-помалу шло формирование аристократии тоги с ее собственными привилегиями, слоя администраторов и т. д., ученых, теоретиков и философов — не церковнослужителей и т. д.

Так как эти различные категории традиционной интеллигенции, объединенные «корпоративным духом», чувствуют свою непрерывную историческую преемственность и свои «особые качества», то они и считают себя самостоятельными и не зависимыми от господствующей социальной группы. Эта позиция самообособления не остается без далеко идущих последствий в области идеологии и политики. (Вся идеалистическая философия может быть легко увязана с этой позицией, занятой интеллигенцией как социальным целым, и определена как выражение той социальной утопии, в соответствии с которой интеллигенты считают себя «независимыми», самостоятельными, обладающими собственными чертами и т. д. Следует заметить, однако, что если папа и высшая иерархия церкви считают себя более связанными с Христом и апостолами, чем с сенаторами Аньелли и Бенни, то это не имеет места, например, для Джентиле и Кроче; Кроче в особенности чувствует себя прочно связанным с Аристотелем и Платоном, но он даже не скрывает, что связан и с сенаторами Аньелли и Бенни, и в этом как раз и следует искать наиболее характерную черту философии Кроче.)



(Это исследование по истории интеллигенции не будет носить «социологического» характера, но потребует целого ряда очерков по «истории культуры» (Kulturgeschichte) и истории политической науки. Тем не менее трудно будет избежать некоторого формального схематизма и абстрактности, который напоминает о «социологии»: поэтому необходимо находить литературную форму, наиболее подходящую для того, чтобы придать изложению «несоциологический» характер. И начать исследование следовало бы с методологической критики тех уже имеющихся трудов об интеллигенции, которые по своим особенностям почти целиком являются социологическими. Отсюда непременно нужно составить библиографию по данной теме.)

Каковы «максимальные» границы понятия «интеллигент»? Можно ли найти единый критерий для характеристики всех различных и разобщенных видов деятельности интеллигенции и для установления в то же время существенных различий между этой деятельностью и деятельностью других социальных группировок? Наиболее распространенной методологической ошибкой является, на мой взгляд, попытка искать этот критерий отличия в сущности интеллектуальной деятельности, а не наоборот — в совокупной системе отношений, через которую эта деятельность (и, следовательно, группы, которые ее осуществляют) включается в общий комплекс общественных отношений. Действительно, специфической особенностью рабочего, пролетария, например, является не то, что он занимается ручным или исполнительским трудом, а то, что он занимается этим трудом в определенных условиях и в определенных общественных отношениях (не говоря уже о том, что не существует чисто физического труда и что даже выражение Тейлора «дрессированная горилла» есть метафора, указывающая на предел в известном направлении; в любой физической работе, даже наиболее механической и черной, существует некий минимум технической квалификации, то есть какой-то минимум созидательной интеллектуальной деятельности). Выше уже было замечено, что предприниматель в силу самого характера выполняемой им функции должен иметь в определенной мере ряд качеств интеллектуального характера, хотя его социальное лицо определяется не ими, а общими социальными отношениями, которые именно и характеризуют место предпринимателя в производстве.

На этом основании можно было бы утверждать, что все люди являются интеллигентами, но не все люди выполняют в обществе функции интеллигентов (так, о том, кто жарит себе яичницу или пришивает заплату на куртку, не скажут, что он является поваром или портным). Таким образом исторически формируются специализированные категории людей для осуществления функций интеллигенции, формируются в связи со всеми социальными группами, но особенно с наиболее важными из этих, социальных групп, подвергаясь при этом самым широким и сложным преобразованиям в соответствии с развитием господствующей социальной группы. Одной из наиболее характерных черт всякой группы, которая развивается в направлении установления своего господства, является ее борьба за ассимиляцию и «идеологическое» завоевание традиционной интеллигенции — ассимиляцию и завоевание, которые совершаются тем более быстро и действенно, чем энергичнее данная группа формирует одновременно свою собственную органическую интеллигенцию. То огромное развитие, которое получили организация школьного обучения и учебно-просветительная деятельность (в широком смысле) в обществах, поднявшихся из средневекового мира, показывает, какое значение приобрели в современном мире категория интеллигенции и выполняемые ею функции: при этом стремились как углубить и расширить «интеллектуальность» каждого индивида, так и увеличить число специальностей и усовершенствовать их. Это было результатом образования в каждой отрасли науки и техники учебно-просветительных учреждений разных ступеней, вплоть до органов, призванных двигать вперед так называемую «высокую культуру». (Школа является средством подготовки интеллигенции различных ступеней. Сложность функций, выполняемых интеллигенцией в различных государствах, можно объективно измерить количеством специализированных школ и числом последовательных ступеней их: чем шире школьный «ареал» и чем многочисленнее «вертикальные ступени» школы, тем сложнее культурный мир, цивилизация определенного государства. Существует мерило для сравнения в сфере техники промышленного производства: индустриализация страны измеряется технической оснащенностью промышленности, создающей машины для создания машин, и техническим уровнем производства все более точных инструментов, применяемых при изготовлении как машин, так и инструментов для изготовления машин и т. д. Страна, которая имеет наилучшее

оборудование для создания приборов, применяемых в научных лабораториях, и создания приборов для проверки этих приборов, может называться наиболее передовой в промышленно-техническом отношении, самой цивилизованной и т. д. Так же обстоит дело в области подготовки интеллигентов и создания специальных школ для такой подготовки: есть связь подобия между школами и учреждениями высшей культуры.) (И в этой области количество не может быть отделено от качества. Самой тонкой технико-культурной специализации не может не соответствовать как можно более широкое распространение начального обучения и стремление всемерно поощрять увеличение числа школ средних ступеней. Естественно, что этот необходимый процесс создания наиболее широкой базы для отбора и подготовки работников самых высоких интеллектуальных профессий — то есть придания высокой культуре и высокой технике демократической структуры, — не обходится без затруднений: так, например, возникает возможность острых вспышек безработицы средних слоев интеллигенции, как это фактически и происходит во всех современных обществах.)

Надо отметить, что формирование ряда слоев интеллигенции в конкретной действительности происходит не на абстрактной демократической почве, но в соответствии с весьма конкретными традиционными историческими процессами. Сложились слои, которые по традиции «производят» интеллигентов, причем такими слоями являются именно те, которые обычно специализируются в «сбережении», а именно мелкая и средняя сельская буржуазия и некоторые слои мелкой и средней городской буржуазии. Различное распределение разных типов школ (классические и профессиональные) в пределах «хозяйственной» территории и различные устремления разнообразных категорий этих слоев определяют или, точнее, придают форму созданию специалистов разных отраслей. Так, в Италии сельская буржуазия порождает в основном государственных чиновников и лиц свободных профессий, тогда как городская буржуазия порождает преимущественно технических специалистов для промышленности; поэтому Северная Италия производит главным образом технических специалистов, а Южная — чиновников и лиц свободных профессий.

Взаимоотношения между интеллигенцией и миром производства отнюдь не непосредственные, какие характерны для основных

социальных групп; они являются в различной степени «опосредованными» всей социальной тканью, комплексом надстроек, «функционерами» которых и являются интеллигенты. Можно было бы измерить степень «органичности» различных слоев интеллигенции, их более или менее тесную связь с основной социальной группой, регистрируя градацию функций и надстроек снизу доверху (от базиса вверх). Можно отметить пока два больших надстроечных «этажа»: этаж, который можно называть «гражданским обществом», то есть совокупность организаций, простонародно называемых «частными», и этаж «политического общества, или государства», которым соответствуют функция «гегемонии» господствующей группы во всем обществе и функция «прямого господства», или командования, выражающаяся в деятельности государства и «законного» правительства. Эти функции являются именно организационными и связующими. Интеллигенты служат «приказчиками» господствующей группы, используемыми для осуществления подчиненных функций социальной гегемонии и политического управления, а именно: 1) для обеспечения «спонтанного» согласия широких масс населения с тем направлением социальной жизни, которое задано основной господствующей группой, — согласия, которое «исторически» порождается престижем господствующей группы (и, следовательно, оказываемым ей доверием), обусловленным ее положением и ее функцией в мире производства; 2) для приведения в действие государственного аппарата принуждения, «законно» обеспечивающего дисциплину тех групп, которые не «выражают согласия» ни активно, ни пассивно; этот аппарат, однако, учрежден для всего общества на случай таких критических моментов в командовании и управлении, когда спонтанное согласие исчезает. Результатом такой постановки проблемы является очень большое расширение понятия интеллигента, но только таким путем можно достигнуть конкретного приближения к действительности. Такой способ постановки вопроса наталкивается на кастовые предубеждения; верно, конечно, что одна и та же организационная функция социальной гегемонии и государственного господства дает место определенному разделению труда и, следовательно, целой градации специальностей, причем некоторые из них уже не имеют какого-либо руководящего или организационного статуса: в аппарате общественного и государственного руководства существует целый ряд должностей, требующих ручного и исполнительского по своему характеру труда (должности, предназначенные для поддержания порядка, а не для

выработки идей, должности агентов, а не офицеров или функционеров и т. д.), и, разумеется, необходимо делать такое различие, как и некоторые другие. В самом деле, и с точки зрения внутреннего содержания интеллектуальной деятельности также должна проводиться градация ее по ступеням, которые — если брать крайности — дают подлинно качественное различие: на самой высокой ступени следует поместить творческих работников в области различных наук, философии, искусства и т. д.; на самой низкой — скромных «администраторов» и распространителей уже существующих, традиционных, ранее накопленных интеллектуальных богатств. Военная организация также и в этом случае дает образец таких сложных градаций: младшие офицеры, старшие офицеры, главный штаб; и не следует забывать войсковых унтер-офицеров, реальное значение которых больше, чем это принято думать. Интересно заметить, что все эти части чувствуют себя слитными и, более того, низшие слои обнаруживают более явный корпоративный дух и черпают из него «амбицию», которая часто делает их предметом острот и насмешек.

Взятая в таком ее понимании, категория интеллигенции в современном мире невероятно расширилась. Демократическо-бюрократическая социальная система создала внушительную массу интеллигентов, существование которых не всегда оправдано общественными потребностями производства, хотя и может быть необходимо для политических нужд основной господствующей группы. Отсюда берет начало и сформулированная Лориа концепция непроизводительного «работника» (непроизводительного по отношению к кому и к какому роду производства?), которая могла бы частично быть оправдана, если бы учитывалось, что эта масса использует свое положение для того, чтобы присваивать огромные суммы, изымаемые из национального дохода. Формирование этой интеллигенции в массовом порядке привело к стандартизации индивидов как в отношении их индивидуальной квалификации, так и в отношении их психологии, порождая те же самые явления, что и во всех других стандартизованных массах: конкуренцию, которая вызывает необходимость в защитных профессиональных организациях, безработицу, школьное перепроизводство, эмиграцию и т. д.

Различие позиций интеллигенции городского и сельского типа. Интеллигенция городского типа выросла вместе с промышленностью и

связана с ее судьбами. Ее роль можно сравнить с ролью младших офицеров в армии: у нее нет никакой самостоятельной инициативы в выработке производственных планов; она является связующим звеном между исполнительской массой и предпринимателем, доводит до непосредственного исполнения производственный план, установленный главным штабом промышленности, контролирует отдельные участки работы. Средние слои городской интеллигенции очень стандартизованы, в то время как высшие слои все больше смешиваются с главным штабом промышленности.

Интеллигенция сельского типа является в значительной части «традиционной», то есть связанной с крестьянской социальной средой и с мелкой буржуазией города (особенно небольших центров), еще не переваренной и не сдвинутой с места капиталистической системой: этот тип интеллигента устанавливает контакт крестьянской массы с администрацией, как государственной, так и местной (адвокаты, нотариусы и т. д.), и именно в силу этой своей функции играет большую общественно-политическую роль, поскольку профессиональное посредничество трудно отделить от посредничества политического. Кроме того, в деревне интеллигент (священник, адвокат, учитель, нотариус, врач и т. д.) имеет в среднем более высокий жизненный уровень, или по крайней мере отличный от уровня среднего крестьянина, и поэтому представляет для него социальный образец, о котором тот мечтает, стремясь выйти из своего состояния и улучшить свое положение. Крестьянин думает всегда, что по крайней мере один из его сыновей сможет стать интеллигентом (в особенности священником), то есть сделается синьором и таким образом поднимет на более высокую социальную ступень всю семью и облегчит ей ведение хозяйства благодаря связям, которые он сможет установить с другими синьорами. Отношение крестьянина к интеллигенту является, таким образом, двойственным и выглядит противоречивым: он преклоняется перед социальным положением интеллигента и вообще государственного служащего, но временами делает вид, что презирает его, то есть в его преклонение инстинктивно входят элементы зависти и страстной ненависти. Ничего нельзя понять в коллективной жизни крестьян и в тех ростках и ферментах развития, которые в ней существуют, если не принимать во внимание, не изучать конкретно и глубоко это фактическое подчинение крестьян сельской интеллигенции: всякое органическое



развитие крестьянских масс вплоть до известного предела связано с движениями интеллигенции и зависит от них.

Иное положение с городской интеллигенцией: технический персонал на фабриках и заводах не развивает никакой политической деятельности в отношении исполнительских масс или по крайней мере это уже пройденный этап; временами происходит как раз обратное — эти массы, по крайней мере через свою собственную органическую интеллигенцию, осуществляют политическое влияние на технических специалистов.

Центральным пунктом вопроса остается различие между категорией органической интеллигенции любой основной социальной группы и категорией традиционной интеллигенции — различие, которое порождает целый ряд проблем и возможность новых исторических исследований. Наиболее интересной проблемой является — если рассматривать ее с этой точки зрения — проблема современной политической партии, ее реального происхождения, ее развития, ее форм. Что представляет собой политическая партия с точки зрения проблемы интеллигенции? Здесь необходимо сделать некоторые разграничения: 1) для некоторых социальных групп политическая партия есть не что иное, как присущее им средство выработать категорию собственной органической интеллигенции (которая формируется и может формироваться только таким образом, учитывая общие черты и условия формирования, жизнедеятельности и развития данной социальной группы), выработать непосредственно в области политики и философии, но уже не в области техники производства (в области техники производства формируются те слои, которые, можно сказать, соответствуют «войсковым унтер-офицерам» в армии, то есть квалифицированные и специализированные рабочие в городе и — более сложным образом — итальянцы и арендаторы в деревне, поскольку итальянцы и арендаторы вообще соответствуют скорее типу ремесленника, который, по существу, является квалифицированным рабочим в средневековой экономике); 2) для всех социальных групп политическая партия является механизмом, выполняющим в гражданском обществе ту же самую функцию, которую в политическом обществе выполняет в более широкой и более синтетической мере государство, заботясь об укреплении связей между органической интеллигенцией определенной — а именно господствующей

— группы и традиционной интеллигенцией, и эту функцию партия выполняет в зависимости от своей основной функции, заключающейся в подготовке собственных кадров, элементов определенной социальной группы, родившейся и развившейся как «экономическая», вплоть до превращения их в квалифицированных политических интеллигентов, руководителей, организаторов всех видов деятельности и функций, присущих органическому развитию интегрального общества, гражданского и политического. Можно даже сказать, что в своей области политическая партия выполняет свою функцию полнее и органичнее, чем государство выполняет свою в более широком диапазоне: интеллигент, который становится членом политической партии определенной социальной группы, смешивается с органической интеллигенцией этой группы, тесно объединяется с самой группой, что через посредство государственной жизни осуществляется лишь в слабой степени, а то и вовсе не осуществляется. При этом многие интеллигенты считают, что они-то и есть государство, это мнение, вследствие того что категория разделяющих его лиц является весьма многочисленной, иной раз влечет за собой значительные последствия и приводит к неприятным осложнениям для основной экономической группы, которая действительно является государством.

Утверждение, что все члены политической партии должны рассматриваться как интеллигенты, может дать повод для шуток и карикатур; и все же, если поразмыслить, это именно так и никак иначе. Здесь следует, по-видимому, учитывать уровни, партия может иметь в своем составе больший или меньший процент людей высшего или низшего уровня, но важно не это: важна руководящая и организующая роль, то есть роль воспитателя, а значит интеллигента. Коммерсант становится членом политической партии не для того, чтобы с большей выгодой заниматься торговлей, промышленник — не для того, чтобы производить больше с меньшими затратами, крестьянин — не для того, чтобы усвоить новые методы обработки земли, хотя политическая партия и может удовлетворить в некотором отношении эти требования коммерсанта, промышленника, крестьянина (общее мнение противоречит этому, утверждая, что «политиканствующие» коммерсант, промышленник, крестьянин даже теряют, а не выигрывают, и являются худшими представителями своих категорий, но это можно оспорить). Этим целям в известных пределах отвечает профессиональный союз, в котором

экономико-корпоративная деятельность коммерсанта, промышленника, крестьянина находит наиболее подходящие рамки. В политической партии лица, принадлежащие к той или иной социально-экономической группе, преодолевают этот момент их исторического развития и становятся участниками общей деятельности, как национальной по своему характеру, так и интернациональной. Природа этой функции политической партии должна будет стать более ясной в результате конкретного исторического анализа путей развития органической и традиционной категорий интеллигенции как на специфической почве национальной истории, так и на почве развития разных наиболее значительных социальных групп в рамках различных наций, в особенности тех групп, экономическая деятельность которых была по преимуществу исполнительской.

Формирование традиционной интеллигенции является наиболее интересной исторической проблемой. Она, конечно, связана с рабством античного мира и с положением вольноотпущенников греческого и восточного происхождения в недрах социальной организации Римской империи.

Этот не только социальный, но и национальный, расовый разрыв между значительными массами интеллигентов и господствующим классом Римской империи воспроизводится после падения империи как разрыв между германскими воинами и интеллигентами романизованного происхождения, преемниками категории вольноотпущенников. С этими явлениями переплетается рождение и развитие католицизма и церковной организации, которая на многие века подчинит своим интересам большую часть духовной деятельности и будет осуществлять монополию в культурном руководстве в сочетании с карательными санкциями по отношению к тем, кто вздумает противиться этой монополии или обойти ее. В Италии является фактом, что интеллигенция полуострова выполняла в большей или меньшей степени, в зависимости от времени, космополитическую функцию. Отметим различия, которые сразу бросаются в глаза в развитии интеллигенции ряда стран, по крайней мере наиболее значительных. Однако следует предупредить, что эти замечания должны быть подвергнуты проверке и углублению (впрочем, все эти заметки нужно рассматривать просто как начальные и напоминающие о необходимости дальнейшей проверки и углубления).

Для Италии центральным фактом является именно то, что ее интеллигенция выполняла интернациональную, или космополитическую, функцию, ставшую причиной и следствием того состояния раздробленности, в котором полуостров пребывал со времени падения Римской империи и до 1870 года.

Франция дает законченный тип гармонического развития всех национальных сил и в особенности категорий интеллигенции; когда в 1789 году новая социальная группировка появилась на политической арене истории, она была полностью подготовлена для выполнения всех социальных функций и поэтому могла бороться за всестороннее господство в нации, не идя на существенные компромиссы со старыми классами, а, напротив, подчиняя их собственным целям. Первые ячейки интеллигенции нового типа рождаются с первыми ячейками новой экономики: даже сама церковная организация испытала их влияние (галликанство, рано начавшиеся столкновения между церковью и государством). Эта мощь организации интеллигенции объясняет роль французской культуры в XVIII и XIX веках как излучателя интернациональных и космополитических идей, роль ее распространения, органически носящего империалистический и гегемонистский характер и поэтому весьма отличающегося от распространения итальянской культуры, осуществляющегося разрозненно, путем иммиграции отдельных ее представителей, и не только не оказывающего обратного влияния на свою национальную базу, чтобы усилить ее, а, наоборот, способствующего тому, чтобы создание прочной национальной базы сделать невозможным.

В России совершенно другие отправные начала: политическая и хозяйственно-торговая организация была создана норманнами (варягами); религиозная-византийскими греками; в последующее время немцы и французы несут европейский опыт в Россию и придают первый плотный костяк русскому историческому «студню». Национальные силы инертны, пассивны и восприимчивы, но, может быть, именно поэтому они полностью ассимилируют иностранные влияния и самих иностранцев, русифицируя их. В более близкий исторический период происходит обратное явление: элита, состоящая из наиболее активных лиц, энергичных, предприимчивых и образованных, выезжает за границу,

усваивает культуру и исторический опыт более передовых стран Запада, не теряя при этом и наиболее существенных черт собственной национальной культуры, то есть не порывая духовных и исторических связей со своим народом; завершив таким образом свою интеллектуальную подготовку, они возвращаются на родину, принуждая народ к насильственному пробуждению, к ускоренному движению вперед, перескакивая через этапы. Различие между этой элитой и импортированной немецкой (Петром Великим, например) состоит в том, что она носит, по существу, народно-национальный характер: ее не может захлестнуть инертная пассивность русского народа, поскольку она сама является энергичной русской реакцией именно на эту историческую инертность.

На другой почве и в совершенно отличающихся условиях времени и места этот русский феномен может быть сравнен с рождением американской нации (Соединенные Штаты): англосаксонские иммигранты также являются интеллектуальной элитой, в особенности в нравственном отношении. Речь идет, естественно, о первых иммигрантах, о пионерах, участниках английских религиозных и политических битв, побежденных, но не униженных и не подавленных на их родине. Они вносят в Америку вместе с собой кроме нравственной и волевой энергии известную степень цивилизации, известную фазу европейской исторической эволюции, которая, будучи пересажена на девственную американскую почву такого рода людьми, продолжает развивать силы, заложенные в ее природе, но несравненно более быстрым темпом, чем в старой Европе, где существует целый ряд ограничений (моральных, интеллектуальных, политических, экономических, создаваемых определенными группами населения, остатками прошлых режимов, нежелающими исчезать), которые препятствуют быстрому прогрессу и приравнивают к посредственности всякую инициативу, растворяя ее во времени и в пространстве.

В Англии развитие во многом отличается от Франции. Новая социальная группировка, родившаяся на базе современного индустриализма, получает поразительное экономико-корпоративное развитие, но в идейно-политической области продвигается еле-еле. Очень широка категория органической интеллигенции, рожденной на той же самой индустриальной почве, что и сама экономическая группа, но в

более высокой сфере сохранилось почти монопольное положение старого земельного класса, который теряет экономическое главенство, но надолго сохраняет политико-идейное превосходство и ассимилируется новой правящей группой как «традиционная интеллигенция» и как руководящий слой. Старая земельная аристократия соединяется с промышленниками с помощью такого типа «шва», какой в других странах как раз соединяет традиционную интеллигенцию с новыми господствующими классами.

Это английское явление наблюдается также в Германии, где оно осложнено другими историческими и традиционными элементами. Германия, как и Италия, была тем местом, где господствовал универсалистский, наднациональный институт («Священная Римская империя германской нации») с соответствующей идеологией, и она дала известное количество деятелей средневековому мировому граду, обедняя собственные внутренние силы; развязывала битвы, которые отвлекали от проблем национальной организации и поддерживали территориальную раздробленность средневековья. Развитие промышленности происходило под полуфеодальной оболочкой, просуществовавшей вплоть до ноября 1918 года, и юнкеры сохраняли свое политико-идейное превосходство, значительно более могущественное, чем превосходство такой же английской группы. Они были традиционной интеллигенцией немецких промышленников, но с особыми привилегиями и с твердой уверенностью в том, что они являются независимой социальной группой, поскольку они прочно держали в своих руках экономическую власть над земельными угодьями, более «производительными», чем в Англии. Прусские юнкеры подобны военно-жреческой касте, которая имеет почти неограниченную монополию организационно-руководящих функций в политическом обществе, но в то же время они имеют свою собственную экономическую базу и не зависят исключительно от щедрости господствующей экономической группы. Кроме того, в отличие от английских землевладельцев, юнкеры были той средой, из которой комплектовался офицерский состав большой постоянной армии, что давало им прочные организаторские кадры, предрасположенные к сохранению корпоративного духа и политической монополии (в книге Макса Вебера «Парламент и правительство в новом устройстве Германии» можно найти многие факты, показывающие, что политическая монополия дворян не только препятствовала формированию достаточного количества



опытных буржуазных политических деятелей, но и являлась основой непрерывных парламентских кризисов и распада либеральных и демократических партий; отсюда значение Католического центра и социал-демократии, которым в имперский период удалось создать собственный довольно значительный парламентский и руководящий слой).

В Соединенных Штатах надо отметить отсутствие в известном смысле традиционной интеллигенции и, следовательно, необычное равновесие различных категорий интеллигенции вообще. На промышленной базе возникла компактная система всех современных надстроек. Необходимость равновесия определялась не потребностью слить органическую интеллигенцию с традиционной, которой не существовало как застывшей и косной категории, а тем, что требовалось сплавить в общем тигле единой национальной культуры различные типы культур, привнесенных иммигрантами разного национального происхождения. Отсутствие значительных наслоений традиционной интеллигенции, отложившихся в странах древней культуры, частично объясняет то, что существуют только две большие политические партии, которые можно было бы, по сути дела, легко свести к одной (здесь уместно провести сравнение с Францией, и не только с послевоенной, когда умножение числа партий сделалось общим явлением), и в противоположность этому безграничное множество религиозных сект (мне кажется, их было зафиксировано более двухсот; следует сравнить с Францией и с ожесточенными битвами, предпринятыми для поддержания религиозного и морального единства французского народа).

В Соединенных Штатах наблюдается еще одно интересное явление, подлежащее изучению, — формирование поразительно большого числа интеллигентов-негров, которые усваивают американскую культуру и технику. Следует подумать о косвенном влиянии, которое эти негритянские интеллигенты могут оказать на отсталые массы Африки, и о прямом влиянии, если сбудется одно из следующих предположений: 1) что американский экспансионизм воспользуется неграми США как своими агентами для завоевания в Африке рынков и распространения собственного типа культуры (кое-что в этом роде уже сделано, но не знаю, в какой мере); 2) что борьба за унификацию американского народа обострится до такой степени, что приведет к массовой эмиграции негров

и возвращению в Африку наиболее независимых и энергичных представителей интеллигенции, менее склонных, следовательно, подчиняться возможному законодательству, еще более унижительному, чем распространенные в настоящее время обычаи. В этих условиях возникли бы два основных вопроса: а) вопрос о языке: смог ли бы английский язык сделаться культурным языком Африки, объединяя существующую распыленность диалектов? б) смог ли бы этот интеллигентский слой иметь ассимилирующую и организующую способность в такой мере, чтобы сделать «национальным» нынешнее примитивное чувство презираемой нации, поднимая значение африканского континента как носителя мифа и функции родины, общей для всех негров? Мне кажется, что пока еще негры Америки должны иметь расовый и национальный дух более негативный, чем позитивный, порожденный той борьбой, которую белые ведут с целью их изоляции и притеснения: но не то же ли самое было с евреями вплоть до XVIII века? Уже американизированная Либерия с официальным английским языком могла бы стать Сионом американских негров с тенденцией превратиться в африканский Пьемонт.

Что касается Южной и Центральной Америки, то, на мой взгляд, вопрос об интеллигенции здесь нужно исследовать, учитывая следующие основные условия: в Южной и Центральной Америке также не существует обширной категории традиционной интеллигенции, но тем не менее дело в ней обстоит не так, как в Соединенных Штатах. И действительно, в основе развития этих стран лежат испанская и португальская цивилизации XVI и XVII веков, характеризующиеся Контрреформацией и паразитическим милитаризмом. Такие застывшие социальные слои, до сих пор существующие в этих странах, как духовенство и военная каста, представляют собой категории традиционной интеллигенции, застывшие в рамках традиций европейской матери-родины. Индустриальная база очень узка и не развила сложных надстроек: основная масса интеллигенции принадлежит к сельскому типу, и так как господствующую роль играют латифундии и обширные церковные владения, то эти интеллигенты связаны с духовенством и с крупными землевладельцами. Национальный состав очень неоднороден даже среди белых и еще сложнее у значительных масс индейцев, составляющих в некоторых из этих стран большинство населения. Вообще говоря, можно сказать, что в этих американских областях еще существует положение

периода «Kulturkampf» и процесса Дрейфуса, то есть положение, при котором светскому и буржуазному элементу еще не удалось достигнуть фазы подчинения светской политике современного государства клерикальных и милитаристских интересов и влияния. Происходит так, что ввиду оппозиции иезуитству все еще имеет большое влияние масонство и такой тип культурной организации, как «позитивистская церковь». События последнего времени (ноябрь 1930 года) — от Kulturkampf Кальеса в Мексике и до народно-военных восстаний в Аргентине, Бразилии, Перу, Чили, Боливии — показывают правильность этих замечаний.

Другие типы формирования категорий интеллигенции и их взаимоотношений с национальными силами можно найти в Индии, Китае, Японии. В Японии образование интеллигенции совершалось по английскому и немецкому типу, то есть происходило на основе промышленной цивилизации, развивающейся внутри феодально-бюрократической оболочки, и имело свои собственные отличительные черты.

В Китае налицо та особая письменность, которая выражает полное отделение интеллигенции от народа. В Индии и в Китае огромная дистанция между интеллигенцией и народом проявляется также в религиозной области. Проблема различных верований и различия в способе восприятия и исповедания одной и той же религии среди разных слоев общества, в особенности среди духовенства, интеллигенции и народа, должна быть вообще основательно изучена, поскольку в известной степени такие различия наблюдаются повсюду, хотя в странах Восточной Азии можно встретить наибольшие крайности. В протестантских странах эти различия относительно невелики (размножение сект связано с требованием полного единения интеллигенции и народа, что воспроизводит в сфере высшей организации всю путаницу реальных представлений народных масс). Очень значительны эти различия в католических странах, но и здесь они не всюду одинаковы: не столь велики в католической части Германии и во Франции, несколько больше в Италии, особенно на Юге и на островах, и исключительно велики на Иберийском полуострове и в странах Латинской Америки. Это явление в еще больших масштабах обнаруживается в православных странах, где необходимо говорить о трех

ступенях одной и той же религии: высшего духовенства и монахов, священников и народа. Оно доходит до абсурда в Восточной Азии, где религия народа часто не имеет ничего общего с книжной религией, хотя обе носят одно и то же название.

Когда различают интеллигентов и неинтеллигентов, то в действительности имеют в виду непосредственную социальную роль профессиональной категории интеллигенции, то есть принимается в расчет направление, куда сдвигается центр тяжести специфической профессиональной деятельности — в интеллектуальную работу или в нервно-мышечное усилие. Это означает, что если можно говорить об интеллигентах, то нельзя говорить о неинтеллигентах, ибо неинтеллигентов не существует. Но само отношение между интеллектуально-мозговой работой и нервно-мышечным усилием не является всегда одинаковым, и, следовательно, имеются различные ступени специфической интеллектуальной деятельности. Нет такой человеческой деятельности, из которой можно было бы исключить всякое интеллектуальное вмешательство, нельзя отделить *homo faber* от *homo sapiens*. Наконец, и за пределами своей профессии всякий человек развивает некоторую интеллектуальную деятельность, является «философом», художником, ценителем искусства, разделяет определенное мировоззрение, имеет определенную сознательную линию морального поведения, следовательно, играет определенную роль в поддержании или в изменении мировоззрения, то есть в пробуждении нового образа мыслей. Проблема создания нового слоя интеллигенции заключается в том, чтобы критически преобразовывать интеллектуальную деятельность, которая в той или иной степени свойственна каждому человеку, изменяя ее соотношение с нервно-мышечной деятельностью, устанавливая равновесие между ними на новом уровне и добиваясь того, чтобы сама нервно-мышечная деятельность, поскольку она является элементом общей практической деятельности, непрерывно обновляющей физический и социальный мир, стала основой нового и цельного мировоззрения. Традиционный и вульгаризированный тип интеллигента обычно видят в литераторе, философе, художнике. Поэтому журналисты, которые считают себя литераторами, философами, художниками, усматривают в себе также «истинных» интеллигентов. В современном мире техническое образование, тесно связанное с промышленным трудом, хотя бы самым примитивным или неквалифицированным, должно создавать базу для нового типа интеллигента. На этой основе работал

еженедельник «Ордине нуово», стремясь развить известные формы новой интеллигентности и выдвинуть новые идеи, и это было не последней причиной его успеха, поскольку такая установка соответствовала скрытым стремлениям и согласовывалась с развитием реальных форм жизни. Деятельность нового интеллигента не может уже сводиться к ораторству, внешнему и кратковременному возбудителю чувств и страстей, но должна заключаться в активном слиянии с практической жизнью в качестве строителя, организатора, «непрерывно убеждающего» делом, а не только ораторствующего, — и тем не менее возвышающегося над абстрактно-математическим духом; от техники-труда необходимо двигаться к технике-науке и к историческому гуманистическому мировоззрению, без которого остается только «специалист» и не происходит становления «руководителя» (специалиста плюс политика).

Для этого раздела необходимо проанализировать «Элементы политики как науки» Моски (новое, дополненное издание 1923 г.). Так называемый «политический класс» Моски — не что иное, как интеллигенция господствующей социальной группы, понятие «политический класс» Моски следует сблизить с понятием элиты Парето, которое является еще одной попыткой объяснить такое историческое явление, как интеллигенция, и ее роль в государственной и общественной жизни. Книга Моски — это непомерная мешанина социологического и позитивистского характера с добавлением непосредственно политических устремлений, делающих ее менее неудобоваримой и более живой с литературной точки зрения.

Традиционная интеллигенция. В связи с одной из категорий этой интеллигенции, возможно, наиболее важной после церковнослужителей, по своему авторитету и социальной роли, которую она играла в первобытном обществе, — категорией врачей в широком смысле слова, то есть всех тех, кто «борется», или кажется, что «борется», со смертью и болезнями, необходимо будет просмотреть «Историю медицины» Артуро Кастильони. Вспомним, что между религией и медициной была связь, а в некоторых районах есть и до сих пор: больницы в руках церковников, занимающихся организационной стороной дела, к тому же там, где появляется врач, появляется и священнослужитель (заклинание духов, различные формы помощи и т. д.). Многие крупные религиозные деятели выступали также и воспринимались как великие «врачеватели»: идея чуда

вплоть до воскрешения из мертвых. И что касается королей, долго бытовало поверье, будто они исцеляют наложением рук и т. д.

О политических писателях и писателях-моралистах XVII века, о которых говорится у Кроче в его книге «История эпохи барокко», см. рецензию Доменико Петрини (в «Пегазо» за август 1930 года) «Политики и моралисты XVII века» на книгу под тем же названием «Политики и моралисты XVII века» (Страда, Дзукколо, Сеттала, Аччетто, Бриньоле Сале, Мальвецци) под редакцией Бенедетто Кроче и Сантино Карамелла (серия «Писатели Италии»).

## **НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ**

Небольшая заметка о политике Макиавелли. Основная характерная особенность «Государя» состоит в том, что это не приведенный в систему трактат, а «живая, животрепещущая книга, в которой политическая идеология и политическая наука сливаются в драматическую форму мифа». В отличие от утопий и схоластических трактатов — формы, в которые облакалась предшествовавшая ему политическая наука, — Макиавелли дал своей концепции фантастическую и художественную форму, благодаря которой теоретический и рациональный элементы воплощаются в образ кондотьера, пластично и антропоморфно символизирующего «коллективную волю». Процесс формирования определенной коллективной воли, направленной на достижение определенной политической цели, изображается не при помощи исследования и педантичной классификации принципов и критериев метода действий, но как выявление качеств, характерных черт, обязанностей и потребностей конкретной человеческой личности, что заставляет работать художественное воображение тех, кого требуется убедить, и придает политическим страстям более конкретную форму. (Надо бы выяснить, не было ли у предшествовавших Макиавелли писателей сочинений, построенных наподобие «Государя». Заключительная глава «Государя» тоже связана с этим «мифологическим» характером книги: изобразив идеального кондотьера, Макиавелли в пассаже огромной художественной силы призывает реально существующего кондотьера воплотить идеал в историческую действительность, и этот его страстный призыв слышится во всей книге, придавая ей подлинный драматизм. В «Пролегоменах» Л. Руссо назвал Макиавелли артистом политики, и в них однажды встречается слово «миф», но не в указанном выше смысле.)



«Государь» Макиавелли мог бы рассматриваться как историческая иллюстрация сорелевского «мифа», то есть как политическая идеология, выступающая не как пресная утопия, не как доктринерские рассуждения, но как порождение конкретной фантазии, воздействующей на разьединенный и распыленный народ, с тем чтобы всколыхнуть его и организовать в нем коллективную волю. Утопический характер «Государя» состоит в том, что Государя не существовало в реальной исторической действительности; он не предстал перед итальянским народом как непосредственная объективность, обладающая определенными характерными чертами; напротив, он был чистой доктринерской абстракцией, символом вождя, идеальным кондотьером; однако страсть и мифологизм, содержащиеся в этой книжке и обладающие в ней огромной драматической силой, плотно концентрируются в заключительной главе и обретают там жизнь в призыве, обращенном к Государю, существующему реально. В своей книжке Макиавелли рассуждает о том, каким должен быть Государь, чтобы привести народ к созданию нового Государства, и его рассуждения ведутся строго логично, научно отрешенно; в заключительной же главе сам Макиавелли становится народом, сливается с народом, но не с народом вообще, а с тем самым народом, которого он убедил своими предшествующими рассуждениями, народом, сознанием и выражением которого он себя ощущает, народом, с которым он мысленно отождествляется; кажется, что вся «логическая» работа оказывается не чем иным, как саморефлексией народа, внутренне целостными рассуждениями, развивающимися в народном сознании и завершающимися страстным произвольным криком. Страсть в ходе внутренней саморефлексии снова оборачивается аффектом, лихорадочным чувством, фанатизмом действия. Вот почему эпилог «Государя» не является чем-то внешним, «навешенным» на него извне, чем-то риторическим — эпилог этот следует истолковывать как необходимый элемент произведения, более того, как тот элемент, отсвет которого лежит на всем произведении и превращает его в своего рода «политический манифест».

Можно научно показать, как Сорель, исходя из концепции идеологии мифа, не дошел до понимания политической партии, а остановился на концепции профессионального союза. Правда, у Сореля «миф» получал свое наивысшее выражение не в профессиональном союзе

как организации коллективной воли, а в практической деятельности профессионального союза и в уже действующей коллективной воле, в практическом действии, наиболее полной реализацией которого должна была бы стать всеобщая забастовка, то есть, так сказать, «пассивная деятельность», носящая негативный и предварительный характер (позитивный характер дается только достижением консенсуса ассоциированных волей), деятельность, не предполагающая для себя самой фазы «активной и конструктивной». У Сореля, таким образом, боролись между собой две необходимости: необходимость мифа и необходимость критики мифа, поскольку «всякий предустановленный план утопичен и само понятие предвидения — не более чем пустой звук», то иррациональное не может не господствовать и всякая организация людей — антиистория, предрассудок; в таком случае отдельные практические проблемы, которые выдвигает историческое развитие, можно решать лишь от случая к случаю, пользуясь первыми попавшимися под руку критериями, а оппортунизм оказывается единственно возможным политическим курсом. Однако возможно ли, чтобы миф был «не конструктивным», можно ли, оставаясь в пределах интуиции Сореля, вообразить, будто по-настоящему действенным оказывается инструмент, оставляющий коллективную волю на примитивной и элементарной стадии ее чистого формирования ради разъединения (ради шизоидного «раскола»), пусть даже насильственного, то есть разрушая существующие нравственные и юридические отношения? И эта столь примитивно сформированная коллективная воля, не прекратит ли она сразу же своего существования, беспорядочно расплывшись в бесконечности единичных волей, идущих к позитивной стадии разными, непохожими друг на друга путями? Не говоря уж о том, что не может быть разрушения, отрицания без имплицитно подразумеваемого созидания, утверждения, и не в метафизическом смысле, а практически, то есть политически, в качестве партийной программы. В данном случае ясно видно, что за спонтанностью скрывается чистейший механицизм, за свободой (непроизвольным жизненным порывом) — доведенный до предела детерминизм, за идеализмом — абсолютный материализм.

Современный государь, государь-миф не может быть реальным лицом, конкретной личностью; он может быть только организмом; элементом сложного общества, в котором уже начала складываться коллективная воля, добившаяся признания и отчасти уже проявившая

себя в действии. Организм этот уже дан историческим развитием, и он есть политическая партия – первая клетка, в которой соединяются ростки коллективной воли, стремящиеся к тому, чтобы обрести универсальность и тотальность.

В современном мире только непосредственное и неотвратимое историко-политическое действие, характеризующееся необходимостью стремительных, молниеносно принимаемых мер, может мифологически воплотиться в конкретную личность; стремительность мер должна оказаться необходимой в силу большой непосредственной опасности; большой опасности, которая, именно потому что она большая, моментально разжигает страсти и фанатизм, аннигилируя критичность рассудка и разъедающую иронию, способные разрушить «божественно провиденциальный» характер кондотьера (что и произошло в аванюре Буланже). Но такого рода непосредственное действие по самой своей природе не может быть долговременным и органичным: оно почти всегда оказывается действием типа реставрации и реорганизации, а не типа, свойственного созданию новых государств и новых национальных и социальных структур (как это было в случае с «Государем» Макиавелли, в котором реставрационный аспект был всего лишь частью риторики, то есть был связан с литературными представлениями об Италии как прямой преемнице Рима, которая призвана восстановить строй и могущество Рима), типа «охранительного», а не оригинально творческого, при котором, иными словами, предполагается, что уже наличная коллективная воля оказалась ослабленной и распыленной, пережившей грозный и опасный кризис, однако не смертельный и катастрофический, и которую поэтому требуется вновь сосредоточить и укрепить, но уже не как коллективную волю, создаваемую *ex novo* изначально и направляемую на конкретные и рациональные цели, а как обладающую конкретностью и рациональностью, пока еще никак не проявившими себя и не подвергшимися еще критике реального, универсально признанного опыта истории.

Абстрактный характер сорелевской концепции «мифа» проявляется во враждебности (принимающей форму страстного нравственного отвращения) к якобинцам, которые, бесспорно, были «категорическим воплощением» Государя Макиавелли. «Современный Государь» должен обладать разделом, посвященным якобинству (в том широком значении, которое это понятие имело исторически и которое оно должно иметь

концептуально) в качестве примера того, как конкретно сформировалась и действовала коллективная воля, которая — по крайней мере в ее некоторых аспектах — была создана ex novo изначально. И необходимо, чтобы коллективная воля, так же как и политическая воля вообще, получила свое современное определение; воля как активное сознание исторической необходимости, как протагонист подлинной, реальной исторической драмы.

Один из первых разделов следовало бы посвятить именно «коллективной воле», поставив в нем вопрос: «Когда можно утверждать, что существуют условия, при которых способна пробудиться и развиваться коллективная национально-народная воля?» Необходим, таким образом, исторический (экономический) анализ социальной структуры данной страны, а также «драматическое» изображение веками предпринимавшихся попыток пробудить эту волю и выяснение причин их постоянных неудач. Почему в Италии во времена Макиавелли не было абсолютной монархии? Надо дойти вплоть до Римской империи (вопросы языка, интеллигенции и т. д.), выяснить роль средневековых коммун, значение католицизма и т. д.) — словом, следует создать очерк всей итальянской истории, сжатый, но четкий.

Причину неудачи всех, много раз предпринимавшихся попыток создать коллективную национально-народную волю следует искать в существовании определенных общественных групп, сформировавшихся в результате разложения буржуазии коммун, в особом характере всех прочих групп, отражающих международную роль Италии как местопребывания Церкви и изначально хранителя Священной Римской империи и т. д. Эта роль и вытекающая из нее позиция определяют внутреннюю ситуацию, которую можно назвать «экономико-корпоративной», то есть в политическом отношении худшей формой феодального общества, формой наименее прогрессивной и наиболее застойной: при ней всегда отсутствовала и не могла сложиться сила по-настоящему якобинская, та самая сила, которая в других странах пробудила и организовала коллективную национально-народную волю и основала современные государства. Существуют ли, наконец, условия для такой воли, иными словами, каковы нынешние отношения между такого рода условиями и противостоящими им силами? Такими силами традиционно являлись земельная аристократия и вообще земельная собственность во всей совокупности, с ее характерно итальянской чертой

— особой сельской буржуазией, паразитическим наследием, доставшимся современности после классового разложения коммунальной буржуазии (сто городов, города безмолвия) .

Позитивные условия следует искать в существовании социальных городских групп, соответственно развившихся в сфере промышленного производства и достигших определенного уровня историко-политической культуры. Всякое формирование коллективной, национально-народной воли оказывается невозможным без того, чтобы большие массы обрабатывающих землю крестьян не вторгались также и в политическую жизнь. К этому стремился Макиавелли посредством реформы ополчения, это сделали якобинцы во время Французской революции, в понимании этого надо видеть опередившее свое время якобинство Макиавелли, зародыш (более или менее плодотворный) его концепции национальной революции. Весь ход истории после 1815 года обнаруживает усилия традиционных классов помешать формированию такого рода коллективной воли, дабы сохранить «экономико-корпоративную» власть в международной системе пассивного равновесия.

Важный раздел в «Современном Государе» должен быть посвящен вопросу нравственной и интеллектуальной реформы, то есть вопросу религии и мировоззрения. В этой области мы тоже обнаруживаем традиционное отсутствие якобинства и боязнь якобинства (последнее философское выражение этой боязни — мальтузиантская позиция Кроче по отношению к религии). Современный Государь по необходимости должен быть глашатаем и организатором моральной и интеллектуальной реформы, что будет означать создание почвы для последующего развития коллективной национально-народной воли, ведущего к осуществлению более высокой и всеобщей формы современной цивилизации.

Вот эти два основных положения: формирование коллективной национально-народной воли, организатором и вместе с тем активным, действенным выражением которой является Государь, и нравственная и интеллектуальная реформа должны были бы образовать структуру всей книги. Конкретные пункты программы следует включить в первую часть, то есть они должны «драматически» вытекать из изложения, а не превращаться в сухое и педантичное перечисление доводов и выводов.

Возможна ли культурная реформа, а следовательно, подъем гражданственности угнетенных слоев общества, без предшествующей экономической реформы и изменения их положения в социальной и экономической жизни? Вот почему моральная и интеллектуальная реформа не может не быть связана с программой экономической реформы, более того, программа экономической реформы является тем самым конкретным способом, каким реализует себя всякая нравственная и интеллектуальная реформа. Современный Государь, развиваясь, опрокидывает всю систему нравственных и интеллектуальных отношений, поскольку его развитие означает, что каждое действие начинает рассматриваться как полезное или вредное, как доброе или злое только в зависимости от того, как оно соотносится с Государем, служит ли оно упрочению его власти или оказывает ей сопротивление. Государь занимает в сознании место божества или категорического императива, он становится основой современного мирского сознания, предпосылкой полной секуляризации всей жизни, всех свойственных ей обычаев и нравов.

Помимо примера сильных абсолютных монархий во Франции и Испании Макиавелли подвигли на создание его политической концепции необходимости единого итальянского государства воспоминания о прошлом Древнего Рима. Следует однако подчеркнуть, что это еще не основание для включения Макиавелли в литературно-риторическую традицию. Прежде всего потому, что этот элемент не является у него решающим или хотя бы доминирующим, и необходимость сильного национального государства выводится вовсе не из него; а затем также оттого, что само обращение Макиавелли к Риму, будучи должным образом введенным в атмосферу Гуманизма и Возрождения, оказывается гораздо менее абстрактным, чем то могло бы показаться на первый взгляд. В VII книге «О военном искусстве» читаем: «...страна эта (Италия) кажется рождена для того, чтобы воскрешать мертвые вещи, как то видно в поэзии, в живописи, в скульптуре», так почему бы не обрести ей вновь военную доблесть? и т. д. Надо бы сгруппировать другие подобного рода замечания, чтобы установить их точный смысл.

[Наука политики]. Основное новшество, введенное философией практики в науку о политике и об истории, заключается в доказательстве того, что не существует абстрактной «человеческой природы», постоянной и неизменной (идея, несомненно вытекающая из религиозной мысли и трансцендентности); но, что человеческая природа — это совокупность



исторически определенных общественных отношений, то есть факт, который в известных пределах можно исторически установить, пользуясь методами филологии и критики. Поэтому политическая наука должна рассматриваться в своем конкретном содержании (а также в своей внутренней логике) как развивающийся организм. Тем не менее следует отметить, что та постановка вопроса о политике, которая была предложена Макиавелли (а именно: заложенная в его сочинениях идея о том, что политика является самостоятельной, самодовлеющей деятельностью со своими собственными принципами и законами, отличными от принципов и законов морали и религии, имеет огромное философское значение, ибо она внутренне предполагает новое понимание морали и религии, то есть меняет все миропонимание), до сих пор оспаривается и отвергается, не сделавшись «общим мнением». Но что это означает? Значит ли это только то, что нравственная и интеллектуальная революция, элементы которой содержались *in nuce* в идеях Макиавелли, все еще не произошла, не стала общепринятой и очевидной формой национальной культуры? Или же это имеет чисто политический смысл и служит указанием на разрыв, существующий между правителями и управляемыми, указанием на то, что существуют две культуры – культура правителей и культура управляемых; что господствующий класс в лице церкви занял по отношению к простым людям двойственную позицию, продиктованную необходимостью, с одной стороны, не отрываться от них, а с другой – поддерживать в широких массах убеждение, что Макиавелли – не кто иной, как порождение дьявола?

Таким образом, встает вопрос о значении, которое имел Макиавелли в свое время, и о целях, которые он преследовал, создавая свои книги, прежде всего «Государя». Учение Макиавелли не было в свое время чисто книжным, достоянием одиноких мыслителей; «Государь» не был сокровенной книгой, имевшей хождение только среди посвященных. Стиль Макиавелли – это никак не стиль тех систематических трактатов, которые сочинялись и в средние века и в пору гуманизма; это стиль человека действия, писателя, который хочет побудить к действию, это стиль партийного манифеста. Моралистическое истолкование Макиавелли, предложенное Фосколо, несомненно ошибочно; тем не менее это правда, что Макиавелли кое-что «разоблачал», а не просто теоретизировал, обобщая реальные факты. Но каковы были цели его разоблачений? Преследовал ли он моралистические или политические

цели? Принято говорить, что правила, установленные Макиавелли для осуществления политической деятельности, «применяются, но не провозглашаются»; говорят, что великие политики начинают с проклятий Макиавелли, с объявления себя антимаккиавеллистами именно для того, чтобы иметь возможность свято следовать его правилам, претворяя их в жизнь. Не был ли Макиавелли никудышным маккиавеллистом, одним из тех, кто знает «правила игры» и по глупости обучает им других, тогда как вульгарный маккиавеллизм предписывает прямо противоположное. Кроче утверждал, что, будучи наукой, маккиавеллизм служит в такой же мере реакционерам, как и демократам, подобно искусству фехтования, которое служит как порядочному человеку, так и разбойнику, как для того, чтобы защищать свою жизнь, так и для того, чтобы убивать, и что именно в этом смысле надо понимать суждение Фосколо. Однако такое утверждение Кроче истинно лишь в абстракции. Макиавелли сам отмечал, что то, о чем он пишет, всегда применялось и применяется на практике великими историческими деятелями; поэтому никак не возникает впечатление, будто он хочет поучать того, кому и без него все известно; весь стиль его — это не стиль беспристрастного научного исследования; кроме того, невозможно представить, чтобы он пришел к выдвинутым им положениям политической науки путем философских спекуляций, ибо в подобного рода специфической материи в его времена такое выглядело бы едва ли не чудом, ведь даже сейчас положения эти вызывают споры и встречают возражения.

Поэтому можно предположить, что Макиавелли имел в виду «несведущего», что он стремился дать политическое воспитание «несведущему», политическое воспитание не негативное, формирующее ненавистника тирании, как то хотелось бы думать Фосколо, а позитивное, формирующее человека, которому приходится признавать необходимость применения известных средств — пусть даже таких, которые свойственны тиранам,— для достижения определенной цели. Тот, кто был рожден и выпестован в традициях правительственных сфер, тот почти автоматически приобретал характерные черты реалистического политика благодаря всему своему воспитанию, полученному в семейном кругу, где господствовали династические и правонаследные интересы. Так кто же тогда был «несведущим»?

Тогдашний революционный класс, «народ», итальянская «нация», городская демократия, выдвинувшая из своей среды Савонаролу и Пьеро Содерини, а не Каструччо и герцога Валентине. Можно утверждать, что Макиавелли стремится убедить эти силы в необходимости иметь «вождя», который знал бы, чего он хочет и как достичь того, что он хочет, и принять этого «вождя» с восторгом даже в том случае, если его действия придут в реальное или кажущееся противоречие с распространенной в то время идеологией, с религией. Такая политическая позиция Макиавелли вновь возникает в философии практики. Вновь возникает необходимость стать «антимакиавеллистами», развивая теорию и практику политики, которая может послужить обеим борющимся сторонам, хотя предполагается, что в конечном итоге она послужит прежде всего стороне «несведущих», ибо считается, что именно она является прогрессивной силой истории и немедленно приведет к достижению важного результата, к расколу единства, основанного на традиционной идеологии, без крушения которой новая сила не смогла бы прийти к осознанию себя как независимого субъекта. Макиавеллизм послужил улучшению технических приемов традиционной политики консервативных господствующих групп, точно так же как он послужил политике философии практики; это не должно скрывать от нас его существенно революционного характера, который ощущается уже теперь и объясняет все проявления антимакиавеллизма — от антимакиавеллизма иезуитов до ханжеского антимакиавеллизма Паскуале Виллари.

Политика как самостоятельная наука. Вопрос, который раньше всего следует поставить и разрешить в исследовании о Макиавелли, — это вопрос о политике как самостоятельной, самодовлеющей науке, то есть о том месте, которое политическая наука занимает или должна занимать в систематическом миропонимании (цельном и последовательном), в философии практики.

В этом смысле шаг вперед, сделанный Кроче в изучении Макиавелли и политической науки, состоит по преимуществу (как и в других областях крочеанской критики) в снятии мнимых проблем, просто не существующих или плохо поставленных. Кроче исходит из своего различия моментов духа и утверждения момента практики, практического духа, самостоятельного и независимого, хотя и (в силу диалектики различий) циклически связанного с целостной реальностью. В философии практики различие, разумеется, будет распространяться не на моменты

абсолютного духа, а на ступени надстройки, и потому речь пойдет об установлении диалектики политической деятельности (и соответственной науки) как определенной надстроечной ступени. Предварительно и примерно, видимо, можно сказать, что политическая деятельность — это именно первый момент и первая ступень, момент, при котором надстройка находится еще в стадии непосредственного чистого утверждения, нерасчленимой и элементарной.

В каком смысле можно отождествлять политику и историю, а следовательно, всю жизнь и политику? Каким образом вся система надстроек может пониматься как различия политики и, следовательно, каким образом оправдывается введение в философию практики понятия различия? Но можно ли говорить о диалектике различий и как возможно толковать понятия цикличной связи между ступенями надстройки? Понятие: «исторический блок», то есть единство между природой и духом (базисом и надстройкой), единство различий и противоположностей.

Можно ли распространить критерий различия также и на базис? Как будет пониматься тогда базис, как можно различать в системе общественных отношений такие элементы, как техника, труд, класс и т. д., понимаемые не «метафизически», а исторически? Критика позиции Кроче, который, преследуя полемические цели, утверждает, будто базис становится «скрытым богом», «ноуменом», противостоящим «видимости» надстройки. «Видимости» в метафорическом и в буквальном смысле. Почему исторически и в плане языка говорится о «видимости»?

Интересно отметить, что Кроче вывел из этой общей теории свою теорию ошибки и практического источника ошибки. Для Кроче источник ошибки заключен в непосредственной страсти, то есть страсти, имеющей индивидуальный или групповой характер; но что породит исторически более широкая «страсть», страсть как категория? Непосредственная страсть-интерес, являющаяся источником ошибки, — это тот самый момент, который в «Тезисах о Фейербахе» именуется «schmutzig-judisch»; но подобно тому, как «грязно-торгашеская» страсть-интерес обуславливает непосредственную ошибку, точно так же страсть более широкой общественной группы обуславливает ошибку философскую (опосредующее звено — ошибка-идеология, которую Кроче рассматривает особо). В ряду «эгоизм (непосредственная ошибка) — идеология —

философия» существенно наличие общего термина «ошибка», связанного с различными степенями страсти, а также то, что термин этот надо понимать не в моралистическом или доктринерском, а в чисто историческом и диалектическом смысле, в смысле «того, что является исторически изживаемым и должно быть изжитым», в смысле «неокончателности» всякой философии, «жизни — смерти», «бытия — небытия», то есть как диалектический термин, подлежащий преодолению в процессе развития.

Термины «видимое», «видимость» означают именно это; и ничего, кроме этого. Вот это и надо противопоставлять догматизму, утверждать, что всякая идеологическая система изживает себя, и вместе с тем отстаивать историческую значительность всякой системы и необходимость ее. («На почве идеологии человек обретает сознание общественных отношений». Но сказать так — не значит ли утверждать необходимость и значительность «видимостей»?)

Концепция Кроче, концепция политики-страсти, исключает партии, ибо невозможно представить организованную и перманентную страсть: перманентная страсть есть состояние оргазма и судорог, обуславливающих полнейшую неспособность к действию. Она исключает партии и исключает всякий заранее разработанный план действий. Между тем партии существуют, а планы действий разрабатываются, применяются и зачастую почти полностью осуществляются. Следовательно, в концепции Кроче имеется какой-то изъян. И не стоит говорить, что если партии и существуют, то это все равно не имеет большого «теоретического» значения, ибо с началом действия действующая партия перестает быть той партией, которой она была до этого. В какой-то мере это может быть и верно, однако совпадений между этими двумя партиями так много, что можно утверждать: на самом деле речь идет об одном и том же организме.

Для того чтобы концепция была верна, она должна быть приложима также и к войне, а следовательно, объяснять факт существования постоянных армий, военных академий, офицерских корпусов. Война — тоже «страсть», крайне сильная и пылкая, она — момент политической жизни, продолжение в иных формах определенной политики. Таким образом, необходимо объяснить, как «страсть» может стать нравственным долгом и долгом не морально-политическим, а этическим.

В связи с «политическими планами», связанными с партиями как с постоянными организациями, следует вспомнить о том, что говорил Мольтке о военных планах; а именно, что они не могут быть заранее разработаны и приняты во всех деталях, что можно разработать только их центральное ядро и начертать общую схему, ибо конкретные частности военных действий будут в значительной мере зависеть от того, что предпримет противник. Страсть проявляется как раз в частностях, однако мне не кажется, что принцип Мольтке мог бы свидетельствовать в пользу концепции Кроче. Во всяком случае, предстояло бы еще объяснить род «страсти» Генерального штаба, разработавшего план на ясную голову — трезво и «бесстрастно».

Крочеанская концепция страсти как момента политики сталкивается с серьезными трудностями при объяснении и оправдании существования таких постоянных политических институтов, как партии и, в еще большей мере, как национальные армии и генеральные штабы, поскольку невозможно помыслить постоянно организованную страсть, не превращающуюся в рациональность и взвешенное суждение, то есть уже в не страсть. Вот почему решение тут может состоять только в отождествлении политики и экономики. Политика является постоянным действием и порождает постоянные институты именно потому, что отождествляется с экономикой. Но она также и отличается от нее, а потому можно говорить отдельно об экономике и политике и можно говорить о «политической страсти» как о непосредственном импульсе к действию, возникающем на «постоянной и органичной почве» экономической жизни, но выходящем за ее пределы, когда она вводит в игру такие стремления и чаяния, в накаленной атмосфере которых сами индивидуальные жизненные, человеческие расчеты подчиняются уже законам, в корне отличным от законов личной выгоды и т. д.

Наряду с достижениями современной «макиавеллистики», восходящими к Кроче, следует указать также на преувеличения и искажения, которые она вызвала к жизни. Так, например, стало принято слишком напирать на то, что Макиавелли-де был «политиком вообще», «ученым в политике», актуальным для каждого времени.

Макиавелли надо рассматривать главным образом как необходимое выражение своей эпохи и как человека, тесно связанного с условиями и



требованиями своего времени, продиктованными: 1) внутренними распрями Флорентийской республики и специфической структурой государства, не сумевшего освободиться от коммунально-муниципальных пережитков, то есть от ставшей тормозом формы феодализма; 2) борьбой между итальянскими государствами за установление равновесия в пределах Италии, затрудняемого существованием панства и прочими феодальными, муниципалистическими пережитками, характерными для государственных форм города, а не территориального государства; 3) борьбой более или менее солидарных между собой итальянских государств за европейское равновесие, то есть противоречиями между необходимостью внутриитальянского равновесия и потребностями европейских государств, борющихся за гегемонию.

На Макиавелли влияет пример Франции и Испании, которые добились прочного единства территориального государства; Макиавелли делает «эллиптическое сравнение» (если воспользоваться выражением Кроче) и выводит правила для сильного государства вообще и для итальянского в частности. Макиавелли целиком и полностью человек своей эпохи; его политическая наука представляет философию времени, которое стремится к созданию абсолютных национальных монархий, политической форме, допускающей и облегчающей дальнейшее развитие буржуазных производительных сил. У Макиавелли можно обнаружить *in pise* принцип разделения власти и парламентаризм (представительное правление): его «ярость» обращена против пережитков феодального мира, а не против прогрессивных сил. Государь должен положить конец феодальной анархии; а это и делает Валентине в Романье, опираясь на производительные классы, на купечество и крестьян. Учитывая военно-диктаторский характер главы государства, который требуется в период борьбы за создание и укрепление новой власти, классовое указание, содержащееся в «Военном искусстве», надо понимать как имеющее силу также и для государственной структуры вообще: если городские классы хотят положить конец внутренним беспорядкам и внешней анархии, они должны опираться на крестьян как на народные массы, создав тем самым верную и надежную вооруженную силу, абсолютно отличную от наемных отрядов. Можно сказать, что у Макиавелли настолько надо всем доминирует собственно политическая концепция, что это вынуждает его делать ошибки военного характера: он думает исключительно о пехоте,

массы которой можно мобилизовать с помощью политического действия, и потому отрицает значение артиллерии.

Руссо (в «Пролегоменах к Макиавелли») справедливо отмечает, что «Военное искусство» дополняет «Государя», но он не извлекает всех выводов из своего замечания. И в диалогах «О военном искусстве» Макиавелли тоже должен рассматриваться как политик, которому пришлось заняться военным искусством; его односторонность (вместе с другими «курьезами», вроде теории фаланги, дававшими пищу для пошловатых анекдотов наподобие того, самого известного, который откопал Банделло) обусловлена тем, что не технические вопросы военного дела находились в центре его интересов и его идей — он занимался ими лишь настолько, насколько это требовалось для его политических построений. Но не только «Военное искусство» должно быть связано с «Государем», с ним надо связать и «Историю Флоренции», которая и должна послужить анализу реальных условий в Италии и в Европе, породивших насущные требования, содержащиеся в «Государе».

Из наиболее соответствующей эпохе концепции творчества Макиавелли вытекает как нечто от нее производное, более историчная оценка так называемых «антимакиавеллистов», или, во всяком случае, наиболее «наивных» из них. На деле речь в данном случае идет вовсе не об антимакиавеллистах, а о политиках, выразивших требования своего времени, или же связанных с условиями, отличными от тех, которые воздействовали на Макиавелли. Типичного «антимакиавеллиста» такого рода, как мне кажется, надо поискать в Жане Бодене (1530-1596), который в 1576 году был депутатом Генеральных Штатов от Блуа и побудил Третье сословие отказать королю в субсидиях, требуемых для ведения гражданской войны.

Во время гражданских войн во Франции Боден являлся представителем третьей партии, прозванной партией «политиков», которая выступала с позиций национальных интересов, то есть внутреннего классового равновесия, при котором гегемония принадлежала третьему сословию, осуществлявшему ее с помощью монарха. Мне представляется очевидным, что зачисление Бодена в разряд «антимакиавеллистов» явится абсолютно внешним и поверхностным решением вопроса. Боден основал политическую науку во Франции на почве более взрыхленной и сложной, чем та, которую Италия

предоставила Макиавелли. Для Бодена речь идет не о создании единого территориального (национального) государства, то есть не о возврате к эпохе Людовика XI, а об уравнивании общественных сил, борющихся в рамках такого государства, уже сильного и пустившего глубокие корни; не момент силы интересует Бодена, а консенсус. С Боденом возникает стремление к развитию абсолютной монархии: третье сословие настолько сознает свою силу и достоинство, настолько хорошо понимает, что судьба абсолютной монархии связана с его судьбой и с его развитием, что ставит условия для своего согласия, выдвигает требования, пытается ограничить абсолютизм. Во Франции Макиавелли служил уже реакции, так как мог быть использован для оправдания идеи о том, что мир надобно навсегда оставить «в колыбели» (по выражению Бертрандо Спавенты), а потому по необходимости приходилось становиться «в политическом отношении» антимаккиавеллистами.

Необходимо отметить, что в Италии, которую изучал Макиавелли, не существовало еще развитых и воздействующих на национальную жизнь представительных институтов вроде французских Генеральных Штатов. Когда в наши дни тенденциозно отмечается, что парламентские институты были завезены в Италию извне, совершенно не учитывается, что такое положение всего лишь отражает политическую и общественную отсталость и застой исторической жизни Италии XVI и XVII века, положение, в значительной мере вызванное преобладанием международных отношений над отношениями внутренними, находящимися в состоянии паралича и закоснения.

Но может быть то обстоятельство, что итальянская государственная структура из-за иностранного преобладания осталась на полуфеодальной стадии объекта иностранного «suzerainete», является национальным «своеобразием», уничтоженным импортом парламентских форм, придавших определенную форму процессу национального освобождения и переходу к современному территориальному государству (национальному и независимому)?

Впрочем, представительные институты существовали у нас давно, особенно на Юге и на Сицилии, но характер их был несравненно уже, чем во Франции, из-за малой развитости в этих районах третьего сословия; по этой причине Парламенты оказывались там орудием для поддержания анархии баронов против новаторских поползновений

монархической власти, вынужденной из-за отсутствия буржуазии опираться на «босяков».

То, что программа и стремления к соединению города и деревни могли получить у Макиавелли лишь военное выражение, более чем понятно, если вспомнить, что французское якобинство осталось бы абсолютно не объяснимым без предшествующих ему и подготовивших его теорий физиократов, доказавших экономическое и социальное значение тех, кто непосредственно обрабатывает землю. Экономические теории Макиавелли изучались Джино Ариасом (в «Аннали д'Экономии» Университета Боккони), но надобно задуматься над тем, а были ли у Макиавелли экономические теории: надо бы посмотреть, возможно ли перевести сугубо политический язык Макиавелли на язык экономических терминов и выяснить, какая экономическая система при этом возникнет. Надо посмотреть, не опередил ли Макиавелли, живший в период меркантилизма, в политическом отношении свое время и не предвосхитил ли он некоторые из тех требований, которые впоследствии выдвинут физиократы.

Предвиденье и перспектива. Другой вопрос, который следует поставить и рассмотреть — это вопрос о «двойной перспективе» в политической деятельности и государственной жизни. Различные уровни, на которых может представать двойная перспектива — от самых простейших до самых сложных, но которые, однако, теоретически возможно свести к двум основным уровням, соответствующим двойной природе Макиавеллиева Кентавра, звериной и человеческой, — к силе и согласию, к авторитету и гегемонии, к насилию и цивилизованности, к моменту индивидуальному и универсальному (к «Церкви» и «Государству»), к агитации и пропаганде, к тактике и стратегии и т. д. Некоторые свели теорию «двойной перспективы» к чему-то пошлomu и банальному — всего лишь к двум формам «непосредственности», которые, более или менее «сближаясь», механически следуя друг за другом. Однако может случиться так, что насколько первая «перспектива» будет элементарнейшей и самой что ни на есть «непосредственной», настолько вторая должна будет оказаться «далекой» (не во времени, но в плане диалектической связи), сложной, возвышенной; подобно тому как в человеческой жизни, чем более отдельный индивидуум вынужден защищать свое непосредственное физическое существование, тем больше

он опирается на все самые сложные и самые высокие идеи культуры и человечности, выдвигая именно их на первый план.

Несомненно, предвидеть — значит всего лишь ясно видеть настоящее и прошлое в их движении: ясно видеть, то есть четко определять основные и неизменные элементы прогресса. Но предполагать, будто существует чисто «объективное» предвиденье — полнейшая нелепость. Тот, кто выступает с предвиденьем будущего, на деле выступает с «программой», которая должна восторжествовать, и предвиденье как раз и оказывается элементом ее торжества. Это не значит, что предвиденье всегда должно быть волюнтаристским и произвольным или чисто тенденциозным. Напротив, можно даже утверждать, что только в той мере, в какой объективный аспект предвиденья связан с программой, этот его аспект приобретает объективность: 1) что только страсть обостряет ум и делает интуицию более ясной; 2) что, так как действительность является результатом приложения человеческой воли к совокупности вещей (машиниста к машине), то устранение всякого волевого элемента или учитывание только включения посторонних волей как объективного элемента общей игры искажает самое действительность. Только обладающий сильной волей находит необходимые элементы для реализации своей воли.

Поэтому полагать, будто определенное мировоззрение и миропонимание в самом себе содержит величайшую способность предвиденья, значит допускать грубейшую и глупейшую ошибку. Конечно, мировоззрение внутренне заложено во всяком предвиденье и потому, является ли оно бессвязным переплетением взятых с потолка мыслей или четким, последовательным видением мира, имеет немалое значение, но свое значение оно приобретает именно в голове человека, который высказывает предвиденье и вызывает его к жизни, используя для этого всю свою сильную волю. Это видно по предвиденьям, высказываемым так называемыми «беспристрастными» людьми: они изобилуют праздными догадками, мелочными подробностями, изящными предположениями. Только наличие у «провидца» программы, которую он намерен реализовать, вынуждает его придерживаться существенного, тех элементов, которые, поддаваясь «организации» и допуская, чтобы их направляли в ту или иную сторону, по сути дела, и являются теми единственными элементами, которые можно предвидеть. Это

противоречит принятым взглядам на подобный вопрос. Принято считать, что всякий акт предвиденья предполагает установление законов столь же точных, как законы естественных наук. А так как подобных законов не существует в полагаемом абсолютном или механическом смысле, то не принимаются во внимание посторонние воли и не «предвидятся» результаты их воздействия. В результате все строится на высосанной из пальца гипотезе, а не на почве реальной действительности.

«Чрезмерный» (а потому поверхностный и механистический) политический реализм зачастую приводит к утверждению, что государственный человек должен действовать только в сфере «наличных реальностей», интересуясь не тем, что «должно быть», а лишь тем, что «есть». Но это означало бы, что государственный человек не должен видеть ничего дальше собственного носа. Такого рода ошибка вынудила Паоло Тревеса увидеть «истинного политика» не в Макиавелли, а в Гвиччардини.

Необходимо проводить различия не только между «дипломатом» и «политиком», но также между политиком-ученым и политиком-практиком, активным политиком. Дипломат может действовать только в сфере наличной действительности, ибо его специфическая деятельность состоит не в том, чтобы создавать новые равновесия сил, а в том, чтобы сохранять существующее равновесие в определенных правовых границах. Точно так же и ученый, постольку, поскольку он является чистым ученым, не должен выходить за пределы наличной действительности. Но Макиавелли не является чистым ученым; он человек партии, человек могучих страстей, активный политик, желающий создать новые соотношения сил, а потому он не может не интересоваться тем, что «должно быть», разумеется, понимаемым не моралистически. Поэтому вопрос не может ограничиваться этими рамками, он значительно более сложен: речь идет о том, чтобы выяснить, является ли «должное» актом произвола или необходимости, является ли оно конкретной волей или мечтой, желанием, витающей в облаках любовью. Активный политик — это творец, побудитель к действиям, но он не творит из ничего, не трепыхается в мутной пустоте своих мечтаний и желаний. Он опирается на наличную действительность, но что такое эта наличная действительность? Не является ли она чем-то статичным и неподвижным, а вовсе не соотношением сил, находящихся в постоянном движении и постоянно нарушающих равновесие? Прилагать волю к созданию нового



равновесия реально существующих и действующих сил, опираясь на ту определенную силу, которая считается прогрессивной, укрепляя ее во имя ее же победы, всегда значит действовать на почве наличной действительности, но во имя господства над нею или преодоления ее (или способствовать этому). «Должное» является, следовательно, конкретностью, больше того, оно является реалистическим и историческим истолкованием действительности, единственной действительной историей и философией, единственной политикой.

Противоположность Савонаролы – Макиавелли – это не противоположность между тем, что существует, и тем, что должно существовать (весь раздел у Руссо, касающийся этого вопроса – чистейшая беллетристика), а противоположность между двумя формами должностования, абстрактной и туманной у Савонаролы и реалистической у Макиавелли, реалистической даже если она не превратилась в непосредственную реальность, ибо нельзя ждать, что человек или книга преобразуют действительность: они лишь объясняют ее и указывают возможное направление действия. Ограниченность и узость Макиавелли состояли только в том, что он был «частным лицом», писателем, а не главой государства или армии, который тоже является определенной личностью, но имеет в своем распоряжении силу государства или армии, а не полчища слов. Нельзя, однако, основываясь на этом, утверждать, будто Макиавелли тоже был «безоружным пророком»: это было бы слишком дешевым остроумием. Макиавелли никогда не говорит, что он думает изменить действительность и сам намерен принять в этом участие: он всего лишь наглядно показывает, как должны были бы действовать исторические силы для того, чтобы оказаться эффективными.

## **ПАРТИИ, ГОСУДАРСТВО, ОБЩЕСТВО**

Нужно подчеркнуть, что очень часто предают забвению как раз самые элементарные, самые простые понятия политики.

Первое элементарное отношение в политике состоит в том, что в реальности-то существуют правители и управляемые, руководители и руководимые. Все искусство и вся наука политики построены на этом первичном факте, от которого никуда не уйдешь.

Если даже в одной и той же группе существует деление на управляющих и управляемых, то возникает необходимость установить

определенные принципы этих отношений. Ведь именно в этой области совершаются наиболее грубые «ошибки», обнаруживаются самая преступная неспособность и наиболее трудные для исправления просчеты. (Считается, что раз цели этой группы изложены, то это должно автоматически обеспечить ей полную поддержку, и поэтому нет нужды отстаивать «необходимость» и разумность этих принципов. Более того, считается бесспорным (кое-кто убежден в этом и, что еще хуже, действует в соответствии с этим «убеждением»), что поддержка «придет», даже если не попросить о ней, даже если не намечен путь, по которому предстоит двигаться. Так, например, трудно избавиться от присущего руководителям убеждения в том, что дело будет осуществлено только потому, что руководитель считает справедливым и разумным, чтобы оно было осуществлено; если этого не происходит – возлагается «ответственность» на того, кто «должен был бы...» и т.д. Так же трудно вытравить преступные замашки – пренебрежение необходимостью избегать бесполезных жертв. В самом деле, всем известно, что провал коллективных (политических) действий происходит большей частью потому, что не пытаются избежать бесплодных жертв или не учитывают жертв других и играют чужими жизнями...

Если исходить из принципа, что существуют руководители и руководимые, правители и управляемые, то несомненно, что «партии» до сих пор представляют собой самое удобное средство для подготовки руководителей и навыков руководства.

Следует обратить внимание на то, что там, где устанавливаются тоталитарные режимы, традиционная функция института верховной власти присваивается на деле определенной партией, которая является тоталитарной именно потому, что выполняет эту функцию. Хотя всякая партия является выразителем интересов социальной группы, и только одной определенной социальной группы, тем не менее определенные партии при известных условиях представляют интересы такой группы, поскольку они осуществляют равновесие и выполняют роль арбитра между интересами собственной группы и других социальных групп, а также заботятся о том, чтобы развитие представляемой ими группы шло при согласии и с помощью союзных ей социальных групп, если они не являются прямо, решительно враждебными ей группами. Конституционная формула, определяющая положение короля (или президента республики), – «царствует, но не управляет», – представляет собой юридически оформленное выражение этой арбитражной функции,

выражение заботы конституционных партий о том, чтобы не «разоблачать» корону или президента. Содержащееся в конституции положение о том, что глава государства не несет ответственности за действия правительства, и положение о министерской ответственности представляют собой казуистическое выражение общего принципа, состоящего в защите концепции государственного единства, концепции согласия управляемых с государственной деятельностью вне зависимости от того, кто входит в состав правительства и какая партия находится у власти.

При господстве тоталитарной партии эти конституционные положения теряют свое значение и деятельность функционировавших в соответствии с ними институтов ослабевает. Однако выполнение этой функции арбитра берет на себя тоталитарная партия, превозносящая абстрактную концепцию «государства» и старающаяся различными способами создать впечатление того, будто функция «беспристрастной силы» осуществляется действительно и эффективно.

Можно отметить, что во многих странах современного мира органические, основные партии вследствие необходимости вести политическую борьбу или по другим соображениям разбиты на фракции... Поэтому часто случается, что духовный генеральный штаб органической партии не принадлежит ни к одной из таких фракций, а действует так, как если бы он был самостоятельно существующей руководящей силой, стоящей над партиями; и подчас люди этому даже верят. Эту функцию можно очень точно изучить, если исходить из того, что газета (или ряд газет) , журнал (или ряд журналов) являются «партиями» или «партийными фракциями» или выполняют «функцию определенной партии». В этой связи следовало бы поразмышлять над теми функциями, которые «Таймс» выполняет в Англии, которые принадлежали «Коррьере делла сера» в Италии, а также о тех функциях, которые выполняет так называемая «информационная» и «аполитичная» и даже спортивная и техническая печать. Впрочем, это явление обнаруживает очень интересные черты в таких странах, где безраздельно господствует тоталитарная партия, ибо такая партия не выполняет больше чисто политических функций — она выполняет теперь только технические, пропагандистские и полицейские функции , а также функции нравственного и культурного воздействия. Политическая функция выполняется в таком случае косвенным путем, потому что если отсутствуют другие легальные партии, то всегда существуют некоторые

фактические партии и тенденции, которые нельзя подавить легальным путем; полемика и борьба против них напоминает игру в жмурки. Во всяком случае, несомненно одно, что в тоталитарных партиях преобладают культурные функции, а язык политики превращается в политический жаргон, то есть политические вопросы облачаются в культурные формы и как таковые становятся неразрешенными.

Существуют два типа «партии». Один тип ее может представлять собой элиту, деятелей культуры, «функции которых заключаются в том, чтобы с позиций культуры и общих идеологических принципов осуществлять руководство широким движением родственных между собой партий (которые являются в действительности фракциями одной и той же органической партии). Второй тип, появившийся в более близкий к нам период, представляет собой не элиту, а массовую партию, причем политическая роль массы заключается» только в том, что она должна (подобно армии) во всем следовать и доверять открытому или скрытому политическому центру (открытый политический центр часто является механизмом управления в руках тех сил, которые стремятся остаться в тени и действуют косвенно, через посредников и через «посредническую идеологию»). Масса служит здесь попросту средством для «маневра», и ее «занимают» моральными наставлениями, сентиментальными внушениями, мессианскими мифами о наступлении легендарной эпохи, во время которой сами собой будут разрешены все бедствия, устранены все противоречия современности.

Вопрос о том, когда можно считать партию сформировавшейся, то есть имеющей ясную и постоянную цель, вызывает оживленную полемику и часто, к сожалению, порождает даже партийную спесь, не менее смешную и опасную, чем «национальная спесь», о которой писал Вико.

Трудно допустить, чтобы какая-либо политическая партия (представляющая господствующую группу, а также и подчиненные социальные группы) не выполняла также и полицейскую функцию, то есть функцию защиты определенного узаконенного политического порядка.

Показав это со всей отчетливостью, вопрос следует поставить по-другому, а именно как вопрос о тех путях и о тех способах, с помощью которых осуществляется эта функция. Что лежит в ее основе – репрессии или убеждение, носит ли она реакционный или прогрессивный характер? Выполняет ли данная партия свою полицейскую функцию с целью сохранения порядка, который является внешним, чуждым живым силам

истории и сковывает их развитие, или эти ее действия продиктованы стремлением поднять народ на новую ступень цивилизации, политическое и правовое устройство которой составляет ее программную цель? В самом деле, закон находит тех, кто его нарушает, во-первых, среди реакционных социальных элементов, которых он лишил власти; во-вторых, среди прогрессивных элементов, которых закон подавляет; в-третьих, среди тех элементов, которые не достигли того уровня цивилизованности, который выражает закон. Поэтому выполняемая партией полицейская функция может быть прогрессивной и регрессивной: она прогрессивна, когда направлена на то, чтобы удерживать в рамках законности реакционные силы, отрешенные от власти, и поднять на уровень новой законности отсталые массы; она регрессивна, когда стремится подавить живые силы истории и сохранить уже превзойденную, антиисторическую законность, ставшую чуждой массам. А в остальном отличительным критерием какой-либо партии служит характер ее деятельности: если партия является прогрессивной, она выполняет эту функцию «демократически»; если партия является регрессивной, она выполняет эту функцию «бюрократически». Во втором случае партия представляет собой простого нерассуждающего исполнителя она является (в техническом отношении) полицейской организацией и ее название — «политическая партия» — представляет собой простую метафору, носящую мифологический характер.

Цезаризм является отражением такой ситуации, когда борющиеся между собой силы находятся в состоянии катастрофического равновесия, то есть такого равновесия, при котором продолжение борьбы может иметь лишь один исход: взаимное уничтожение борющихся сил.

Цезаризм всегда служит выходом из историко-политической ситуации, характеризующейся таким равновесием сил, которое грозит завершиться катастрофой; этот выход принимает форму «арбитража», доверенного великой личности. Цезаризм прогрессивен, когда его вмешательство помогает восторжествовать прогрессивной силе — хотя бы и с помощью определенных компромиссов и условий, ограничивающих значение одержанной победы; цезаризм носит реакционный характер, когда его вмешательство помогает восторжествовать реакционной силе также с помощью компромиссов и ограничений, но имеющих в этом случае иной смысл, иную силу, иное значение. Цезарь и Наполеон I служат примерами прогрессивного Цезаризма. Наполеона III и Бисмарка

— цезаризма реакционного, Впрочем, цезаризм — это полемико-идеологическая формула... Обстоятельства могут привести к установлению цезаризма без Цезаря, без великой «героической» и представительной личности.

В современном мире явление цезаризма в общем носит особый характер... Тем не менее даже в современную эпоху для развития цезаризма имеется известное поле, более или менее широкое (в зависимости от характера страны и того места, которое она занимает в мировой структуре), потому что эта социальная форма «всегда» имеет потенциальные возможности для последующего развития и организационного оформления. Она может особенно рассчитывать на относительную слабость противостоящей ей прогрессивной силы, вытекающей из самой ее природы и особенностей ее существования, слабость, в сохранении которой эта социальная форма заинтересована; поэтому и говорят, что современный цезаризм носит скорее полицейский, а не военный характер.

«Входят ли парламенты в состав государственной структуры (даже в тех странах, где они как будто бы играют максимально действенную роль), а если нет, то какую функцию они выполняют в действительности? При положительном ответе встает другой вопрос: каким образом они входят в состав государства и каким образом выполняют свою специфическую функцию? И если даже парламенты органически не входят в состав государства, то может ли это тем не менее служить свидетельством того, что их существование не имеет общегосударственного значения? И каково основание тех обвинений, которые выдвигают по адресу парламентаризма и неразрывно связанного с ним многопартийного режима? (Основание, естественно, объективно, то есть связано с тем фактом, что само существование парламентов препятствует и замедляет техническую деятельность правительства.) Вполне понятно, что представительный режим в политическом отношении может „причинить“ беспокойство» кадровой бюрократии, но вопрос состоит не в этом. Суть его сводится к следующему: не превратился ли представительный и многопартийный режим, предназначенный служить механизмом для отбора лучших функционеров, которые дополняли бы и уравнивали кадровую бюрократию с тем, чтобы предотвратить окаменение, — не превратился ли этот представительный режим в препятствие, в механизм совершенно противоположного характера, и если да — то по каким причинам?



Впрочем, даже утвердительный ответ на этот вопрос не исчерпывает проблемы, ибо если даже допустить (а это как раз нужно допустить), что парламентаризм утратил свою действенность и, больше того, стал приносить вред, то отсюда вовсе не следует, что нужно реабилитировать и превозносить бюрократический режим. Нужно подумать над тем, не отождествляются ли парламентаризм и представительный режим вообще и нет ли возможности по-иному разрешить как проблему парламентаризма, так и проблему бюрократического режима.

Поскольку государство есть само упорядоченное общество, оно суверенно. Оно не может иметь юридических границ: для него не могут служить границей субъективные нормы публичного права, государство не может сказать о себе, что оно самоограничивается. Установленное право не может быть границей для государства, ибо в любой момент оно может быть изменено государством во имя новых социальных потребностей и т.д.

Пока существуют классовые государства, упорядоченное общество может существовать только как метафора, то есть только в том смысле, что и классовое государство также является упорядоченным обществом. Утописты, поскольку они выступали с критикой современного им общества, прекрасно понимали, что классовое государство не может быть упорядоченным обществом, и это подтверждается тем, что, рисуя в утопиях различные типы общества, они вводили в качестве необходимой основы задуманной реформы экономическое равенство.

Что касается этического и культурного государства то самое разумное и конкретное, что можно сказать по этому поводу, сводится, на мой взгляд, к следующему: каждое государство является этическим, поскольку одна из наиболее важных его функций состоит в том, чтобы поднимать широкие массы населения до определенного культурного и морального уровня (или типа), соответствующего потребностям развития производительных сил и, следовательно, отвечающего интересам господствующих классов. В этом смысле особенно важную роль в государстве играет школа, выполняющая позитивную воспитательную функцию. Однако в реальной действительности на достижение этой цели направлено множество других видов деятельности и инициативы, носящих так называемый частный характер, которые образуют в совокупности аппарат политической или культурной гегемонии господствующих классов.

В полемике (кстати сказать, поверхностной) о функциях государства (которая понимается в узком смысле как политико-юридическая организация) выражение «государство — ночной сторож» соответствует итальянскому выражению «государство-карабинер» и должно обозначать государство, чьи функции ограничиваются охраной общественного порядка и гарантированием соблюдения законов.

Выражение «государство — ночной сторож», которое должно, вероятно, иметь больший саркастический оттенок, чем выражение «государство-карабинер» или «государство-полицейский», принадлежит, кажется, Иссалю. Противоположностью такому государству должны служить «этическое государство» или «государство-интервенционист» («государство, осуществляющее вмешательство»). И нужно проводить различие между этими двумя категориями.

Концепция этического государства имеет философское и интеллектуальное происхождение (она свойственна интеллектуалам; пример — взгляды Гегеля), и ее действительно можно было бы поставить в один ряд с концепцией «государство — ночной сторож», потому что она относится скорее к самостоятельной (воспитательной и моральной) деятельности светского государства в противоположность космополитизму и тому вмешательству, которые характеризуют деятельность религиозно-церковной организации как пережитка средневековья. Концепция же государства-интервенциониста имеет экономическое происхождение и связана, с одной стороны, с протекционистскими течениями, или течениями экономического национализма, а с другой стороны — с попыткой заставить определенные государственные кадры феодального и помещичьего происхождения взять на себя «защиту» трудящихся классов от эксцессов капитализма (политика Бисмарка и Дизраэли).

Эти различные тенденции могут вступать в разнообразные комбинации, что и происходит на деле. Естественно, что либералы (сторонники «экономизма») выступают за государство с функциями «ночного сторожа» и хотели бы, чтобы историческая инициатива была предоставлена гражданскому обществу и различным силам, которые развиваются бурно, если существует «государство-сторож», заботящееся о том, чтобы «игра» велась «честно» и чтобы соблюдались ее законы. Интеллигенты, будь то либералы или даже сторонники государства-интервенциониста, относятся очень неодинаково к различным вопросам: они могут быть либералами в экономической области и одновременно интервенционистами в области культуры и т.д.

Мы всегда отождествляем государство и правительство, а это отождествление представляет собой как раз новое выражение экономико-корпоративной формы (здесь: формы выражения социально-экономического содержания государства. – Ред.), то есть смешения гражданского общества и общества политического, ибо следует отметить, что в общее понятие государства входят элементы, которые должны быть отнесены к понятию гражданского общества (вэтом смысле можно было бы сказать, что государство == политическое общество + гражданское общество, иначе говоря, государство является гегемонией, облеченной в броню принуждения. В доктрине государства, согласно которой существует тенденция к тому, что государству суждено исчерпать себя и раствориться в упорядоченном обществе, – в этой доктрине указанный выше вопрос занимает центральное место. Можно-представить себе, как принудительная сторона государству постепенно исчерпывает себя в результате того, что утверждаются все более значительные элементы упорядоченного общества (то есть этического государства или гражданского общества). Выражения «этическое государство» или «гражданское общество» должны были бы означать, что это «представление» о государстве без государства имелось у Крупных ученых в области политики и права постольку, поскольку они становились на почву чистой науки (то есть чистой утопии, поскольку она основывалась на предположении, что все люди будто бы действительно равны между собой...).

В доктрине государства как упорядоченного общества нужно будет от фазы, на которой «государство» будет равнозначно «правительству» и отождествляться с «гражданским обществом», перейти к фазе, на которой государство будет выступать в роли «ночного сторожа», то есть будет являться принудительной организацией, охраняющей развитие элементов упорядоченного общества, которые будут непрерывно умножаться, вследствие чего авторитетные и хаотические вмешательства этой организации будут постепенно сокращаться...

Если ни один тип государства действительно не может не пройти через фазу экономико-корпоративного примитивизма (то есть прямого выражения интересов господствующей социальной группы. – Ред.), то не следует ли отсюда, что содержание политической гегемонии новой социальной группы, основавшей новый тип государства, должно носить преимущественно экономический характер? Ведь в таком случае речь идет

о преобразовании экономической структуры и конкретных отношении между людьми и

экономическим миром, то есть производством. Элементы надстройки не могут быть при этом слаборазвитыми; деятельность этих элементов сведется к предвидению и борьбе, причем «плановое» начало будет играть при этом еще явно недостаточную роль; культурный план будет носить главным образом негативный характер, сведется к критике прошлого и к тому, чтобы предать забвению, старое и разрушить его, а план позитивного строительства оудет намечен еще в самых «общих чертах», которые в любой момент можно (и нужно) будет изменять, чтобы план находился в соответствии с вновь создаваемой экономической структурой.

Старые руководители общества, возглавлявшие его в интеллектуальном и нравственном отношении, чувствуют, что почва уходит у них из-под ног, понимают, что их «проповеди» становятся именно «проповедями» — вещью, чуждой действительности, голой формой, лишенной содержания, безжизненным призраком; отсюда их отчаяние и консервативные и реакционные тенденции. Из-за того, что разлагается та особая форма цивилизации, культуры и нравственности, которую они представляют, они кричат о гибели всякой цивилизации, всякой культуры, всякой нравственности и требуют от государства принятия репрессивных мер. Эти руководители образуют .сопротивляющуюся группу, стоящую вне реального исторического процесса; тем самым они увеличивают продолжительность кризиса, ибо закат определенного образа жизни и образа мышления не может происходить без кризиса. С другой стороны, люди, представляющие новый порядок, которому предстоит появиться на свет, из-за «рационалистической» ненависти к старому распространяют утопии и надуманные планы.

Что служит исходным пунктом этого нового порядка, которым чревата действительность? Мир производства, труд. В основу всякого анализа нравственных и идеологических установлений, которые предстоит создать, и принципов, которые предстоит распространить, должен быть положен критерий максимального утилитаризма; коллективная и индивидуальная жизнь должна быть организована на базе максимального использования производственного аппарата. Развитие экономических сил на новых основах и прогрессивное развитие новой экономической структуры излечат противоречия, которые не могут отсутствовать, и

откроют новые возможности для самодисциплины, то есть и для индивидуальной свободы.