

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ с ДРЕВНОСТИ до КОНЦА XVIII в.

М.: Наука. 1975

В том избранных трудов акад. В.П.Волгина включены написанные им в разные годы статьи и очерки, посвященные истории социалистических идей — с древних времен до конца XVIII в. Завершают книгу статьи по общим вопросам теории социализма («Социализм и эгалитаризм», «Гуманизм и социализм») и рецензия на вышедшую в 1924 г. книгу В.В.Святловского «История социализма».

В кратком вступительном очерке Б.Ф.Поршнева обрисован жизненный и творческий путь акад. В.П.Волгина.

Редколлегия: В.М.ДАЛИН, В.А.ДУНАЕВСКИЙ, Е.М.ЖУКОВ, А.Р.ИОАННИСЯН, Г.С.КУЧЕРЕНКО (зам. отв. редактора), А.З.МАНФРЕД, М.В.НЕЧКИНА, Б.Ф.ПОРШНЕВ (отв. редактор). Ответственный секретарь: Т.А.ПАВЛОВА.

В составлении сборника и комментариев принимали участие: Т.А.ПАВЛОВА, Е.Д.РОМАНОВА, М.Н.СОКОЛОВА, М.К.ТРОФИМОВА. Бригады сборника: Э.И.ВАЛЛИЧ, В.Ф.МОРДВИНЦЕВ.

Веб-публикация: [Vive Liberta и Век Просвещения](#), 2009. Ссылки на тематические работы даны нами. Расположение примечаний автора к статьям и комментарии издателей нами перекомпонованы по сравнению с оригиналом.

ОГЛАВЛЕНИЕ

В.П.Волгин

Социализм в древней Греции

Элементы социализма в раннем христианстве Коммунистические течения в средние века

Коммунистические течения в эпоху Реформации Историческое значение «Утопии»

Коммунистическая утопия Т.Кампанеллы Социалистические идеи в Англии XVII века

Социалистические идеи в Англии XVIII века Социальные идеи В.Годвина

Великая французская революция и социализм Идеи наследия бабуизма

Социализм и эгалитаризм

Гуманизм и социализм

Рецензия на книгу: В.В.Святловский. История социализма. Изд. 2-е. Л., 1924

Комментарии

Указатель имен (со ссылками на дополнительные материалы по персоналиям)

В. П. ВОЛГИН

В.П.Волгин родился в 1879 г. в семье, связанной с революционным движением: отец его участвовал в «Земле и Воле» и в 1877—1878 гг. привлекался по так называемому «Процессу 193-х». Окончив в 18 лет гимназию в Кишиневе, В.П.Волгин поступил в Московский университет — сначала на физико-математический факультет, с которого вскоре перешел на историко-филологический. Для того чтобы понять формирование настроений и мыслей В.П.Волгина в начале его духовного развития, надо, с одной стороны, знать общественную жизнь страны в конце XIX в., с другой стороны — круг университетских учителей и настроения студенчества того времени.

Среди профессоров, у которых непосредственно учился В.П.Волгин, следует назвать Р.Ю.Виппера, который сам тогда занимался вопросами истории общественной мысли и пробудил к ним интерес своих учеников. Именно Р.Ю.Виппер рекомендовал В.П.Волгину в качестве темы выпускной диссертации (до того В.П.Волгин занимался социальными идеями Фихте и социалистическими идеями в древнем мире) мировоззрение почти не изученного в ту пору идеолога французских низов XVIII в. — Жана Мелье. Эта тема стала поистине Авророй всего дальнейшего пути Волгина как историка социалистических идей. Любопытно, что и Випперу его тема досталась в наследство от учителя — свободомыслящего профессора Московского университета А.А.Шахова. Едва в 1864 г. в Амстердаме появилось первое издание «Завещания» Жана Мелье, а Д.Штраус в книге о Вольтере использовал это издание, как А.А.Шахов поспешил выписать экземпляр в Москву и в своих лекциях о Вольтере в самом начале 70-х годов XIX в. смело охарактеризовал воздействие идей священника-атеиста, коммуниста и бунтаря на всю судьбу французского Просвещения XVIII в.

Но ни Шахов, ни его ученик Виппер, хотя и увлеклись фигурой Мелье, не посвятили ему специальных исследований; это выполнил лишь Волгин, и то только после бури, внесенной в жизнь и в общественное сознание революцией 1905 г.

Эти три подхода трех поколений русских ученых к общей теме, к одному и тому же революционному персонажу в истории утопического социализма, вероятно, могут быть связаны с психологическим воздействием трех революционных ситуаций в России. Мировоззрение А.А.Шахова формировалось в 60-х годах XIX в.; можно не сомневаться, что радикализм и демократизм его идей, его острый интерес к идейному штурму феодально-абсолютистского порядка в старой Франции связаны с общественной атмосферой в годы первой революционной ситуации в России. Мировоззрение Р.Ю.Виппера, каким оно оформилось в начальный период его научной деятельности, вырабатывалось под неоспоримым воздействием общественного кризиса 1879—1881 гг. Мировоззрение В.П.Волгина складывалось в предреволюционной обстановке и созревало во время революции 1905—1907 гг. Его «Жан Мелье» был закончен в 1912 г., но попытка опубликовать его в «Русском богатстве» окончилась неудачей. Он появился в печати только в 1918—1919 гг. [В нашей библиотеке — полный текст этого издания: http://enlightment2005.narod.ru/science/volgin_meslier.pdf]

В 1917—1925 гг. в нашей стране резко возрос общественный и научный интерес к истории социалистической мысли, и В.П.Волгин вскоре занял ведущее положение в этой отрасли исторического знания. До него здесь царил изрядный беспорядок. Наряду с добротными специальными или обобщающими сочинениями появлялись скороспелые книжки, концепции, курсы. К числу путаных компиляций принадлежали лекции А.Я.Вышинского и В.В.Святловского, и именно решительной критикой последнего В.П.Волгин помог формированию строго научного направления в этой дисциплине. Со времени выхода в 1923 г. первого издания его «Очерков по истории социализма» В.П.Волгин лидирует в освещении и изучении узловых вопросов домарксистских социалистических учений. Уже на раннем этапе он теоретически обосновал разграничение понятий «социализм» и «эгалитаризм». Это было важно для начальной систематизации многообразного материала и в то же время — в идеологическом плане — весьма актуально, учитывая условия нэпа и активизацию мелкотоварных тенденций.

С другой стороны, В.П.Волгин в дальнейшем искал и предложил критерий для разделения утопий на социалистические и коммунистические. Он ввел также классификацию утопий по признаку общинного и централизованного устройства идеального общества. Таким образом, в стране, впервые в истории приступившей к осуществлению социалистического идеала, было проявлено самое серьезное внимание к превращению в подлинную науку всей истории этого идеала в сознании человечества. Естественно, что у основания науки лежали классификация и систематизация фактов, выработка критериев и правил систематики.

Но обширный ряд утопистов, исследованных В.П.Волгиным, представал в его трудах не как каталог. Ученый раскрыл внутренне связанный процесс развития социалистических идей. В этом процессе наметились важнейшие узловые точки. В.П.Волгин придавал особенное, ключевое значение таким шагам вперед, как, например, бабуизм, сен-симонизм.

В.П.Волгин изучал историю утопического социализма в едином масштабе: как разные ступени, ведущие к возникновению марксизма. Утопический социализм он рассматривал вслед за Лениным как один из трех источников марксизма, а с другой стороны — и как круг идей, в преодолении и критике которых марксизм формировался. Прудонизм, луиблановщина, бланкизм, бакунизм, мадзинизм, лассальянство — все эти течения, хоть и не отражены полностью в трудах В.П.Волгина, изучались им и были предметом рассмотрения на его специальных семинарах в Московском университете.

Еще один аспект истории социалистической мысли привлекал внимание исследователя, особенно в последний период жизни: наследие утопического социализма в сопоставлении с социалистической действительностью наших дней. От мечты провидцев — к программе и конкретным чертам реально строящегося коммунизма — тема нескольких его синтетических работ.

Издания переводов сочинений утопистов, очерки и исследования о них, осуществленные В.П.Волгиным или под его руководством, познакомили советских читателей с основными системами в истории социалистических учений и их авторами. Впрочем, работа по выявлению забытых и полузабытых мыслителей не прекращается, поэтому издававшаяся под редакцией В.П.Волгина серия «Предшественники научного социализма» может и должна быть продолжена.

В. П. ВОЛГИН

**ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ
с ДРЕВНОСТИ до КОНЦА XVIII в.**

М.: Наука. 1975

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

Разработка социалистического идеала никогда не занимала изолированного, обособленного места в общественной мысли прошлых эпох. Это не было отдельной сферой мышления или знания. Но мы, историки, в особенности историки, живущие при социализме, по праву вычленим такую специфическую линию социального мышления. На деле она была сложно и органически сплетена с другими нитями. Даже отдельный мыслитель подчас выступал в нескольких лицах, причем социалист-утопист в нем мог и не преобладать. Однако таково право и призвание науки: изымать предмет из его сросшенности с другими, рассматривать его в отвлеченном виде, чтобы в конце концов снова возратить в систему многообразных конкретных связей. К.Маркс, Ф.Энгельс, В.И.Ленин показали возможность такого вычленения. Хотя попытки написать историю предтеч современного социализма уже предпринимались раньше во Франции, в Германии и в Англии, эта задача оставалась долгое время нерешенной. И в нашей стране многие думали, что история социалистической мысли представляет собой элемент науки об истории рабочего движения, излагали их вместе.

В.П.Волгин проделал огромную работу, которая могла показаться насилием: он выламывал из необъятной горной породы общественной мысли те и только те кристаллы — горный хрусталь, — которые задумал собрать все, но и без всякой примеси. Он опубликовал или описал лишь прямо относящихся к теме авто-ив или даже только те куски из сочинений какого-либо автора, которые подходили к задуманной и создаваемой им коллекции. Пусть не пугает читателя это насилие, историк всегда проявляет его — скажем, по отношению к залежам документов в архиве, которые он расщепляет на принадлежащие к задуманной теме и сопутствующие; хотя в потоке подлинной жизни они, разумеется, были не только смешаны, но и едины. В этих раскопках В.П.Волгин проявил широчайшую эрудицию и непреклонную волю отобрать то, что в первую очередь нужно. Когда работа сделана, когда весь собранный хрусталь лежит, сверкая, перед нами, может показаться, что так он от века и представлял собой собранное сокровище. Нет, обособить его — это был научный подвиг.

Но тут право исследователя на насилие и кончалось. Дальше предстояло выполнить прямо противоположную обязанность - без малейшей субъективности раскрыть, воспроизвести подлинную природу извлеченного из недр прошлого материала. Но и это — не пассивный пересказ источника. Шлифовальщик драгоценного камня не придает ему произвольную форму, а обнажает присущую ему кристаллическую структуру. В каждом авторе которого анализировал Волгин, было столько сопутствующих идей, сколько подчас запутанных и своеобразных мыслей. Величайший дар В.П.Волгина состоял в том, что после неоднократного перечитывания он мог весьма точно резюмировать самую сущность чужой мысли. В его очерках о разных утопистах мы не обнаружим никаких искажений, но в то же время и ничего, что можно отстранить, удалить, не потревожив интересующую нас неповторимо своеобразную социалистическую концепцию. Этот дар — адекватно понять другого, хотя бы и далекого по времени и по мировоззрению, и строго передать, что именно тот хотел сказать, читатель тоже должен приметить и высоко оценить в научной школе В.П.Волгина.

И, наконец, все эти сверкающие камни должны быть снова помещены в инородную среду, включены в оправы. История социалистических идей изолировалась только для того, чтобы в конечном счете стало видно, насколько без нее была бы искажена и непонятна совокупная история общественной мысли. Последнюю задачу В.П.Волгин скорее завещал своим продолжателям, чем завершил сам. Он проявлял, например, большой интерес к таким мыслителям, как Дидро, которые не могут быть отнесены к социалистам и коммунистам, у которых нельзя выломать или выпилить такие кристаллы, но которые испытали глубокое воздействие этих идей. Все более ясно вырисовывалось, что социалистическая мысль даже до научного социализма составляла важный компонент общественного сознания в разные эпохи и у представителей разных, более или менее прогрессивных направлений. В.П.Волгин ни в коем случае не ограничивал историю социалистических идей периодом, когда на сцене появился пролетариат. Он выявлял их и в древней, и в средневековой истории, всюду, где имело место брожение угнетенных против угнетателей, где существовал классовый антагонизм. Историю социалистических идей В.П.Волгин связывал с проблемами массового сознания, социально-исторической психологии, духовной атмосферы той или иной эпохи. Например, основной источник мировоззрения Мелье он усматривал в настроениях и чаяниях темного, необразованного населения французской деревни XVIII в.

Отметим, наконец, и его стремление преодолеть традиционное обособление «русского социализма» XIX в. от западного. Как шаг к синтезированию истории социалистической мысли на Западе и в России можно назвать последнюю исследовательскую работу В.П.Волгина «Характеристика генезиса и содержания социалистической мысли Герцена».

В 1963 г. В.П.Волгин за совокупность своих трудов в области истории социалистических учений был удостоен Ленинской премии. Почетное звание лауреата Ленинской премии выражало признание как выдающихся личных заслуг ученого, так и важности этой научной дисциплины. Трудно преувеличить ее идейную значимость. В странах, строящих социализм и коммунизм, общественность должна хорошо и глубоко знать историческую родословную этих понятий.

Они рождались в исканиях и заблуждениях. Они закалялись в преодолении утопических форм, когда пришел час превращения социализма из утопии в науку.

В наши дни в мире множество разных течений и учений называют себя социалистическими. Они представляют собой подчас сложные сплетения утопизма с элементами научного коммунизма. В странах Азии, Африки и Латинской Америки идеи социализма, привлекающие многомиллионные массы, иногда причудливо соединяются с религиозными и националистическими воззрениями. В этих условиях изучение истории социалистических идей — продолжение дела жизни В.П.Волгина — приобретает еще большую актуальность.

Стремясь довести наследие В.П.Волгина до возможно более широкого круга читателей, редколлегия настоящей книгой открывает подготовленную серию его различных сочинений. В дальнейшем намечено выпустить: «Социалистические идеи XIX в.», «Развитие общественной мысли во Франции в XVIII в.», «Французский утопический коммунизм» и отдельный том, содержащий выступления и статьи В.П.Волгина.

Поскольку В.П.Волгин неустанно работал над переиздаваемыми очерками и статьями, мы при прочих равных условиях предлагаем читателям последний текст из отредактированных (втором).

Во избежание повторений редколлегия сочла целесообразным сократить некоторые статьи, где освещаются одни и те же проблемы. В каждом отдельном случае на это указано в комментариях.

Следует также сказать, что в первых двух статьях особенно сильно чувствуется влияние времени, когда они были написаны. Фразеология автора характерна для тогдашней исторической уки, когда к древней истории применяли термины, относящиеся к феодальному и буржуазному обществам. Например, говоря об античности и раннем средневековье, В.П.Волгин употребляет такие понятия и выражения, как «пролетарские» и «торгово-промышленные слои», «средние классы», «денежно-торговый капитал», «мелкобуржуазные тенденции», «оппортунистическое направление» и т.п. Слишком часто — без достаточной убедительности — оперирует автор и словом «революция», относя его к самым различным переворотам в истории древней Греции.

В ряде случаев соображения, высказанные В.П.Волгиным, не получили подтверждения в науке. Ее дальнейшее развитие позволило уточнить многие факты, отказаться от неправильных выводов и оценок. Редколлегия сочла возможным опустить некоторые суждения В.П.Волгина, которые ныне представляют лишь историографический интерес.

Читатель, желающий изучить жизнь, деятельность и творчество В.П.Волгина, может обратиться к следующим био-библиографическим пособиям. В 1954 г. в серии «Материалы к био-библиографии ученых СССР» была опубликована брошюра «Вячеслав Петрович Волгин», содержащая: 1) основные даты жизни и деятельности В.П.Волгина до 1952 г.; 2) написанный акад. Ф.А.Ротштейном «Краткий очерк научной, педагогической, научно-организационной и общественной деятельности»; 3) библиографию трудов по 1953 г. включительно. В 1955 г. академик С.Д.Сказкин опубликовал свой доклад «Научная и общественная деятельность В.П.Волгина» в качестве вступления к сборнику статей к 75-летию академика В.П.Волгина «Из истории социально-политических идей». В 1964 г. в сборнике «История социалистических учений» (памяти акад. В.П.Волгина) была напечатана обзорная статья В.А.Дунаевского и Б.Ф.Поршнева «Изучение западноевропейского утопического социализма в советской историографии (1917—1963)». «Воспоминания о В.П.Волгине» опубликованы в книге «Французский ежегодник. 1962» (М., 1963). В настоящее время продолжается уточнение и разработка био-библиографических материалов В.П.Волгина в секторе истории общественной мысли Института всеобщей истории АН СССР. Этим сектором подготовлено и настоящее издание.

Печатаемая ныне труды В.П.Волгина, мы воздаем должное создателю советской школы изучения домарковского социализма, ученому, с чьим именем связан целый этап в развитии этой отрасли исторической науки.

Б.Ф.Поршнев

Ссылки на материалы о Вячеславе Петровиче Волгине и его труды в сети: <http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#volg>.

СОЦИАЛИЗМ в ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ *

Элементы коммунистической мысли в древних обществах Востока и Дальнего Востока, как бы ни были они любопытны сами по себе, не представляют большого интереса для истории социалистических учений. Мы знаем слишком мало об их социально-экономической основе, еще меньше о сфере их распространения и влияния, чтобы воспользоваться ими как материалом для тех или иных социологических обобщений. С другой стороны, они совершенно не связаны с дальнейшим развитием социализма, они умерли, не оставив после себя следа. Иное дело — древняя Греция. Здесь мы стоим на гораздо более твердой социологической почве. Здесь мы имеем гораздо более определенные данные о характере общественных движений и о содержании интересующих нас систем. Здесь мы имеем, наконец, наряду с зачатками социалистической мысли в настоящем смысле этого слова, ряд учений не социалистических, но оказавших отдельными своими положениями громадное влияние на эволюцию социалистической мысли в новой Европе. Обзор общественных движений и идей в древней Греции, поскольку они имеют значение для истории социализма, и составляет задачу настоящих очерков.

Уже в гомеровскую эпоху греческое общество — общество, основанное на частном земельном владении, общество с достаточно ясно проступающим классовым расчленением. На одном полюсе стоят многонадельные, сильные, богатые, знатные люди, с большой сферой влияния, с зависящими от них вассалами. На другом полюсе — безнадельные, наемные работники, наконец, подневольные люди — рабы. Преобладающую массу населения составляет промежуточная группа. Это — крестьяне, сидящие на собственных участках земли более или менее значительного размера, в той или иной форме подчиненные знати. При относительно слабом развитии обмена, при преобладании производства для собственного потребления, отношения между знатью и крестьянами носят еще патриархальный характер; общественный антагонизм, несомненно, имеющийся налицо, не получил еще ясного отражения в сознании масс. Недовольство подвластных иногда проявляется; но, несмотря на отдельные вспышки недовольства, очень распространено и пользуется большим общественным весом представление о знатных как о естественных защитниках и покровителях массы.

Однако здесь же мы наблюдаем признаки той эволюции, которая должна была с неизбежностью привести в дальнейшем к обострению классовых противоречий и к пробуждению общественного самосознания масс. Гомеровская эпоха, несмотря на господство натурально-хозяйственных отношений, все же знает и зачатки общественного разделения труда, и зачатки торговых сношений. В гомеровской Греции есть уже ремесленники и купцы, выделившиеся из общей массы землевладельческого и земледельческого населения. Сфера их деятельности очень ограничена — они работают почти исключительно на узкий круг потребителей, на крупных землевладельцев; нет еще городов как центров промышленного населения — ремесленник изготавливает продукты на заказ из материала заказчика; нет монеты — торговец обменивает непосредственно произведения иноземного труда на произведения местного труда. Но близится уже время проникновения денежного хозяйства в поры общественного организма, близится время разрыва той пуповины, которая связывает промышленность и торговлю со старым господствующим классом.

С VIII в. до н.э. в греческих общинах наблюдается — в VII в. особенно быстрый — рост денежного хозяйства. Прежние случайные торговые сношения сменяются сношениями регулярными, опорными пунктами для которых служат многочисленные греческие колонии.

Этапы греческой колонизации — это этапы торгового развития Греции, и наоборот, торговое развитие — стимул колонизации. Из колоний, а через колонии — из прилегающих к ним варварских областей греческие торговцы начинают ввозить в метрополию уже не только предметы роскоши для знати. Они ввозят оттуда сырье и предметы питания: хлеб с черноморских берегов, скот, кожу, рыбу, лес, металлы и т.п. С другой стороны, колонии и варварские области начинают предъявлять спрос на продукты труда метрополии, главным образом труда промышленного. Рынок сбыта для греческого ремесла быстро расширяется, вместе с тем преобразуется и самая структура ремесла. Место бродячего демиурга гомеровской эпохи, работающего на определенный заказ из сырья заказчика, занимает мастер, работающий на широкий рынок, в значительной мере на вывоз, в собственной мастерской из собственного сырья. В связи с местными условиями и со спросом расцветают определенные виды ремесла. В VII в. Греция уже вывозит металлические изделия, глиняную посуду, в VI в. — узорные ткани, сукна и т.д. Этот подъем промышленности и торговли выдвигает новые центры — приморские, удобные в торговом отношении города. Здесь

* Печатается по тексту одноименной главы, вошедшей в кн.: В.П.Волгин. Очерки по истории социализма. Изд. 4-е. М.—Л., 1935, стр.7—74. Впервые эта работа была опубликована в «Вестнике Коммунистической академии», 1925, кн. 10, стр.97—116; кн. 12, стр.140—173.

скопляется новое, торгово-промышленное население, возникает новый уклад жизни, зарождаются новые идеи, новые политические группировки.

С развитием торгово-промышленных центров и с ростом их значения рушатся старые патриархальные отношения и в тяготеющих к ним сельскохозяйственных округах. Для продуктов сельского хозяйства создается рынок, сначала более близкий и узкий — городской, а затем и более широкий — заморский. На местный городской рынок работает хлебопашество и скотоводство, расширение рынка создает спрос на продукты виноградарства и садоводства (олива). Продукты сельского хозяйства продаются, и это резко меняет отношения между крупным землевладельцем и зависящим от него мелким людом. Интерес первого к материальной эксплуатации крестьянства с развитием денежного хозяйства значительно повышается. К его прежним ограниченным потребностям, в общем легко удовлетворявшимся с избытком продуктами его собственного хозяйства и продуктами труда демиургов, присоединяется новая, неутолимая потребность в универсальном продукте — в деньгах, без которых для него закрыты городские рынки со всеми их прелестями. Землевладелец начинает сознавать, что теперь деньги являются силой, что они «перемешивают» старые сословия, что его старый авторитет отступает перед властью денег. Получить же больше денег землевладелец может, либо расширив свои земельные владения за счет крестьянских, либо заставив платить себе под тем или иным предлогом оставшегося на земле крестьянина. По-видимому, и тот и другой путь были испробованы греческим землевладельцем.

Те же условия, которые толкали землевладельца к наступлению против крестьянина, понижали обороноспособность последнего. Проникновение денежных расчетов в крестьянское хозяйство на первых порах всегда подрывает его устойчивость. Приспособление к денежному хозяйству дается крестьянину не сразу. Учитывать меняющийся спрос рынка для него дело нелегкое, особенно тогда, когда изменение спроса требует каких-либо изменений в самой сельскохозяйственной культуре. Так, например, переход к культуре оливок, которая должна была служить в дальнейшем основой благосостояния аттического крестьянина, ощущался сначала как ломка старого хозяйственного уклада, притом ломка, требующая средств, которых у крестьянина не было. Крестьянин наталкивался на необходимость влезать в долги даже в периоды относительного хозяйственного благополучия. Неудачи, заминки в хозяйстве легко делали из него безнадежно задолжавшего человека. Эта-то задолженность и облегчала крупному землевладельцу Достижение его целей.

В одних случаях, как мы уже говорили, она приводила в конце концов к обезземелению крестьянина, в других — к его закабалению. Полного завершения этот процесс достигал там, где зависимость крестьянина от знати и раньше давала себя чувствовать особенно сильно, где, с другой стороны, крестьянин оставался один на один со своим противником, где он не имел поддержки в достаточно сильном городском населении (например, в Фессалии). Иначе сложились отношения в Аттике с ее ранним развитием города, городской торговли и промышленности. Здесь, как и в ряде других торговых общин, перемещение экономического центра тяжести в город привело во второй половине VII и в начале VI в. к политической революции, сломившей полновластие знати и остановившей процесс закабаления крестьян. Революции, аналогичные афинской, имели место также в Коринфе, Мегаре, Сикионе и т.д. Их основные социально-политические требования соответствовали интересам поднявшегося городского населения; их успех выдвинул в первые ряды городские группы. Но брожение, охватившее города, не могло не расшевелить, не могло не поднять против того же врага — знати — и обремененную кабальными обязательствами деревню.

Мы мало знаем о требованиях этой малосознательной в политическом отношении, стихийно поднявшейся против своих угнетателей массы. Но мы знаем кое-что об ее действиях и о тех мероприятиях, которыми ее успокаивали. Особенно решительную и резкую форму приняло крестьянское движение в Мегаре, где крестьянские массы частью захватили, частью истребили имущество знати. В Афинах предупредить эту стихийно-разрушительную революцию удалось Солону при помощи освобождения крестьянства от тяготеющей над ним долговой кабалы. Основные стремления крестьянства, таким образом, ясны. Пропитанная ненавистью к классу, воспользовавшемуся условиями денежно-хозяйственного развития для того, чтобы ее закабалить, крестьянская масса восстает не против денежного хозяйства вообще, а лишь против тягостных для нее последствий его развития. Ее вдохновляет идеал некоторого поравнения, а отнюдь не идеал социализма¹.

Эпоха революций VII—VI вв. отмечает собой осознание классовых противоречий в древней Греции. Но это первое на греческой почве крупное столкновение классовых интересов совершенно чуждо коммунистической идеи. Достигнув своего, освободив мелкую земельную собственность, крестьянство затем надолго укрепляется в занятой им позиции. Тяжелый кризис, связанный с приспособлением к требованиям нового хозяйства, остается для него позади — начинается пора относительного преуспевания, мелкокрестьянского садоводства и виноделия — преуспевания, нашедшего свое отражение и в политической сфере в виде реформ Клисфена.

Вообще послереволюционный век — век высокого подъема хозяйственной жизни Греции. Круг влияния греческой торговли расширяется как географически, так и экономически; в торговых центрах Греции скопляются значительные капиталы². Само собой разумеется, что рост торгового капитала не может не отразиться — а промышленности. Ремесло, поскольку ему приходится работать на широкий рынок, недоступный ему без посредничества торговца, поскольку ему приходится зависеть от торговца и в приобретении сырого материала, неизбежно попадает в конце концов в полную зависимость от капитала. Ремесленник, внешне сохраняющий хозяйственную самостоятельность (собственную мастерскую, собственное обзаведение), по существу оказывается лишь одним из элементов производственной системы, приводимой в действие и направляемой торговым капиталом. Субъективно эта подчиненность торговому капиталу ощущается ремесленником со стороны, наиболее доступной его сознанию, — не как зависимость в сфере производства, но как зависимость чисто денежная, как задолженность.

Но этой задолженностью дело для ремесленника не ограничивается. Торговый капитал в поисках источников прибыли не довольствуется тем, что подчиняет себе ремесло. Достигнув известного предела накопления, он начинает вторгаться сам в сферу производственной деятельности, выступая в качестве конкурента ремеслу, организуя промышленные предприятия в тех отраслях производства, которые в силу условий рынка сулят хороший доход. В Греции возникает мануфактура, но мануфактура особого типа — мануфактура, основанная на рабском труде.

Рабство знала и гомеровская эпоха, но рабов было тогда мало, и они были заняты преимущественно в домашнем хозяйстве знати, лишь отчасти в земледелии и скотоводстве. Теперь рабов начинают ввозить, как и прочие товары, из чужих стран и используют их в мануфактурах. Эта возможность применения дешевого рабского труда задерживает, конечно, дальнейший технический прогресс, мешает развитию в древней Греции подлинного промышленного капитализма³. Но она во всяком случае является предпосылкой для новой формы производства, отличной в экономическом отношении от ремесла. Мануфактура с рабским трудом теснит ремесло, а в некоторых отраслях совсем его побивает, превращая ремесленника, обладавшего еще недавно собственной мастерской, в наемного рабочего, вынужденного наравне с рабом работать в чужом предприятии⁴. На место индивидуального производителя становится некоторый производственный коллектив — правда, не очень крупного размера. Самая большая «фабрика», о которой дошли до нас сведения, давала занятие только 120 рабам. Большинство не достигало таких размеров⁵. Орудия труда, какими располагала такая «фабрика», были очень примитивны, не выше, чем в ремесле. И все же самостоятельное свободное ремесло не могло выдержать с нею конкуренции.

Описанная эволюция создала в греческих общинах V—IV вв. до н.э. значительные массы обнищавших свободных, а с другой стороны — влиятельный слой рабовладельцев, владельцев промышленных предприятий⁶, крупных торговцев и банкиров. Городское население дифференцировалось, и в дальнейшем разрыв между двумя его частями должен был все более расширяться. В то время как рабовладельцы и представители торгового капитала приобретали все больший вес в государстве и обществе (даже в демократиях), представители труда опускались. Свободный рабочий вынужден работать рядом с рабом. Они подчиняются одинаковым условиям труда, получают одну и ту же заработную плату⁷. Друг для друга они товарищи по работе. Но для представителя высших классов рабы — одушевленная машина. Вполне естественно, что и свободных рабочих начинают трактовать как «служебные тела». В демократических Афинах это смешение рабов со свободными улучшает несколько положение рабов, что вызывает недовольство у врагов демократии. Но зато свободный труд начинают презирать так же, как рабский. Уважение к физическому труду и его носителю у высших классов исчезает. Между ними и демосом вслед за имущественной образуется и моральная пропасть. Разумеется, демос в свою очередь проникается новыми чувствами по отношению к высшим — он проникается ненавистью и озлоблением. В греческом городе не только растет классовый антагонизм — в нем растет и обостряется сознание общественных противоречий, в нем развивается с неизбежностью ожесточенная классовая борьба.

Во многих общинах к городскому демосу в его борьбе с богатыми примыкает демос сельский — обезземеленное крестьянство.

Капитал, накопленный в торговых и ростовщических операциях повсеместно стремится проникнуть и в область сельского хозяйства. Даже в Аттике, оставшейся страной крепкого среднего крестьянства, в IV в. идет усиленная мобилизация земельной собственности... Разжившийся ростовщик или торговец скупают землю то у обедневшего, не сумевшего приспособиться к новым хозяйственным условиям представителя знатной фамилии, то у крестьянина, хозяйство которого подорвано теми или иными неблагоприятными условиями. Там, где развито оливководство и виноделие, крестьянин прочнее сидит на земле и оказывает этому натиску большее сопротивление. Там, где все еще господствует А. хлебопашество, положение крестьянина менее устойчиво и описываемый процесс приводит к крайней концентрации

земельной собственности. Крестьянин превращается либо в половника, обрабатывающего чужое поле, либо в наемного рабочего в большом сельскохозяйственном предприятии, где ему, как и его городскому товарищу, приходится сталкиваться с конкуренцией рабского труда.

В социальной борьбе V—IV вв. голос сельского демоса слышится еще более явственно, чем голос демоса городского.

Из греческих общин наибольшего торгово-промышленного преуспевания достигли к V в. Афины. Афинам удалось подчинить себе в силу этого как экономически, так и политически целый ряд других общин, удалось создать своеобразную державу, которая в свою очередь послужила основой для дальнейшего хозяйственного развития Афин. Эксплуатация державы подняла экономическое благосостояние Афин до невиданной в Греции высоты, притянула в Афины громадные средства. Распределение этих средств, конечно, было крайне неравномерно. В то время как роскошь и богатство рабовладельческого класса достигали размеров, поражающих воображение современников и возмущающих их моральное чувство, низшие слои демоса жили на границе нищеты. Социальные контрасты бросались здесь в глаза весьма резко, и тем не менее Афины ни в период наибольшего расширения своей державы, ни в период ее относительного упадка и полного распада (в IV в.) не знали социального движения, направленного против основ существующего порядка или хотя бы против существующего распределения собственности. Вожди процветающей торговли и промышленности, ростовщичества и откупа сумели предупредить такое движение искусной политикой, отводя возмущения масс в иное русло. Путем целого ряда денежных раздач (за участие в суде, за участие в народном собрании, театральных денег), путем широкой организации общественных работ демос как бы привлекался к участию в дележе добычи, получаемой с подвластных Афинам общин.

Эта демагогическая политика в экономической области отнюдь не превращала афинского труженика ни в рантье, ни в бездельника, она лишь давала ему необходимый привесок к его недостаточной заработной плате⁸. Просуществовать только на раздачах он не мог. Но, несомненно, система раздач развращала его, приучала искать выход из зачастую бедственного положения не в борьбе с классом эксплуататоров, а в расширении доли своего участия в государственных доходах. Эти доходы давали, таким образом, возможность верхнему слою гражданства подкупать низший слой, откупаться от его социальных требований. Афинский демос был привязан к триумфальной колеснице своего торгово-рабовладельческого класса, сумевшего подчинить себе другие общины Греции. Зная это и пользуясь этим, класс, действительно направлявший политику Афин, в нормальное время мог оставлять демосу фикцию политического господства. Те же условия, которые притупляли социальную требовательность афинского демоса, упрочивали его кажущееся политическое полномочие.

В IV в., в моменты кризисов, переживавшихся афинской державой, и социальное положение в Афинах обострялось. Но во всяком случае даже тогда дело не доходило там до таких социальных катаклизмов, о каких мы имеем сведения из других, менее процветающих греческих общин той поры. Для значительной части греческих городов время начиная с середины V в. — период глубокого социального брожения. Войны этого периода — не только войны между общинами, но и гражданские войны, направленные против богатых и против господствующей олигархии богатых. Социальный порядок теряет всякую устойчивость. Чрезвычайно характерно для эпохи, что каждая община, ведущая войну с другой, должна считаться не только с силами внешнего врага, но и с той поддержкой, какую он должен получить от врага внутреннего.

Можно указать немало примеров подобного рода революционных вспышек в связи с внешней войной. В 427 г. произошла революция на острове Коркира. Восставший демос разгромил приморский торговый центр и в течение семи дней истребил находившихся там представителей высшего класса. В 412 г. то же самое имело место на Самосе, причем, по данным источников, 200 богатых граждан было убито, 600 — изгнано. Имущество, оставшееся после них, было поделено народом. То же повторилось в 370 г. в Аргосе, где демос истребил свыше 1000 богатых. Ряд кровавых революций пережили в V и IV вв. общины Сицилии, где было особенно развито крупное землевладение с применением рабского труда. В 422 г. была предупреждена богатыми при помощи Сиракуз попытка революции в Леонтинах, где демос стремился осуществить передел земли богатых. В 405 г. в самих Сиракузах земли богатых были разделены Дионисием на мелкие участки для его солдат. За последовавшие 100 лет Сиракузы подверглись серии непрерывных переворотов, и все они носили определенную социальную окраску. Так, переворот, произведенный Агафоклом в 316 г., проходил под лозунгом истинной свободы, кассации долгов и наделения бедных землей⁹.

В. П. ВОЛГИН

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ
с ДРЕВНОСТИ до КОНЦА XVIII в.

М.: Наука. 1975

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

Своеобразный характер имело революционное движение в Спарте III в. В то же время в нем четко выделяются некоторые черты, общие всем социальным движениям этой эпохи. До V в. отставая в торгово-промышленном отношении Спарта сохраняла старинные аграрные отношения. В ней существовало крепкое привилегированное землевладение (земли спартиатов), использующее труд илотов, и землевладение непривилегированное (земли периеков). В течение V—IV вв. этот старинный спартанский строй с его приблизительным равенством земельных участков спартиатов в полной мере испытал на себе разрушительное воздействие денежно-хозяйственного развития. Земельные богатства страны сосредоточились в руках небольшого числа семейств, образовавших правящую олигархию. Наряду с ней внутри самого слоя спартиатов сформировалась группа обездоленных, обезземеленных, умаленных в правах. По-видимому, аналогичный процесс затронул и периеков. Но протест против создавшихся отношений возник в среде привилегированных, в среде обиженных денежно-хозяйственным развитием спартиатов. И не случайно во главе движения стали представители самой древней власти в республике — цари. Движение, почвой для которого было субъективное стремление низов сословия спартиатов вернуть себе свое имущественное положение, являлось в то же время объективно борьбой за самосохранение всего сословия в целом. Ибо, несомненно, сословие как таковое с его былой военной мощью исчезало, по мере того как основа хозяйственного благосостояния, земля, уходила из рук большинства, по мере того как за счет этого большинства возвышалась ничтожная кучка олигархов.

Революционное настроение назревало в Спарте уже очень давно. Отдельные его признаки отмечаются еще в начале IV в. Но в определенные формы оно вылилось лишь в 40-х годах III в. К 243 г. партия, требовавшая пересмотра земельных и вообще имущественных отношений, окрепла настолько, что привлекла на свою сторону одного из царей — Агида — и даже победила на выборах в эфорат, являвшийся обычно оплотом олигархии. Победители немедленно внесли законопроект, предусматривавший кассацию долгов и передел земли, принадлежавшей как привилегированным, так и периекам. Земля спартиатов должна была быть поделена на 4500 равных участков, земля периеков — на 15 тыс. Так как сословие спартиатов было, по-видимому, уже чересчур подорвано тем длительным кризисом, какой переживало привилегированное землевладение, то предполагалось влить в него свежие⁹ силы путем включения в состав спартиатов некоторого числа периеков. Но самое деление на привилегированных и непривилегированных оставалось в полной неприкосновенности. Легальным порядком реформаторам не удалось преодолеть сопротивления партии олигархов — лишь государственный переворот, лишь насилие дали им победу. Но и эта победа оказалась кратковременной. Не успела партия реформы провести в жизнь свои проекты, как консерваторы вновь восторжествовали, дело реформы было сведено на нет, а ее вожди частью казнены, частью изгнаны¹⁰.

Движение, однако, не могло быть окончательно подавлено. Всего лишь через несколько лет в Спарте произошла новая революция, вождем которой стал опять-таки царь — Клеомен, приобретший в первые годы своего правления широкую популярность как в народе, так и в войске благодаря успехам в борьбе с Ахейским союзом. В 227 г. Клеомен во главе отряда наемников явился в Спарту, перебил всех эфоров, изгнал из города около 80 граждан и фактически захватил всю власть. За этим политическим переворотом последовал переворот социальный, почти полностью осуществлявший невыполненную программу Агида. В отличие от своего неудачливого предшественника Клеомен довел дело до конца. Землю поделили на 4 тыс. участков, которые и раздали частью обезземеленным спартиатам, частью переведенным в сословие спартиатов периекам. Ни сословный строй, ни илотизм реформой Клеомена, как и реформой Агида, затронуты не были. Продержавшись пять лет, порядок, введенный Клеоменом, пал под ударами не внутренней, но внешней реакции.

Само собой разумеется, что аграрная реформа в Спарте не могла не всколыхнуть недовольных в других греческих общинах, главным образом в общинах Пелопоннеса. И это внутреннее брожение и некоторое укрепление в связи с реформой военной мощи Спарты обеспечили спартанскому оружию целый ряд успехов в борьбе с внешними врагами. Но те же причины должны были объединить против Спарты все силы, благосостоянию которых угрожали мечты о переделе земли. Опасность заставила их отдаться под власть македонской монархии, с помощью которой и был нанесен могуществу Клеомена смертельный удар. В 221 г. македонский царь Антигон разбил Клеомена в битве при Селласии и восстановил в Спарте старые земельные отношения. Однако действительный порядок еще долго не мог там восстановиться. В 207 г. Спарта пережила новый переворот, на этот раз в гораздо более жестоких формах: с истреблением богатых, с захватом имущества, с массой разрушений. И вплоть до завоевания римлянами продолжалось в стране глубокое, не раз приводившее к бурным вспышкам социальное брожение.

Несмотря на различие в ходе осуществления попыток Агида и Клеомена, несмотря на преимущественно военный характер клеоменовской революции, социальный смысл той и другой одинаков. Конечно, говорить о социализме здесь не приходится — ничего социалистического в них нет. Как мы видели, проекты Агида и Клеомена в одинаковой мере сохраняли эксплуатацию труда илотов и деление граждан на привилегированных и непривилегированных, в одинаковой мере им была чужда идея общественной организации производства. Условно эти проекты можно назвать уравнительными, эгалитарными. Но и их эгалитаризм — эгалитаризм особого свойства. Он уравнивает в первую очередь привилегированных, в этом его главная цель. Во вторую очередь уравниваются непривилегированные, но отдельно от привилегированных и на иных основаниях. В чем же основной мотив этого спартанского эгалитаризма? Конечно, отнюдь не в стремлении к уничтожению классового строя. Эта идея совершенно чужда спартанским реформаторам. Их вдохновляет иная мечта: путем героических мероприятий спасти от разложения сословие спартиатов, погибающее в борьбе с силами денежно-хозяйственного развития, а вместе с этим сословием спасти и весь старый гибнущий строй. По существу их задача реакционна, хотя они и разрешают ее революционными средствами. Она стоит в противоречии с тенденциями социально-экономического развития и потому заранее обречена на неудачу.

Ярко выраженные сословные тенденции придают спартанскому движению некоторое своеобразие. Но общие черты эгалитаризма привилегированных свойственны и всем прочим социальным движениям древней Греции. Ни одно из них не поднялось от идеи уравнивания имущества к идее обобществления, ни одно из них не вышло в своих стремлениях к уравниванию из круга граждан данной общины или участников данного переворота — круга более или менее узкого, но всегда ограниченного. Ни одно из них не затронуло участи представителей несвободного труда — рабов.

И это не удивительно. Широкие массы, принимавшие участие в этих движениях, состояли из обезземеленных или задолжавших крестьян, из попавших под власть торгового капитала ремесленников, наконец из наемных рабочих, работавших рядом с рабами в мануфактурах, на общественных постройках и т.п. Первые две категории, естественно, мечтали лишь о том, чтобы освободиться от долгов и вернуть себе участок земли. По самому своему положению они не могли выйти за пределы кругозора мелкого собственника. Но не могла этого сделать в своей массе и третья группа. Концентрация труда в промышленности и в сельском хозяйстве далеко еще не дошла до такого уровня, далеко еще не достигла такого распространения, при которых перелом в психологии вчерашнего мелкого собственника, ставшего сегодня наемным рабочим, становится неизбежным. Общественная организация производства не мыслилась еще как нечто необходимое. Возврат к самостоятельному ремеслу представлялся вполне возможным, ибо технически мануфактура не стояла выше ремесла. А с другой стороны, на свое положение человека, стоящего рядом с рабом, наемный рабочий смотрел как на такое, от которого желательно как можно скорее избавиться. Словом, греческий рабочий мечтал не о превращении той организации труда, в которой он участвовал, в товарищескую организацию, а об уходе из нее в индивидуальную мастерскую; он оставался по психологии мелким собственником, будучи наемным рабочим по своему положению. Отсюда его склонность к эгалитаризму, а не к социализму, отсюда же его равнодушие к положению раба. Для наемного труда как такового было невыгодно существование рядом с ним труда рабского, понижавшего заработок и принижавшего рабочего социально. Наемный рабочий, если бы он смотрел на свое положение, как на положение прочное, должен был бы стремиться к уничтожению рабского труда. Но наемный рабочий, мечтавший стать самостоятельным мастером, может относиться к рабству спокойно. Мало того: рисуя в своем воображении будущую мастерскую, он может позволить себе роскошь поместить туда и двух-трех собственных или нанятых рабов.

* * *

Таким образом, мы не нашли элементов социалистической мысли в направленных против «богатых» движениях древней Греции V—III вв. Эти движения, сознательно или бессознательно, стремились к целям уравнительным, притом всегда в определенном кругу, более или менее узком, — будь то спартиаты, или коркирское гражданство, или наемное войско Дионисия. Но если социализм не был в Греции практической программой ни для одной из общественных групп, боровшихся с последствиями торгово-промышленного развития, то социалистические идеи, зарождавшиеся под влиянием прогресса денежного хозяйства и обострения общественных противоречий, могли найти свое выражение в литературе, в теоретических или исторических построениях, в проектах реформ отдельных представителей древнегреческой социальной мысли. К этой области мы и должны теперь обратиться.

Уже на самой заре греческой общественности мы встречаем одно представление, которому суждено было играть впоследствии большую роль в истории общественной мысли,— представление о счастливом детстве человечества, о золотом веке, с которого начинается его история. По-видимому, идея некоего блаженного состояния в прошлом возникает в известный момент общественного развития у всех народов. Она явным образом связана с возникновением общественных классов, с первыми шагами общественной дифференциации. В ней следует видеть первую, еще весьма неопределенную реакцию мысли эксплуатируемых низов на общественное неустройство, на общественное зло. Страдания, которые сознаются как результат чего-то нового, вторгшегося в общественную жизнь и разрушающего исконный, старый порядок, в первую очередь вызывают идеализацию этого порядка. Так строится первая общественная легенда, естественно, находящая себе известное место в ряду других легенд и, естественно, приобретающая на общем фоне религиозного мирозерцания религиозную окраску.

Первоначальные черты легенды выступают перед нами с достаточной отчетливостью. Мы знаем ее в изложении поэта довольно ранней поры — из «Трудов и дней» Гесиода (ст.109 слл.). Развитие денежного хозяйства к эпохе Гесиода как будто бы не внесло никаких изменений в старые представления. Надо думать, что в основном Гесиод остался верен оригиналу, которому он следовал. Легенда создается путем отрицания настоящего. В настоящем царят нужда, страдание и непосильная работа. Люди трудятся свыше сил и не могут обеспечить себя самым необходимым. Из нужды рождается зависть, борьба за существование. В золотой век, связываемый с правлением иного божества, Кроноса, все было иначе. Земля давала человеку плоды в изобилии без какого-либо труда с его стороны. Люди проводили свои дни без забот и без нужды. Так как всего было у них вдоволь, они не знали ни зависти, ни борьбы. Земля была для всех людей светлым раем.

Как видим, общественные характеристики легенды еще весьма слабы, весьма неопределенны. Тем не менее пронизывающее ее общественное настроение не оставляет сомнения в ее социальном происхождении. Вряд ли эти фантастические картины былого рая говорили что-либо представителям правящих классов гомеровской и гесиодовской эпох, блестящим и «тучным» вождям общества. И наоборот, они должны были отвечать чаяниям надежд угнетенной массы.

По мере общественного развития, с ростом противоречий в легенду вносилось все больше и больше черт чисто социального характера, она все более пропитывалась настроениями, враждебными существующим отношениям. Сохраняя старую основу — изобилие благ земных,— легенда строит на этом фундаменте все более определенное общественное здание. Равенство, отсутствие эксплуатации, естественно, вытекают из того, что сказано о золотом веке Гесиодом. Но Гесиод прямо об этом не говорит.

В передаче легенды у поэтов более поздних мы уже определенно слышим о том, что век Кроноса был веком всеобщего братства и равенства, веком, когда не существовало ни господ, ни слуг, ни богатых, ни бедных.

Такая трактовка легенды выводит нас за пределы того эгалитаризма привилегированных, наличие которого мы констатировали при рассмотрении социальных движений V—III вв. Она свидетельствует о том, что общественная мысль древней Греции в противоположность общественной практике дошла до представления о равенстве всех людей независимо от их принадлежности к более или менее широкой группе привилегированных. Эгалитаризм легенды — это уже эгалитаризм в том смысле слова, в каком оно применяется по отношению к теориям XVIII в., а не в том условном значении, в каком мы употребляем его по отношению, например, к реформе Клеомена.

Но развитие легенды на этом не остановилось. В конце концов в нее влилось не только эгалитаристское, но и коммунистическое содержание. В поздней греческой литературе мы не раз встречаем упоминания об «общности благ» из счастливой сказочной поры Кроноса. Такие упоминания свидетельствуют о том, что представления о коммунизме золотого века были распространены достаточно широко. Эти коммунистические представления, относимые куда-то в отдаленное прошлое, не обладали действительной силой, не имели значения руководящего общественного идеала. Но их наличие во всяком случае показывает, что мысль определенных общественных групп сумела связать зло окружающего с институтом частной собственности, сумела сделать то заключение, что коммунизм, пусть практически неосуществимый, является необходимым условием общественного благосостояния.

Коммунистический вариант легенды о золотом веке возник, вероятно, в пору напряженной классовой борьбы, когда события, так сказать, вынуждали мысль работать над вопросами о причинах бедности и разрухи, об условиях, при которых бедность и разруха стали бы невозможны. Но возник он не в среде самой боровшейся массы, вдохновлявшейся, как мы видели, иными, более близкими и грубыми идеалами. Легенда обязана своим происхождением, бесспорно, народному творчеству. Но дополнение легенды результатами теоретических построений должно было быть делом рук нового общественного слоя, созданного тем, же хозяйственным развитием, которое вызвало и обострение классовых противоречий. Оно было произведено теоретиками-интеллигентами, сочувствовавшими положению демоса, размышлявшими над его положением, но наблюдавшими его борьбу со стороны.

Наличие таких «народнических» групп в рядах греческой интеллигенции обуславливалось пестротой в материальном обеспечении представителей умственного труда, близостью известной их части к общественным низам как по происхождению, так и по положению. Насколько глубоко проникли эти интеллигентские домыслы в толщу народных масс, мы не имеем возможности судить. Во всяком случае это первое известное нам проявление на греческой почве коммунистической мысли не имело никакого практического значения. Однако именно потому легенда о коммунизме в прошлом и могла получить широкое распространение, что она не говорила ничего о будущем и не затрагивала собственнических инстинктов массы.

Легенда о золотом веке связана в своем возникновении с миром религиозных представлений. Рост денежного хозяйства, торговых сношений, развитие городской жизни рационализировали миросозерцание высших слоев городского населения и городской интеллигенции. Рационализировалась и общественная философия. Но эта новая общественная философия, поскольку она отвечала настроениям социальных групп, враждебно относившихся к существующему порядку, восприняла — по существу почти без изменений — наследие старой легенды. Из легенды о золотом веке вырастает теория естественного состояния. Такое превращение мы наблюдаем прежде всего у киников. У той философской школы, которая отражала настроение наиболее близкой к общественным низам группы интеллигенции. Возможно, что киникам принадлежит и коммунистическая редакция легенды о золотом веке, хотя их социальная философия и была ярко индивидуалистичной: подобного рода сочетание коммунистических представлений о прошлом с практическим индивидуализмом свойственно целому ряду мелкобуржуазных уравнилельных учений вплоть до XVIII в. Киники усвоили теорию софистов, противопоставлявшую закон природе, искусственное, положительное, изменчивое право — праву естественному, вытекающему из общих и устойчивых свойств человеческой природы. Осуждая самым резким образом положительное право и существующий общественный порядок (в том числе и рабство), киники идеализировали, как соответствующее естественному праву; первоначальное природное состояние, свободное от условного закона.

Вслед за киниками эту традицию природного состояния как золотого века продолжил Платон. В диалоге «Политик» Платон прямо связывает свою теорию с легендой, говоря о золотом веке при Кроносе. Естественное состояние представляется ему таким, каким мы его уже знаем из легенды. Изобилие благ при небольшой плотности населения дает человечеству легко удовлетворить свои потребности. Нет оснований для соперничества между людьми, для борьбы за существование, поэтому между ними господствуют дружественные отношения. Нет ни богатства, ни бедности, а значит, нет места зависти и жадности. В обществе царит величайшая чистота нравов, для поддержания порядка нет нужды ни в законах, ни в правительстве¹¹.

Платону первобытное состояние представлялось, таким образом, состоянием равенства и безвластия. И у него, следовательно, картина первобытного состояния возникает благодаря отрицанию основных моментов социального строя современности. Для более позднего мыслителя — ученика Аристотеля, Дикеарха из Мессаны, — первобытное состояние тоже есть состояние мира и спокойствия, т.е. золотой век. Люди этого века живут тем, что дает им сама природа. Их потребности ограничены, они не знают ничего, из-за чего стоило бы вступать в борьбу друг с другом. Но затем потребности развиваются, и их развитие ведет к новым способам добывания. Люди переходят к скотоводству и земледелию, между ними возникает соревнование из-за обладания теми или иными благами. Растет стремление к большему, жадность, среди людей начинаются борьба и раздоры, разлагающие человеческое общество. Так хозяйственный прогресс ведет к социальному распаду¹².

Эта теория, идеализирующая естественное состояние в противоположность социальному строю современности, была, очевидно, широко распространена в интеллигентных кругах греческого общества. Она легла в основу социальной философии стоической школы, унаследовавшей от киников, хотя и в смягченном виде, их интеллигентский индивидуализм и их вражду к новым хозяйственным отношениям. По-видимому, как мы это наблюдали и в трактовке легенды о золотом веке, некоторые из представителей рационалистической теории общества не останавливались на тех общих формулах, какие дали Платон и Дикеарх, но вливали в них определенно коммунистическое содержание. Такие коммунистические варианты теории до нас не дошли. Однако следы их мы находим в описаниях жизни первобытных народов и в фантастических романах путешествий.

Идеализация естественного состояния неизбежно должна была пробуждать интерес к жизни окружающего Грецию варварского мира. Если золотой век позади, на заре человеческого общества, то естественно было искать счастливое устройство у народов, еще не вышедших из младенчества, еще не развращенных культурой. Уже у Геродота при всем его националистическом настроении мы находим идеализацию то отдаленных северных, то отдаленных южных народов. Но для нашего вопроса особый интерес представляет другой, более поздний историк — Эфор, от которого до нас дошли, к сожалению, только отрывки. Эфор идеализирует скифов, описывая их быт явно в духе какого-то теоретического построения, близкого уже к изложенным выше, по более определенного в своем отношении к коммунизму. Скифы Эфора отличаются теми же достоинствами, что и первобытные люди Дикеарха. Они не знают жадности и борьбы за существование, они не стремятся к богатству. И их моральные качества тесно связаны с их социальным строем. Они считают все имущество общим владением всех. Мало того: эта общность распространяется не только на имущество, но также на жен и детей¹³. Ясно, что этот скифский коммунизм, поводом для которого послужили, вероятно, некоторые конкретные сведения о действительном быте скифов, является результатом стилизации в духе греческой теории.

Если при обрисовке быта варварских народов автор, сознательно или бессознательно отражающий известные теоретические взгляды, все же связан в той или иной мере реальностью, то в фантастическом романе путешествий он совершенно свободен от этих уз. Фантастический роман сам возникает на той же почве недовольства, неудовлетворенности окружающим, которая питает и теорию золотого века. Он является как бы естественной формой выражения общественного идеала, поскольку этот идеал ищут в прошлом. Попытка перевести теорию золотого века на язык образов, превратить ее в роман, напрашивается сама собою: ведь в теории так много от легенды; само собой напрашивается и место действия романа: оно должно находиться, конечно, где-то вдалеке от культурного мира, где-то среди действительно первобытных народов. Расцветает фантастический роман тогда, когда к этим внутренним мотивам присоединяется мотив внешний, когда для Греции после завоеваний Александра раскрываются далекий Восток и Юг. Интерес к новым странам, как позднее в Европе после открытия Америки, дает фантастическому роману особую внешнюю завлекательность. Эпоха диadoхов — пора наибольшего успеха этой литературной формы¹⁴.

Среди тех фантастических романов путешествий, содержание которых до нас дошло, наибольшую близость к теории первобытного состояния обнаруживает переданный нам Диодором в его «Исторической библиотеке» роман Ямбула¹⁵. К сожалению, наш единственный источник сведений об этом романе, Диодор, менее всего способен уловить, собрать, понять и ясно передать как раз социальную сторону излагаемого им произведения. Его больше интересует не социальное содержание романа, а фантастика — рассказы Ямбула о чудесах природы того уголка земли, на котором он помещает свою утопию. Социальные черты утопии разбросаны и перемешаны с этими чудесами в самом причудливом беспорядке. Что касается уровня понимания, то достаточно сказать, что Диодор излагает рассказ Ямбула как нечто вполне реальное, как повествование о действительных событиях, о жизни и обычаях действительно существующего народа. И тем не менее, несмотря на все эти недостатки диодоровской передачи, некоторое представление о Ямбуле как социальном утописте он все-таки дает. Первый утопический роман, с которым мы встречаемся в истории социализма, заслуживает того, чтобы на нем остановиться.

В. П. ВОЛГИН

**ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ
с ДРЕВНОСТИ до КОНЦА XVIII в.**

М.: Наука. 1975

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

Ямбул, сообщает Диодор, с юных лет интересовался науками. Но после смерти отца, который был купцом, ему пришлось тоже заняться торговыми делами. Однажды во время своей торговой поездки через Аравию и страну пряностей (на восточном берегу Африки) он вместе со спутниками был захвачен пиратами. Сначала ему пришлось с одним из товарищей по несчастью пасти стадо, а затем их взяли в плен эфиопы. Набег эфиопов имел целью добыть иноземцев, нужных им для искупительной жертвы. В стране эфиопов был обычай через каждые 20 поколений, т.е. 600 лет, приносить в жертву за народ двух человек. В качестве такой жертвы и служили Ямбул и его товарищ. Обреченных посадили в лодку, снабдили их всем необходимым на шесть месяцев и отправили в море. Они должны были держать курс на юг; в этом направлении лежит, по верованиям эфиопов, счастливый остров, куда и должны прибыть в конце концов невольные мореплаватели. Прибудут они благополучно в эту счастливую страну — жертва достигнет цели; испугаются и вернутся — их подвергнут жесточайшей каре, как величайших преступников перед народом.

После четырех месяцев бурного плавания Ямбул действительно прибыл к острову, который являлся целью его путешествия. Как только туземцы заметили суденышко Ямбула, они выехали ему навстречу, провели к острову и тотчас же снабдили гостей всем, что только у них было. И сами гостеприимные обитатели острова, и его природа носят на себе яркую печать сказочного мира, мира свободной фантастики. Остров совершенства имеет совершенную форму: он — круглый. Он обладает исключительно приятным климатом, воды моря, его омывающие, сладки. На острове — горячие и холодные источники приятного вкуса и чудесных свойств. Так, вода горячих источников никогда не остывает и обладает способностью восстанавливать силы человека, в нее погружающегося. Остров изобилует сказочными животными и растениями. Особенно поразительно круглое животное вроде черепахи с четырьмя глазами и четырьмя ртами, с ногами по всей окружности, способное двигаться в любом направлении; кровь этого животного воссоединяет разрезанные части тела, если только рана еще свежа.

Оставляя в стороне эту фантастику, имеющую целью придать роману внешнюю занимательность, обратимся к его социальному существу. Одно только нам важно еще отметить в ямбуловском описании природы счастливого острова. Как в старинной легенде, как в теоретических конструкциях первобытного состояния, в романе Ямбула предпосылкой социального благополучия является изобилие даров природы. Все необходимое для питания человека произрастает на острове само по себе в количестве, достаточном даже для неумеренного потребления. Великолепный ровный климат позволяет вызревать плодам круглый год. С другой стороны, и природа самих людей, обитающих на острове, более совершенна и в физическом, и в моральном отношении, чем обычная человеческая природа. Жители острова обладают исключительной силой и выносливостью, они совсем не знают болезней и живут до 150 лет. Изобилие даров природы отнюдь не побуждает их к излишествах. Наоборот, среди всего этого богатства они ведут самый умеренный и воздержанный образ жизни.

Таковы естественные условия, в которых вырастают формы общественной жизни островитян. Эти формы носят на себе двойной отпечаток — первобытности, примитивности и идеального совершенства. Изложение Ямбула не оставляет сомнения в том, что примитивизм изображаемого им общественного строя он расценивает как нечто положительное, нечто более близкое к совершенству, чем общественный строй современной ему Греции. Ямбулу и его товарищу приходится в конце концов после семилетнего пребывания на острове покинуть его поневоле. Они, воспитанные с молодых лет «в злых нравах», не могли приспособиться к идеальной «естественной» простоте нравов страны золотого века¹⁶.

Островитяне живут небольшими группами — не более четырехсот человек в каждой, — связанными узами родства. Такая родовая община совершенно самостоятельна. Никакой центральной власти над общинами нет. В самой общине верховная власть принадлежит старейшему; все члены общества ему повинуются. Добывание пищи и производство всего необходимого для общины носит не индивидуальный, но коммунистический характер. Все поочередно несут в пользу общины ту или иную обязанность. Одни ловят рыбу, другие занимаются какими-либо ремеслами или иным полезным делом; в круговом порядке все сменяются на службе общине. Только старики от нее освобождены. По-видимому, наряду с этой общественной организацией производства Ямбул пытается изобразить и некоторую общественную организацию потребления: он указывает на определенный порядок в потреблении, согласно которому все должны в известные дни получать известную пищу: в одни дни — рыбу, в другие — птицу, в третьи — мясо зверей и т.д.¹⁷

Индивидуальной семьи островитяне не знают¹⁸. Жены у них считаются общими, и детей они воспитывают как детей общественных — все их одинаково любят. Не только отцы, но обычно и матери не знают своих детей, так как кормилицы обменивают их в младенчестве.

Таковы дошедшие до нас благодаря Диодору черты изображенного Ямбулом первобытно-коммунистического строя. Надо думать, что в этом изображении есть кое-что реальное, что в нем нашли отражение некоторые сведения о быте первобытных народов, какими располагали древние греки. Но бесспорно, гораздо больше здесь от теории, идеализировавшей первобытное, естественное состояние. Путешествие Ямбула — первая дошедшая до нас в форме рассказа попытка идеализации дикаря. Его основной социальный мотив тот же, что в легенде о золотом веке, тот же, что в теории естественного состояния, тот же, что в эфоровском изображении скифского коммунизма¹⁹.

II

Коммунистические представления не были чужды греческой общественной мысли. Как мы видели, одно из направлений общественной теории признавало коммунистический строй естественным, изначальным состоянием человеческого общества, унаследовав это учение от более ранних мифологических сказаний. Как широко были распространены эти взгляды, доказывает тот факт, что поздние греческие писатели упоминают об общности владения при Кроносе как о чем-то всем хорошо известном, без всяких дальнейших пояснений²⁰. Эта теория — один из первых моментов в истории коммунистических идей. Учение о первобытном коммунизме, о коммунизме золотого века — один из идейных первоисточников позднейшего социализма. Но само по себе это учение, относящее золотой век в прошлое, может свободно соединяться, и не раз в истории человеческой мысли соединялось, с признанием невозможности возврата к золотому веку, с признанием необходимости частной собственности для человечества, вышедшего из естественного состояния. Коммунизм как счастливое прошлое и коммунизм как идеал будущего — два существенно различных комплекса идей, хотя и питающихся однородными или близкими настроениями.

Знала ли древняя Греция учения второго типа? Существовали ли в древней Греции теории, признававшие необходимым или желательным переход от системы частной собственности к системе общественной собственности и товарищеского труда?

Ранние европейские коммунисты (XVI—XVIII вв.) считали своим предшественником и учителем величайшего представителя древнегреческой идеалистической философии — Платона.

Социально-политические произведения Платона были написаны в первой половине IV в., т.е. относятся к эпохе наивысшего напряжения социального кризиса в большинстве греческих общин. Первое и основное из этих произведений — диалог «Государство», за ним следует «Тимей» и отрывок из «Крития», наконец, старческий труд Платона — «Законы»²¹. Даже наиболее отвлеченный из этих диалогов — «Государство» — имеет немало черт, непосредственно связывающих теоретическое построение с конкретными социально-экономическими условиями эпохи, в которую он написан. Отношение Платона к социально-экономической действительности его времени и необходимо прежде всего уяснить для понимания мотивов его социально-политического творчества.

Не подлежит никакому сомнению: современные ему хозяйственные отношения вызывают у Платона самое резкое осуждение. Накопление богатства для него — зло, имущественная дифференциация — разложение единого общества. На первый взгляд, Критика социально-экономического строя современной ему Греции может производить впечатление социалистической критики.

Наиболее ясно и законченно мысли Платона о богатстве и бедности сформулированы в IV книге «Государства»²². Он исследует здесь причины порчи и гибели трудящихся и приходит к заключению, что их губят богатство и бедность²³. Разбогатевший работник перестает интересоваться работой, он становится бездельником. С другой стороны, бедность лишает человека возможности достать орудия производства и все прочее, что для этого производства необходимо. Продукты его труда ухудшаются, его дети и ученики не могут научиться у него ремеслу как следует. Таким образом, от богатства и от бедности в одинаковой мере страдают и продукты труда, и сами работники²⁴. Ясно, что правителям необходимо бороться против богатства и бедности всеми мерами. И для подкрепления этой мысли Платон еще раз повторяет в несколько измененной форме свою аргументацию: ибо богатство порождает изнеженность, безделье и страсть к новшествам, а бедность порождает низость, злобу и ту же страсть к новшествам²⁵.

Тот же совет правителям бороться с бедностью и богатством находим мы и в «Законах». Законодателям, говорит Платон, предстоит сражаться с двумя противниками — бедностью и богатством: последнее извратило роскошью душу людей, первая страданием вскормила душу и довела до бесстыдства²⁶. Страсть к богатству способна поглощать все внимание людей: обуреваемые ею люди не думают ни о чем, кроме богатства. Чтобы стать богатым, человек готов на любые средства и уловки — все равно, хорошие или плохие²⁷. Самое великое зло — одичание души от вожделений, на первое место среди которых приходится поставить стремление к беспредельному и ненасытному стяжанию имущества и денег²⁸. Праздность и ожирение — неизбежные последствия богатства. Вполне правильно, чтобы праздное и ожиревшее живое существо стало добычей другого существа, закаленного в мужестве и трудах²⁹.

Богатство, таким образом, является злом и по основному движущему мотиву — своекорыстию, себялюбию³⁰, и по моральным последствиям как для богатых, так и для бедных, и по экономическим результатам. Но этого мало: наличие в обществе богатых и бедных разрушает общественные связи, порождая внутри общества антагонизм. Платон дает этой мысли чрезвычайно яркое выражение. В городе, где есть богатство и бедность, всегда налицо два взаимно враждебных города: один — город богатых, другой — город бедных, и оба они, живя в одном месте, злоумышляют друг против друга³¹. Такие города только кажутся великими, а на самом деле они совершенно неустойчивы³².

При всей резкости платоновской критики богатства и вызываемого им социального антагонизма, нельзя, однако, не заметить в аргументации Платона одной характерной черты: он критикует в приведенных местах не частную собственность, а то, что является, с его точки зрения, злоупотреблением частною собственностью. В его доводах — не идеал общественной организации труда, а идеал среднего, умеренного достатка индивидуального ремесленника, достатка, дающего ремесленнику возможность своевременно закупать сырье и орудия производства, поддерживать производство на должной высоте. С этим вполне гармонирует и та смягченная формулировка, к которой иногда прибегает Платон, говоря о накоплении богатства. Накопление есть зло, поскольку оно ведет к разложению общества и к порче нравов, — мы это уже видели; но Платон не может совершенно игнорировать накопление как стимул хозяйственной деятельности, поскольку перед его умственным взором раскрывается не общество коллективного труда, а общество индивидуальных товаропроизводителей. Запретить искать обогащения в таком обществе нельзя — и Платон рекомендует не искать лишь «несправедливого» обогащения³³, запрещает наживаться «неблагородными» способами³⁴. Но если накопление — в известных пределах и в известных формах — допустимо, то должно быть допущено в известных пределах и неравенство. И действительно, Платон критикует существующий общественный строй отнюдь не с точки зрения абсолютного равенства. Неравенство людей является, можно сказать, одним из основных положений, на которых строится его «Государство». Равенство неравных — главный порок демократии³⁵. Против абсолютного равенства, в защиту «среднего» порядка высказывается Платон и в «Законах». «Для неравных равенство стало бы неравным» — говорит он³⁶. Истинное равенство — в пропорциональности: одному больше, другому меньше, сообразно природе каждого. Принципом математического равенства приходится иногда пользоваться в угоду толпе, но это нужно делать как можно реже³⁷. Естественно поэтому, что задачи законодателя не в том, чтобы уничтожить бедность и богатство, а в том, чтобы установить пределы бедности и богатства³⁸.

При всех этих оговорках Платон — враг капитала и плутократии. Это бесспорно; приведенные выше цитаты о богатстве и его значении для общественной жизни — не случайные выпады, они выражают ряд основных идей Платона, идей, проходящих через все его литературные произведения, затрагивающие социальные темы. В частности, плутократии, политической власти богатых Платон посвящает значительный отрывок VIII книги «Государства»³⁹. Здесь он опровергает принцип плутократии — связь способности к управлению с богатством (разумно ли доверять управление кораблями богатому, а бедному, но искусному в этом деле отказывать?), отмечает неизбежный упадок добродетели в обществе, где уважают богатство и богатых, и высказывает уже известную нам мысль о распаде такого общества на две враждебные части.

Требуя регулирования богатства и бедности, Платон, однако, является решительным противником революционных мер в этом направлении. Революционные настроения бедноты, злоба и страсть к новшествам, по выражению Платона, представляются ему, как мы видели, одним из отрицательных последствий бедности. Толпа не понимает истинного равенства, требуя равенства фактического. У Платона имеются еще более определенные выражения, не оставляющие сомнения в том, как он расценивает политическую активность масс. Выступления неимущих против имущих он трактует в «Законах» как болезнь государства, возникающую в результате недостаточного воспитания. Несколько строками ниже он называет эту болезнь тем именем, под которым проходило большинство социальных движений в древней Греции: это — страшный и опасный спор за передел земли и кассацию долгов⁴⁰. Деятельность демагогов, своим неразумием и наглостью приводящих все в смятение, он признает пагубной для государства⁴¹. Не только к революционной борьбе общественных низов относится Платон отрицательно. К демократии вообще, как к системе, в которой низы пользуются значительным политическим весом, он чувствует не меньшую антипатию, чем к власти богатства. Демократия — правление приятное, анархическое и пестрое⁴², она устанавливает равенство и для равных и для неравных. Безначалие и равенство доходит в демократии до крайней степени. Учитель там боится учеников и подлаживается к ним, юноши спорят со стариками, а старики угодничают перед юношами. Метеки и чужестранцы пользуются теми же правами, что и туземцы; наконец даже рабы чувствуют себя столь же свободными, как и их господа, что кажется Платону чем-то уже явно выходящим за пределы здравого смысла. И чтобы нагляднее показать все свое презрение к столь неестественному порядку, Платон иронически продолжает сопоставления за пределами человеческого

общества. Даже животные, говорит он, в таком городе гораздо свободнее, чем в каком-либо другом, лошади и ослы ходят весьма свободно и важно и по дорогам толкают встречного, если он не посторонится⁴³. Трудно найти более резкую формулировку антидемократического построения, чем эта гипербола Платона.

Итак, перед нами враг капитала, но не отрицающий частной собственности, враг крайнего богатства и бедности, но считающий нежелательным полное равенство, противник плутократии, но не меньший противник демократии революционных популяристов «черни». Таково отношение Платона к основным социальным и политическим проблемам, ставившимся окружающей его общественной действительностью. Что же противопоставляет он этой действительности как положительный общественный идеал?

* * *

Общий подход Платона к созданию общественного идеала — чисто рационалистический. Он аргументирует в пользу определенного порядка, идя не от исторических соображений, а от разума и природы человека. Государство, которое он теоретически строит, — естественное и разумное государство (в «Законах»)⁴⁴, истинное, правильное государство (в «Государстве»)⁴⁵. Четыре существующие формы правления — болезни государства, отклонения от его единой истинной формы⁴⁶. Иногда мы встречаем, правда, еще выражение «Божественный» в приложении к городу⁴⁷, но этот термин в устах Платона отнюдь не свидетельствует о прорыве рационалистической аргументации, ибо для него между божественным и разумно доказуемым нет и не может быть противоречия.

Подобно рационалистам XVIII в., Платон убежден, что существуют некие «естественные» свойства человека и что, исходя из них, можно построить «естественное» государство путем чисто логических умозаключений. Наиболее связно эти логические умозаключения даны в «Государстве», но и в «Законах» Платон стоит по существу на той же позиции, выявляя ее иногда даже более ярко.

Природа человеческих индивидуумов, по мнению Платона, качественно разнообразна. Каждый человек рождается непохожим на другого и в силу своих природных отличий наиболее приспособлен к выполнению одной определенной работы⁴⁸. Из этого основного свойства человеческой природы с необходимостью вытекает разделение труда. В самом деле, как целесообразнее организовать труд? Лучше ли, выгоднее ли, чтобы каждый, не заботясь о других, запасал пищу только для себя, а в остающееся время сам готовил себе платье, строил дом, шил обувь? Или выгоднее, чтобы каждый занимался чем-либо одним, заготавливая, например, пищу не для одного себя, а для четверых? Лучше ли сделает человек свое дело, занимаясь многими искусствами или одним? Принимая во внимание разнообразие человеческой природы, очевидно, можно дать только один ответ: лучше, когда один занимается одним⁴⁹.

Разделение труда исключает хозяйственную независимость индивидуума. Каждый оказывается уже неспособным удовлетворять свои потребности самостоятельно и вынужден обращаться к другим: образуется сожитие, основанное на сотрудничестве и взаимных услугах. Такое сожитие мы и называем государством⁵⁰. Государство основывается, таким образом, на общем интересе входящих в его состав людей. Его цель — мир и дружелюбие. В «Законах» афинянин (Платон) спорит с Клинием, выводящим государство из вечной, непримиримой войны. Все учреждения и законы должны иметь в виду войну, утверждает Клиний. Война ради мира, а не мир ради войны, возражает Платон. Война — только средство, а мир — цель⁵¹. Реальные государства обычно не соответствуют этому логическому определению. В результате борьбы за власть в них устанавливаются законы, имеющие в виду частные интересы той или другой группы граждан. Но такие законы, которые установлены не ради общего блага всего государства в совокупности, — неправильные законы. Такое государство, собственно говоря, неправильно называется государством⁵².

Однако понятие общего блага само по себе недостаточно ясно, оно не вполне определяет отношение государства к индивидууму. Совершенно бесспорно, что законы государства, цель которого — общее благо, правильны лишь в том случае, если делают счастливыми тех, кто ими пользуется⁵³. Но что значит сделать граждан государства счастливыми? Означает ли это равенство в пользовании властью и материальными благами? Ни в коем случае. Это противоречило бы исходному положению о естественном различии людей. Государство должно давать каждому «соразмерно» его природе: большему — больше, меньшему — меньше⁵⁴. Рабы не могут быть в дружбе с владыками, негодные — с порядочными. Большой почет должен воздаваться людям добродетельным, меньший — тем, кто меньше преуспел в добродетели. Этот принцип соразмерности в отношении к разным категориям граждан Платон именует справедливостью в государстве, или — иначе — истинным равенством⁵⁵. Государство справедливо, если в нем каждый из родов его граждан делает свое⁵⁶. Если же этой соразмерности, надлежащей меры нет, то истинное равенство нарушается, ибо «для неравных равное стало бы неравным»⁵⁷. Эти соображения о справедливости и соразмерности мы находим в почти тождественных формулировках во всех произведениях Платона — от «Государства» до

«Законов». Это — одна из доминирующих идей его учения об обществе. Справедливостью, соразмерностью природе каждого определяется и общественная функция индивидуума, и его доля в тех благах, какие дает общество своим членам.

На какие же основные категории распадается «по природе» масса граждан? Наиболее четкий ответ дает Платон в «Государстве». Его рассуждение о социальном составе гражданства опирается здесь на определенную психологическую теорию. В человеческой душе, по его учению, имеются три начала: руководящее — разум, движущее — аффект, страсть и нежелательное — естественное вожделение. Разум призван управлять деятельностью души, начальствовать в ней; аффект, исполняя предначертания разума, помогает ему в направлении, регулировании и сдерживании чувственных вожделений⁵⁸.

В каждой отдельной душе указанные элементы соединены не одинаковой пропорции. В одной преобладает разум, в другой — страсть, в третьей — вожделение. Или, как выражается Платон в другом месте, к одним душам творец примешал золота, к другим серебра, к третьим железа и меди. Первые предназначены природой начальствовать, вторые — помогать им, проводить в жизнь их постановления, третьи — повиноваться и работать⁵⁹. Таким образом, разделение общества на правящих и управляемых (трудящихся) предуказано самой природой.

Вместе с тем оказывается, что строение общества представляет аналогию строению человеческой души. В обществе, как и в душе, три основные группы, соответствующие разуму, страсти и вожделениям, и функции каждой группы соответствуют функциям аналогичного ей элемента души. Эту аналогию Платон проводит весьма последовательно на всем протяжении «Государства». Можно сказать, что она составляет основной формальный стержень построения диалога. Для пояснения социальных взаимоотношений Платон все время прибегает к примерам из области индивидуальной психологии — и наоборот. Говоря о болезненных уклонениях государства от нормы, он параллельно рисует индивидуальные психологические типы. В известном ограниченном смысле Платон может считаться одним из первых представителей органической школы в науке об обществе.

В «Законах» Платон уделяет меньше внимания теоретическим предпосылкам своего учения о государстве. Но все же нетрудно заметить, что они остаются и здесь по существу теми же. И в «Законах» он ищет «истинное» государство, «справедливое по природе», полемизируя с тем возражением, согласно коему «справедливого по природе» не существует и законодательство есть дело искусства, почему его положения изменчивы и далеки от истины⁶⁰. Находим мы в «Законах» и параллели между государством и индивидуумом, между справедливостью в том и другом, впрочем, в несколько упрощенном виде. Народная масса сопоставляется с той частью души, которая испытывает скорбь или наслаждение, а правящие — с разумом⁶¹. Власть в государстве «по природе» принадлежит мудрым. Им и нужно поручать управление⁶². Несведущий должен следовать руководству разумною и быть под его властью. Это — величайшее основание власти из всех существующих⁶³.

Свой естественный и разумный порядок Платон называет аристократией, так как управление разумнейших есть управление лучших. Но если такой порядок вытекает из природы вещей, то нужно ли его регламентировать какими-либо законами? Нуждается ли власть мудрых в какой-то санкции, кроме своей разумности? В частности, нужно ли для ее поддержания принуждение? Исходя из принципа «природы», логически чрезвычайно просто прийти к анархическим выводам. По-видимому, к таким выводам приходил в древней Греции Зенон, отправлявшийся в своих построениях, как и Платон, от закона природы⁶⁴. В XVIII в. законченную анархическую систему на основах естественно-правового рационализма создал Годвин. Логическую правомерность анархических выводов из своих предпосылок вполне сознает и Платон. Более того: он признает эти выводы в теории, лишь оговариваясь, что от них приходится на практике отступать в силу особых соображений, так сказать, исторического порядка.

Замечательно, что о наибольшей выпуклостью формулирует Платон анархические положения в «Законах» — в том произведении, где он с особой тщательностью регламентирует в законодательном порядке мельчайшие детали жизни граждан, где он стремится «ничего не оставить без надзора»⁶⁵. Платон как бы чувствует противоречие между этой детальной регламентацией и идеей «естественного» и «разумного» порядка и стремится объяснить, чем противоречие вызвано. Никакой закон, никакой порядок не может стоять выше разумного знания, говорит он. Разум не может быть чьим-либо рабом; он должен править всем. Человек, достаточно способный к разумному усвоению изложенной выше «естественной» теории, вовсе не нуждался бы в законах, которые им должны управлять⁶⁶. Но в наше время таких людей либо вовсе нет, либо мало. Поэтому-то и приходится прибегать как к известного рода компромиссу к законам. Законы, конечно, несовершенны: они обращают внимание на многое, но никогда не могут охватить всего. Разум должен быть поставлен на первом месте, законы и порядок — на втором⁶⁷. И власть закона, если он уже устанавливается, должна быть «по природе» основана не на насилии, а на добровольном подчинении⁶⁸. Таким образом, система государственного насилия признается противоречащей природе, но допускается как печальная необходимость, вызываемая

неразумностью человечества.

В связи с этим следует подчеркнуть, что Платон в обоих своих больших произведениях, посвященных государству (и в «Государстве», и в «Законах»), дает нам системы, приспособленные к несовершенству современных людей. Это признается всеми исследователями по отношению к «Законам». Сам Платон отводит «Законам» второе место с точки зрения близости к «бессмертию», т.е. идеалу⁶⁹. Но и в «Государстве» мы имеем тоже лишь некое, хотя и большее, чем в «Законах», приближение к идеалу — приближение, считающееся с конкретной действительностью. Вся аргументация основных частей «Государства» исходит из понятия несовершенного, «лихорадочного» города. Лишь вступительные рассуждения II книги относятся к понятию «истинного», «здорового» города⁷⁰. Здесь мы находим уже приведенные выше соображения о разделении труда и краткую характеристику главных разрядов трудящихся. Дальше начинается изображение «больного» города, не довольствующегося удовлетворением насущных потребностей⁷¹.

Платон показывает, как рост потребностей приводит к недостатку земли, а последний вызывает столкновение с другими городами. Отсюда уже он выводит необходимость войска, стражей и всей той организации, которая составляет сущность социальной системы «Государства». Что эта система не есть абсолютный идеал, видно, между прочим, и из замечания, которое Платон влагает в уста одного из собеседников (Главкона) в начале VIII книги. Город, который описан в «Государстве», здесь называется хорошим. Но, по-видимому, добавляет Главкон, ты мог говорить и о лучшем⁷². Картины этого «лучшего» города, т.е., очевидно, города, абсолютно соответствующего природе и разуму, Платон нам не дал. Это, впрочем, для нас и не существенно: по конкретным предложениям обычно скорее и точнее можно определить социальные симпатии автора, чем по его абстрактным построениям.

С «естественной» теорией общества тесно связано учение о естественном состоянии, свойственном первобытному человечеству на заре его существования. Эту связь мы наблюдаем в равной мере и у греческих рационалистов IV в. до н.э., и у французских рационалистов XVIII в. Если тот или иной порядок общежития является естественным, а существующие реальные общественные порядки — болезненные отклонения от природы, то очевидно, что наибольшей близости к естественному порядку следует искать в первоначальной эпохе жизни человечества, когда оно стоит ближе всего к природе. Нам уже приходилось вскользь упоминать, что Платон также не чужд этой идеализации ранних ступеней общественного развития.

Попытку подойти к проблеме государства с исторической точки зрения мы находим у Платона в III книге «Законов». Платон констатирует здесь, что в безграничной протяженности времени не только сменяли друг друга тысячи государств, но и каждое из них проходило через разные формы государственного устройства. Чтобы ориентироваться в этих переменах, он стремится найти «начало государственного устройства», уяснить себе возникновение его и развитие⁷³. Гипотетическим исходным пунктом служит здесь Платону катастрофа, постигшая человечество и разрушившая всю предшествовавшую культуру. Он не склонен считать современный ему цикл культурного государственного развития первым и единственным. Итак, катастрофа (потоп) уничтожила все государства, ибо центры государственной власти были расположены в равнинах и у моря, уничтожила науки и искусства, уничтожила все орудия труда.

Спасти от гибели могли при таком предположении лишь горные пастухи, совершенно чуждые культуре⁷⁴. Эти пастухи имеют в своем распоряжении только уцелевшие стада, которые дают им средства существования. У них нет даже воспоминания о государстве и законах, а между тем с течением времени именно из такого состояния развились вновь и государство, и законы, и искусства. Людей было мало, недостатка в пастбищах не было, спорить было не о чем; естественно, что они относились друг другу с полным доброжелательством⁷⁵. Не было особенной бедности, но не было и богатства, так как не было золота и серебра. Поэтому люди были добродетельны: они не знали ни наглости, ни несправедливости, ни ревности, ни зависти. Нужды в законодательстве и законах у них не было, их заменяли обычаи⁷⁶. Общественную ячейку составлял род, во главе которого стоял старейший в роде.

Этот первобытный, патриархальный и безгосударственный строй существовал много поколений. Что же нарушило его равновесие? Толчок к изменению был дан, по мнению Платона, ростом населения и переходом к земледелию. В сообщество вступает все большее и большее количество людей. Люди начинают обрабатывать землю на склонах гор. Роды, доселе разрозненные, сближаются, а между тем их обычаи и традиции различны. Так возникает потребность в едином законодательстве⁷⁷. Это первое законодательство представляется Платону, опять-таки, как и рационалистам XVIII в., в форме общественного договора. Сошедшиеся для совместной жизни роды должны были сообща избрать некоторых лиц из своей среды. Те должны были рассмотреть все существующие обычаи, выбрать наиболее подходящие, ясно их изложить и учредить правительственные должности. По утверждению на общем совете предводителей (очевидно, старейшин) новый государственный строй вошел в жизнь. Платон думает, что этот новый строй, первый после патриархата и, следовательно, еще близкий природе, был, в

соответствии с его теоретической концепцией, строем аристократическим, быть может, чем-то вроде царской власти⁷⁸.

Образцами таких изначальных государственных установлений Платон считает спартанские и критские учреждения⁷⁹. Отличительной и привлекательной чертой этих аристократий является их имущественное равенство. Там не приходилось для установления равенства производить передел земли и отмену долговых обязательств, ибо больших богатств еще не было, как не было и бедности. Задачу можно было разрешить без недоразумений⁸⁰. И тем не менее в большинстве государств этот первоначальный; близкий к природе и истине строй не удержался. Причину его порчи Платон, как и следует ожидать, совершенно рационалистически усматривает в неведении, в котором заключена и причина извращений государственного устройства в настоящее время. «Ту власть погубило тогда величайшее неведение, так же как оно по своей природе совершает это и ныне»⁸¹. Между прочим, искажение неплохого старинного афинского строя Платон приписывает — несколько неожиданно — поэтам. Не понимая, что справедливо и законно, они ввели беззаконие в поэзии, а оттуда оно распространилось и на все прочее⁸². Очевидно, и бороться с несовершенством необходимо, внедряя в государстве разумность и искореняя неразумие⁸³.

В «Государстве» мы не находим изображения первобытного патриархального строя. Однако и здесь Платон считает нужным дать картину развития (по Платону — последовательной порчи) форм государственного устройства. Начинает он прямо с аристократии, как с формы нормальной, здоровой. Зато в «Государстве» дан анализ последующих форм, связанных как различные стадии разложения определенной исторической последовательностью: тимархии, олигархии, демократии и тирании. Очень интересно в «Государстве» также объяснение смены форм — объяснение гораздо более реалистическое, чем в «Законах».

Аристократия есть истинное правление, поскольку это правление мудрых. Но «всему, что возникло, бывает конец»⁸⁴, в том числе и аристократии. Идея аристократии осуществляется людьми, а жизнь людей подчинена не всегда известным им законам. Из поколения в поколение в составе правящей аристократической группы могут происходить изменения, которые приведут в конце концов к перерождению аристократии. Частью правящих овладевает стремление к обогащению, к наживе, и эта часть оттесняет от дела управления истинно мудрых. Получается смешанное из добра и зла правление. В нем есть еще черты аристократии, но наряду с ними играет решающую роль богатство. Это — тимократия⁸⁵. Но тимократия, освобождающая страсть к наживе, неизбежно приводит к следующему за ней, еще более испорченному порядку. С ростом богатства растет почитание богатства. Перед богатством отступает все, в том числе и закон. Стяжатели занимают первое место в городе. Наконец, это первенствующее значение богатства закрепляется законом, который устанавливает, что править должны богатые, а бедные совсем не допускаются к власти. Так возникает олигархия⁸⁶.

В олигархии противоположность между богатством и бедностью достигает крайней степени. В ней бедняки — почти все, кроме правителей. Люди, угнетаемые олигархами, неизбежно начинают питать ненависть к олигархическому порядку и задумывают восстание. Между тем ростовщики не замечают этого и своей деятельностью продолжают плодить в городе бездельников и нищих. Занимаясь барышничеством, богатые мало думают о других. Встречаясь с разжиревшим богачом, изможденный бедняк не может чувствовать к нему уважения. Ему приходит в голову, что богатые люди богаты только дурными качествами, что они в сущности ничего не стоят. Происходит возмущение бедных против богатых, богатых убивают или изгоняют, а бедные, одержав победу, распределяют власть между всеми на равных основаниях. Устанавливается демократия⁸⁷.

Принципы демократии — равенство и свобода. Человек, способный к управлению, может в нем не принимать никакого участия. Тот, кто пользуется благосклонностью народа, может получить, наоборот, честь заниматься управлением, каков бы он ни был по своей природе. Эти крайности свободы и губят демократию. Излишняя свобода, естественно, должна привести город к рабству⁸⁸. Еще в олигархии зарождается класс праздных и расточительных людей — трутней, которые, впав в бедность, замышляют восстания и подымают народ против олигархов. Обычно эти-то люди и становятся во главе демократии. Они льстят черни и подстрекают народ отнимать имущество у богатых. Кое-чем из отнятого они делятся с чернью, чтобы привязать ее, а большую часть забирают себе. Богатые становятся как бы пастбищем трутней. Конечно, богатые начинают стремиться к восстановлению олигархии. Вновь воцаряются смуты, и чернь, напутанная, выдвигает одно лицо, поручая ему управление. Эта-то временная диктатура и перерождается затем в тиранию⁸⁹.

В первые дни лицо, облеченное властью, улыбается всем, всем дает обещания, всем старается угодить, притворяется милостивым и кротким. Но у его власти неизбежно есть враги. И он не может не бороться с ними казнями, ссылками, конфискацией имущества. Он должен стремиться к тому, чтобы народ чувствовал необходимость в нем. Это толкает его к войнам. Вокруг него растет недовольство даже среди тех, кто помогал ему получить власть. Он вынужден уничтожать своих бывших сторонников. Теряя опору в народе, он ищет опоры в наемниках — и, конечно, находит ее. К нему сбегаются те же бездельники-трутни, иностранцы,

вольноотпущенники. Чтобы кормить их, тирану приходится грабить свою страну. Так необузданная свобода демократии сменяется тяжчайшим рабством⁹⁰. Так от счастливейшего города, где господствует аристократия, мы приходим к несчастнейшему — тирании.

Страницы, посвященные смене форм государственного устройства, принадлежат к числу интереснейших в «Государстве». От них веет реальной жизнью с ее борьбой классов за «грубые», материальные интересы. Это — не рационалистическая схема, а обобщение наблюдений над конкретной исторической действительностью, наблюдений, сделанных, конечно, под определенным откровенно аристократическим углом зрения. Социальные вкусы и симпатии Платона выявляются здесь с полной отчетливостью. Но это не мешает признать его обобщения чрезвычайно ценными для характеристики социальных взаимоотношений в древнегреческих обществах. Еще более ценными являются они, конечно, для социальной характеристики самого автора.

* * *

Платон скептически относится к возможности и целесообразности частичных, мелких поправок к существующим порядкам. Беспринципные исправления могут только увеличить зло⁹¹. Законодатели сосредоточиваются часто на какой-либо области: на законах о наследовании, об оскорблении действием и т.п. Надо идти другим путем: законодатель должен иметь в виду не одну часть добродетели, а всю добродетель в совокупности⁹². Он должен дать, следовательно, общую систему, построенную на установленных принципиальных положениях. Такую общую систему — в двух вариантах — и дает нам Платон в «Государстве» и «Законах». Рассмотрим их в той последовательности, в какой они возникли.

Идеальное общество, изображаемое в «Государстве», распадается на две резко отличающиеся друг от друга социальные группы: стражей и трудящихся. Функция стражей — охрана общества в самом широком смысле этого слова. Прежде всего, конечно, стражи составляют войско, защищающее достояние общества⁹³. Но из их же числа избираются и правители⁹⁴. Принципиальным основанием для отделения стражей от трудящихся является уже известное нам учение о качественном различии людей и о разделении труда. Стражем не может быть всякий: настоящий страж должен быть и мудрым, и энергичным, и ловким, иначе он не сможет надлежащим образом выполнять свои функции защитника государства. С другой стороны, страж для того, чтобы быть настоящим специалистом в своем деле, должен быть освобожден от всякого иного труда. Чем важнее дело стражей, тем больше оно требует искусства и старания, тем необходимей для них досуг от других занятий⁹⁵. Если мы признали необходимость специализации для кожевника, земледельца, ткача, то тем более должны признать ее для стража.

Итак, стражи — это категория граждан, отличающихся определенными высшими качествами, а потому несущих в обществе обязанности высшего порядка и освобожденных от физического труда. Такое определение исключает теоретически возможность превращения стражей в замкнутую касту. Платон подчеркивает, что главной задачей правителей является отбор стражей. Если человек, происходящий от стражей, окажется человеком низких качеств, то его должно отсылать к ремесленникам или к земледельцам, а кто, происходя из семьи трудящихся, обнаружит высшие качества, его надлежит возводить в стражи⁹⁶. Однако справедливость этого отбора ничем, кроме добродетели стражей, не гарантирована, и сам Платон в своем исследовании причин разложения истинного государства указывает, между прочим, как на один, правда вторичный, фактор — на неправильный отбор стражей⁹⁷.

Помимо пристрастия правителей при отборе, которое Платон теоретически отвергает (ибо добродетель стражей — предпосылка всего его теоретического построения), имеется еще одно обстоятельство, с неизбежностью придающее стражам характер общественной группы, проникновение в которую со стороны почти невозможно. Таким обстоятельством, практически замыкающим группу стражей, является организация деторождения и воспитания в «Государстве».

Брак среди стражей отнюдь не есть дело личного влечения и произвола. Брачные сношения регулируются правителями для пользы управляемых или, вернее, для пользы всей группы страстей. Индивидуальной прочной семьи у стражей нет. Все женщины, говорит Платон, должны быть общими для всех мужчин, ни одна не должна жить в частном порядке ни с одним⁹⁸. Это, однако, отнюдь не означает беспорядочного совокупления. Правители должны определять количество брачных сношений в зависимости от потребности государства в приросте населения. Они должны иметь в виду также и качество приплода. Как лучшие экземпляры животных и птиц при спаривании дают лучший приплод, так и от лучших людей можно ожидать лучших детей. Поэтому правители и должны организовать дело брачных сношений так, чтобы лучшие соединялись с лучшими, а худшие — с худшими. Брачные сношения должны допускаться для женщины только от 20 до 40 лет, для мужчин — от достижения полной зрелости до 50 лет, т.е. в таком возрасте, когда можно ждать хороших детей. Разрешенные правителями соединения будут полезными для общества и потому будут считаться священными. Соединения, не узаконенные правителями, будут, наоборот, считаться позором и грехом. Лишь по достижении предельного возраста, когда ни от мужчины, ни от женщины нельзя уже ждать хорошего плода, они получают

свободу соединения. Однако дети, если они произойдут от таких соединений, подлежат уничтожению⁹⁹.

Вся система половых сношений имеет, таким образом, одну цель — улучшение породы стражей. Ту же цель преследует и восстание. Тотчас после рождения дети забираются властями. Дети от лучших отцов и матерей, не имеющие никаких дефектов, предназначаются для дальнейшего воспитания в качестве будущих стражей. Остальных скрывают в тайном месте, и их дальнейшая судьба неясна: в «Тимее» (19) указывается, что их переводят в категорию трудящихся. Это необходимо для того, чтобы иметь чистую породу стражей, говорит Платон¹⁰⁰.

Отобранные лучшие дети являются общественными детьми. Они относятся немедленно в особое место, где и воспитываются. Родители не должны знать своих детей, а дети — родителей. Матери приходят к детям, чтобы покормить их молоком, но при этом принимаются все меры, чтобы мать не могла узнать своего ребенка. Воспитание детей стражей носит, следовательно, исключительно общественный характер. Проблеме воспитания стражей Платон уделяет большое внимание, посвящая ей значительную часть «Государства»¹⁰¹. Он подробно излагает, каких поэтов следует давать читать и каких не следует, чтобы развивать и укреплять в стражах нужные для выполнения их функций качества: мужество, рассудительность, чувство справедливости и т.п. Он говорит о гимнастике, т.е. о физическом воспитании, которое должно сделать стража выносливым, умеренным, здоровым¹⁰². Наконец, он перечисляет и науки, каким следует обучать стражей, детально выясняя пользу, приносимую их изучением, — преимущественно с точки зрения задач той части стражей, на которую будет возложено впоследствии дело управления¹⁰³.

Таким образом, мы имеем искусственный отбор родителей, затем искусственный отбор детей и, наконец, тщательно продуманную систему специального воспитания стражей. Очевидно, Платон предполагает, что этим способом будет надлежащим образом обеспечен качественный состав стражей. Но не очевидно ли также, что выходцу из трудящихся при всех его способностях будет трудно конкурировать с человеком, который был предназначен стать стражем, можно сказать, еще до своего зачатия? И не по субъективному пристрастию отбирающих, а по основаниям совершенно объективного свойства. Так организация воспитания закрепляет за стражами наследственное право управления, превращает их в наследственную аристократическую группу.

Эта наследственная аристократическая группа живет за счет труда остальной части общества¹⁰⁴. При этом стражи сами определяют, сколько им необходимо, облагая, таким образом, трудящихся известным налогом в свою пользу. Однако это не значит, оговаривает Платон, что трудящиеся — рабы. Стражи должны смотреть на народ как на своего кормильца, платящего им жалованье¹⁰⁵. Для возможности таких взаимоотношений необходимы два условия: во-первых, стражи должны быть добродетельны; во-вторых, народ должен быть воспитан в вере, что бог создал людей с разными способностями и что разделение труда между стражами и трудящимися естественно¹⁰⁶.

Добродетель стражей должна быть обеспечена — мы видели — правильным воспитанием. Но этого мало. Платон знает хорошо, как разлагались аристократические группы под разрушительным воздействием капитала, как оказывались бессильны все старые традиции перед этой силой¹⁰⁷. Чтобы предупредить опасность, надо принять ряд особых мер, мер исключительной жестокости. Совокупность их и составляет то, что обычно именуется платоновским коммунизмом.

Необходимо всячески заботиться о том, чтобы стражи не причиняли зла народу, чтобы они были истинными его защитниками, а не жестокими господами¹⁰⁸. Это неосуществимо, если стражи будут собственниками. Как только они приобретут собственную землю, дома и деньги, они станут вместо стражей хозяевами и земледельцами, вместо защитников — ненавистными повелителями¹⁰⁹. В город проникнет вражда, и он пойдет навстречу гибели. Стоит разрешить стражам приобретать что-либо особо от всех, и каждый все, что возможно, потащит в собственный дом, тем самым подрывая государство¹¹⁰. Итак, чтобы стражи из собак — охранителей общества не превращались в волков, нужно, чтобы никто из них не имел никакой собственности, кроме самого необходимого¹¹¹. По-видимому, под последним приходится разумеать предметы непосредственного потребления вроде одежды, после того как они уже переданы тому или иному стражу. У стражей не должно быть ни собственного жилья, ни собственных кладовых. Они должны жить сообща и питаться в общественных столовых¹¹². Они не должны даже прикасаться к золоту и серебру¹¹³. Ту же цель преследует запрещение индивидуальной семьи.

Имея свою жену, своих детей, человек неизбежно начинает отделять свои интересы от интересов общественных. У него свои скорби и свои удовольствия¹¹⁴. Для государства лучше всего, когда свое совершенно отождествляется с общим, когда наибольшее число граждан одно и то же называет «моим» и «не моим», когда все радуются одному и тому же, страдают одним и тем же¹¹⁵. Такое государство действительно становится подобным единому организму. Все раздоры между людьми возникают из-за денег, детей и родственников. При отсутствии индивидуальной семьи все стражи будут смотреть друг на друга как на родных, ибо они не будут знать, кто из них чей родитель, кто чье дитя. Платон совершенно убежден в том, что польза такого режима не

подлежит сомнению (ибо она разумно доказана); он не уверен лишь в его реальной осуществимости¹¹⁶.

Совершенно ясно, что так называемый коммунизм Платона носит чисто потребительский характер. Стражи ничего не производят, они живут за счет трудящихся групп населения. У них не только нет, но и не может быть никакой — ни коммунистической, ни какой-либо иной — организации труда. У них имеется лишь военная организация, связанная с их основной задачей — охраной государства. Эту организацию сам Платон уподобляет лагерю¹¹⁷. Всякий лагерь несет в себе некий элемент потребительского коммунизма. Платон идеализирует этот потребительский коммунизм, рационалистически его обосновывая и обобщая. Практическая цель всей конструкции не подлежит спору. Ее задача — предотвратить разложение аристократической группы, а вместе с тем и всего аристократического строя общества. Чтобы помешать этому разложению, нужно по возможности тщательнее заткнуть все дыры, через которые денежное хозяйство, а за ним и капитал проникают в среду аристократии. В «Государстве» Платон ищет разрешения этой проблемы в наиболее общей, наиболее абстрактной форме, т.е. в форме, наименее приспособленной к реальной действительности. И он находит такое общее, абстрактное разрешение в потребительском коммунизме. Коммунизм «Государства» — это как бы железный обруч, стягивающий рассыпающуюся аристократию и позволяющий ей противостоять разрушительным влияниям времени.

Большая часть стражей выполняет функции охраны государства в буквальном смысле слова. Это — войско. Но из стражей, конечно, выделяется и группа правителей. Если воины соответствуют индивидуально эффективному началу, то правители — разумному. Этим определяется и способ отбора правителей. В правители должны избираться те из стражей, в которых разумное начало преобладает. За стражами надо наблюдать с самого раннего возраста, обращая внимание на таких, которые ни в каких случаях жизни не поддаются обольщениям, но всегда стремятся делать то, что полезно для города¹¹⁸. Их нужно подвергать всяческим испытаниям и искушениям, и только тех, кто выйдет из всех испытаний безукоризненным, можно считать пригодными для дела правления¹¹⁹.

Мудрым следует считать то государство, в котором правители мудры¹²⁰. Но мудрость, помимо жизненного опыта, требует и воспитания. Это должно быть принято во внимание при воспитании стражей. Его надо поставить так, чтобы все упражнялись в тех науках, какие необходимы для мудрости. Как испытывают стражей в делах, так же следует их испытывать и в умственных способностях¹²¹. Сочетание добродетелей, свойственных воинам, с высшей мудростью — редкое явление. Тем большее значение получает правильный отбор, который возможен лишь при правильном воспитании. Сначала необходимо обучать частным наукам: арифметике, геометрии, астрономии, музыке. В 20-летнем возрасте способнейших надо отбирать и сообщать им высшие обобщения наук, связывающие их в единое целое. В 30 лет следует проводить новое испытание для выбора людей с диалектическими способностями¹²². Диалектика — высшая наука, наука — по преимуществу. К ней должны приступать лишь люди сложившиеся и подготовленные. После 5-летнего изучения диалектики, во время которого они освобождены от всяких других занятий, эти избранные становятся наконец начальниками¹²³. Однако высшие функции управления, по видимому, принадлежат не им. Их продолжают испытывать — теперь уже опять в сфере жизненной практики — очевидно, на низких должностях. По достижении 50-летнего возраста отличившиеся и делами, и познаниями вступают, так сказать, на высшую ступень своей жизненной карьеры. Часть из них посвящает свое время философии, часть — начальствованию и труду над воспитанием будущих поколений стражей.

Правящая группа составляет как бы высшую духовную иерархию, руководящую обществом и своим духовным авторитетом закрепляющую основные устои его организации; эта группа тесно спаяна происхождением со всем классом стражей. В отборе правителей нет никаких элементов демократии. Отбор производится правителями же на основании проявленных стражами способностей. Важнейшая из этих способностей может быть названа с полным правом философской. Естественно, что Платон свое идеальное государство именует правлением философов. Пока философы не будут царствовать или цари философствовать, говорит он, не может быть конца царящему злу¹²⁵. С установлением этой категории философов-правителей в составе гражданства проводится новая грань. Двучленное деление — на стражей и трудящихся — превращается в трехчленное: философы, воины и трудящиеся. Таким образом, структура общества оказывается аналогичной Структуре души. Философы соответствуют разуму, воины — аффекту, трудящиеся — чувственным вожделениям. И вместе с тем торжествует принцип разделения труда в его платоновском понимании.

Необходимо отметить в связи с характеристикой группы стражей еще одну крайне интересную черту в социальных взглядах Платона, поскольку они выразились в «Государстве». Все, что сказано выше о стражах и философах, об их подготовке, жизни, общественных функциях, относится совершенно в равной мере как к мужчинам, так и к женщинам. Платон является защитником абсолютного равенства полов. Это, пожалуй, самая неожиданная черта всего его построения. Логически женское равноправие легко связывается с теоретическими предпосылками системы. Но оно совершенно не гармонирует с тем, что можно назвать общим социальным тоном «Государства». Аристократизму Платона больше, казалось бы, должен был отвечать в области отношений полов патриархальный уклад, к которому он, как мы уже видели, высказывает в других случаях совершенно определенные симпатии. Упразднение индивидуальной семьи отнюдь не могло помешать сохранению общего подчиненного положения женщины. Если Платон не пошел по этому пути в решении вопроса об отношении полов, то, очевидно, здесь сказались влияния специфически интеллигентской среды, в которой вращался Платон и в которой женщины играли уже к его времени достаточно видную роль.

В природе мужчины и в природе женщины, рассуждает Платон, есть различие. Но из этого отнюдь не следует, чтобы им свойственны были различные общественные функции. Ведь, очевидно, есть различие в природе лысых и волосатых. Однако никто не скажет, что волосатые не могут шить сапоги, если их шьют лысые. Нужно принимать во внимание только те различия, какие имеют отношение к существу исследуемого вида деятельности¹²⁶. Если смотреть с этой точки зрения, то будет ясно, что все те способности, какие нужны для государственной деятельности, есть в женщине, как и в мужчине. Женщина в общем во всем слабее мужчины. Но нет никакого дела, которое было бы свойственно мужчине как мужчине и женщине как женщине¹²⁷. Следовательно, женщины могут быть и стражами, и философами. Именно такие женщины, которые способны сами быть стражами, и должны быть женами стражей. Мужчины и женщины-стражи, мужчины и женщины-философы несут одинаковые социальные обязанности.

Очевидно, что одинаковой должна быть для обоих полов и система воспитания¹²⁸.

Стражи, их жизнь, взаимоотношения до такой степени стоят в «Государстве» в центре внимания Платона, что подчас можно позабыть о том, что рядом с ними живут трудящиеся, которые их кормят и которых они охраняют. По исходной мысли Платона, стражи существуют для трудящихся, чтобы обеспечивать безопасность их труда; между тем по прочтении «Государства» создается впечатление, что трудящиеся существуют для стражей, чтобы давать им возможность культивировать высшие человеческие качества: мужество и мудрость. О том, как представлял себе Платон жизнь трудящихся, приходится судить большей частью по случайным замечаниям.

Обратимся прежде всего к характеристике здорового города, с которой начинает Платон свой анализ во II книге «Государства». Прежде чем приступить к доказательству необходимости особой группы стражей, Платон перечисляет виды трудящихся и обосновывает их право на существование. Основные кадры трудящихся составляют земледельцы и ремесленники. Какой-либо общественной организации труда мы не видим. Земледельцы и ремесленники — индивидуальные товаропроизводители. Между ними существует соответствующее природе вещей разделение труда, и они обмениваются друг с другом своими продуктами¹²⁹. Этот обмен происходит опять-таки без всякого организованного регулирования — посредством обычной в обществе товаропроизводителей сделки купли-продажи.

Купля-продажа для удобства требует рынка как постоянного места обмена и денег как менового знака. И то и другое Платон принимает без всяких замечаний¹³⁰. Но не всегда земледелец и ремесленник, отправившись на рынок, встретит там тех, кто нуждается в его продуктах. Неужели он должен прервать свою работу и сидеть на площади в ожидании? Очевидно, это бессмысленно. Для того, чтобы устранить такое неудобство, нужна особая категория людей, которая специально берет на себя труд обмена. Это обычно люди слабосильные. Они сидят на площади и выменивают за деньги продукты у тех, кому нужно их сбыть, а потом за деньги же отдают эти продукты тем, кто имеет в них надобность¹³¹. Так получается логическое оправдание существования наряду с земледельцами и ремесленниками также и торговцев. Наконец бывают люди, не очень заслуживающие общения из-за своего ума, но обладающие физической силой. Эта физическая сила может быть приложена к труду. Если такие люди продают свою силу за деньги, то их называют наемниками. Нужны ли городу наемники, спрашивает Платон. И отвечает положительно¹³².

В. П. ВОЛГИН

**ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ
с ДРЕВНОСТИ до КОНЦА XVIII в.**

М.: Наука. 1975

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

Мы имеем во II книге общее теоретическое рассуждение о составе города. Но Платон нигде на всем протяжении «Государства» не дает почувствовать, что та характеристика отдельных элементов общества, какую он здесь дает, неприложима, должна быть так или иначе видоизменена в условиях его идеальной аристократии. Наоборот, все, что мы находим о трудящихся в прочих книгах, вполне соответствует приведенному выше описанию. Так, в конце III книги, запрещая стражам касаться золота и серебра, Платон запрещает это «только им», тем самым допуская золото и серебро для прочих граждан¹³³. В начале IV книги Платон указывает, что стражи не пользуются теми благами, какие имеются у других: не могут приобретать поля, строить дома и т.д. Предполагается, следовательно, что другие все это могут¹³⁴. В V книге рекомендуется не иметь рабами эллинов. Следовательно, вообще и рабство допускается¹³⁵. Единственное место, которое может быть истолковано в том смысле, что Платон стремился к распространению коммунистического порядка и на нестражей, — уже цитированный нами отрывок из V книги, где Платон признает наилучшим порядком такой, при котором наибольшее число граждан одно и то же называет «моим» и «не моим»¹³⁶. Следующие за этим отрывком фразы разъясняют его значение. Здесь имеется в виду единство граждан по отношению к благополучию и невзгодам государства. Радость и беда каждого должны быть радостью и бедою всех. Индивидуализм расторгает такое единство. Это — как будто общий аргумент в пользу коммунизма. Но подобных, по смыслу общих аргументов у Платона немало. Однако все они, в том числе и разбираемый нами, встречаются только в контексте, обосновывающем коммунизм стражей: именно о нем идет речь в разбираемой части V книги. В связи с этим не следует также упускать из виду, что Платон говорит здесь не о всех, а только о «наибольшем» числе граждан.

Итак, граждане, не принадлежащие к стражам, ведут хозяйство индивидуально. Они дают, очевидно, известную долю продуктов стражам, а остальное либо потребляют сами, либо вывозят на рынок. Посредниками в обмене являются купцы. Хозяйство носит денежный характер. Допускается наемный и рабочий труд. Однако чрезмерное обогащение, как и чрезмерная бедность нежелательны: стражи должны всеми силами караулить, чтобы богатство и бедность не проникли в государство¹³⁷. Очевидно, ими должна вестись по отношению к трудящимся какая-то уравни- тельная политика, препятствующая накоплению капитала. В чем состоит эта политика, нельзя представить себе конкретно, так как Платон не считает нужным указывать своим стражам, какие законы должны они установить о ремесле, о рынках и т.п. Все это они как истинные стражи сами без труда откроют¹³⁸. Само собой разумеется, что трудящиеся не имеют никаких политических прав (управление — дело стражей) и потому все именуется гражданами.

Организованное таким образом государство должно быть по возможности самодовлеющим. Этим определяется необходимая для него территория¹³⁹. Чрезмерное количество земли может только повредить. Платон не предполагает, чтобы истинное государство могло вести агрессивную политику по отношению к другим греческим государствам*. У его правителей нет для этого побудительных мотивов. Платон вообще не одобряет распри между эллинами и рекомендует им направлять свои силы против варваров¹⁴⁰. Однако необходимость может заставить воевать. И в этом случае платоновскому государству победа обеспечена, несмотря на Отсутствие в нем больших материальных богатств. Она обеспеченна, во-первых, доблестью и искусством стражей, во-вторых, неизбежным внутренним разладом во всех других городах, где есть богатство и бедность¹⁴¹.

К изображению того порядка, который защищается в «Государстве», Платон возвращается дважды: в «Тимее» и в «Критии». В «Тимее» (17—19) мы находим только сжатое изложение содержания «Государства» без всякой аргументации. Более интересен «Критии» (109). Здесь в согласии с исторической концепцией Платона о смене нескольких циклов культур общественный строй «Государства» дан как строй, уже существовавший некогда в Афинах. Это было во времена до потопа. Так как после потопа спаслись только малокультурные обитатели гор, то память об этих старинных порядках не сохранилась. Таким образом, «Критии» — своеобразная историческая утопия, написанная на мотивы «Государства». Мы имеем здесь то же разделение общества на воинов и трудящихся, то же равноправие женщин, тот же потребительский коммунизм для воинов. Своеобразно в «Критии» лишь то, что мы не находим в нем правителей-философов. В нем есть одно сомнительное место (112), которое иногда толкуется как упоминание о жрецах. Но если даже мы примем такую версию, для нас достается неясным, предполагал ли Платон показать нам в этих жрецах приспособленную к далекой старине разновидность философов или он вовсе отказался от перенесения этой черты — власти философов — в свою утопию. К сожалению, «Критии» остался неоконченным.

Какие социальные мотивы лежат в основе системы «Государства»? На какой социальной почве выросла эта система, которой нельзя отказать в большом своеобразии? Ответ на эти вопросы не представляет теперь затруднения. Платон — один из крупнейших представителей греческой интеллигенции. Но он отнюдь не принадлежит к той группе интеллигенции, которую мы назвали выше «народнической». Он аристократ по происхождению и социальным вкусам, аристократ, живущий в эпоху разложения аристократических групп под воздействием денежно-хозяйственного развития. Последнее он ненавидит всеми силами своей души.

Он мечтает вернуть общество назад и создать такие условия, при которых капитал не мог бы сложиться в правящую силу и подчинить своей власти «лучших». Поскольку ненависть к капиталу сближает его настроение с настроением обездоленных городских и крестьянских масс, он выступает и их защитником против капитала. Вместе с тем, стремясь с помощью режима потребительского коммунизма оградить от перерождения аристократию, он должен принять меры и к тому, чтобы разлагающие тенденции не заразили аристократию, проникнув в общество через трудящихся. Это побуждает его укреплять режим для трудящихся путем уравнительного законодательства. Но демократию — власть массы — он презирает и потому лишает трудящихся всяких политических прав. В своих существеннейших чертах система «Государства» — идеализированная наследственная аристократия. Однако это — аристократия, во многих отношениях модернизированная и стилизованная в духе настроений высших слоев греческой интеллигенции, гордой своими культурными достижениями, рационалистической и свободомыслящей. Отсюда у Платона чисто рационалистическое обоснование аристократии вместо обоснования традиционного, исторического. Отсюда представление о высшей духовной иерархии как о власти философов (так легко устранимое уже в «Критии»). Отсюда — равноправие полов и ряд более мелких деталей «Государства».

* * *

Анализ последнего произведения Платона — «Законов» — не только не колеблет данную выше характеристику его социальных построений, но, наоборот, ее подкрепляет. Внешние контуры государственного здания «Законов» весьма далеки от первого проекта Платона. Но их основные социальные мотивы — по существу те же. «Законы» поэтому помогают нам уяснить и уточнить то представление о Платоне как о социальном мыслителе, какое можно составить на основании «Государства».

Общество «Законов», как и общество «Государства», — аристократическое. Но аристократия «Государства» сведена здесь с неба на землю, с отвлеченных высот в конкретную действительность. Охрана общества и дело управления вручаются и «Законами» наследственной группе граждан как ее исключительная привилегия. Все остальное население вполне последовательно не считается гражданами. Аристократия (граждане) — группа замкнутая, но не при помощи организации воспитания, а путем прямого преграждения в нее доступа со стороны. Аристократия не занимается производительным трудом. Функция гражданина — управление. Им нельзя заниматься между прочим, здесь нужно постоянно упражняться, это дело требует многообразных познаний. Поэтому занятие ремеслом воспрещается гражданам¹⁴². Никто из них не имеет права заниматься и торговлей, ни мелкой, ни крупной¹⁴³, — под страхом тюремного заключения. Наконец и земледелием занимаются не граждане, а рабы¹⁴⁴.

Люди, занимающиеся делом, «величайшим из всех, предписываемых законами», должны, однако, откуда-то получать средства к существованию. В «Государстве» предполагалось, что они будут брать их с прочего населения в виде налога. В «Законах» задача решается проще, ближе к условиям исторического существования аристократии. Аристократия опускается на землю в буквальном смысле этого слова. Она живет доходами, доставляемыми земледелием¹⁴⁵. В связи с этим приближается к действительности и система распределения благ между членами аристократической группы. Полная общность имущества признается недостижимой для настоящего поколения: оно до нее не доросло. Поэтому земля не составляет общего неделимого фонда, доход с которого поступал бы в общее пользование всех на коммунистических началах. Земля делится по числу граждан на участки, на наделы. Общность сохраняется, однако, как принцип: каждый получивший надел должен все же считать его общей собственностью государства, т.е. всей правящей группы¹⁴⁶. Точно так же и дома, принадлежащие отдельным гражданам, являются скорее собственностью государства¹⁴⁷. Вообще государству, как совокупности умерших, ныне живущих и будущих поколений, принадлежит в сущности все имущество его членов¹⁴⁸.

Платон, конечно, понимает, что такой принципиальной общности совершенно недостаточно, чтобы предохранить аристократию от проникновения в ее среду разлагающих тенденций. Отказываясь от коммунизма как от средства, слишком сильно действующего и потому неприемлемого для современников, он вовсе не отказывается от всякой борьбы с теми процессами, которые грозят устойчивости аристократии. В качестве более мягкой меры охраны прочности своего излюбленного режима он предлагает в «Законах» вместо коммунизма уравнительную регламентацию владения в виде весьма сложной и детальной системы норм, ограничивающих возможности накопления, с одной стороны, и обнищания — с другой.

По возможности равномерным должно быть прежде всего первоначальное распределение земли и жилищ между гражданами¹⁴⁹. Платон исходит из предположения, что город основывается заново, так сказать, на чистом месте. Общее число наделов не должно ни увеличиваться, ни уменьшаться. Наделы не должны дробиться при передаче по наследству. Надел переходит всегда только к одному из детей владельца. Остальные сыновья распределяются по тем наделам, владельцы которых не имеют потомства. Если, тем не менее, число граждан перерастет число наделов, Платон рекомендует выводить избыток в колонии¹⁵⁰. Однако лучше предупреждать такой прирост населения путем своевременного сокращения деторождения. В противоположном случае, когда число граждан окажется меньше числа наделов — вследствие эпидемии или войны,— придется пополнять состав граждан не-гражданами, но только со строгим выбором. В виде второго возможного выхода из такого положения Платон, по-видимому, намечает передел. Упоминание о переделе — и именно в сторону увеличения надела — у него имеется¹⁵¹.

Само собой разумеется, что размер надела не может быть увеличен или уменьшен путем купли и продажи. Купля-продажа земли не допускается¹⁵². Несколько большей свободой располагают граждане в отношении движимого имущества. Здесь допускается в известных пределах неравенство. Лучше всего, по мнению Платона, чтобы и в этом все были равны. Но это невозможно. Приходится поэтому следить лишь за тем, чтобы не было богатства и бедности, превосходящих меру. Низшим пределом будет здесь, очевидно, неотчуждаемый надел, высшим — имущество, равное учетверенной цене надела. Тот, у кого окажется по какой-либо причине больше, должен сдать излишек государству под угрозой штрафа. Все, чем каждый владеет сверх надела, учитывается государством¹⁵³. Опять-таки всякий излишек сверх показанного конфискуется в пользу государства. Имя виновного передается позору, и он лишается права на участие в переделах земли, если таковые будут. Переучет имущества производится ежегодно, и в соответствии с ним определяется взнос каждого гражданина в государственную казну¹⁵⁴.

Можно было бы предположить, что, получив в свое владение надел, гражданин получает право и на доход с него. Однако это не так. Распределение всех продуктов сельского хозяйства и скотоводства производится, по-видимому, государственной властью. Платон говорит об этом распределении не очень ясно, но во всяком случае он предлагает весь продукт делить на три части: одна — гражданам, вторая — рабам, третья — иностранцам.

Первые две части поступают в распоряжение граждан, которые и снабжают припасами свободных членов своих семей и рабов. Третья часть — для иностранцев, т.е. ремесленников и купцов,— идет в продажу¹⁵⁵. Очевидно, весь доход с земли рассматривается как общее достояние государства. Если так, то владельцы наделов оказываются в положении как бы управляющих отдельными участками общественной земли. Принцип «все принадлежит государству» получает весьма реальное применение, сводя к минимуму права индивидуального владельца.

Своеобразный «коммунизм» Платона дает себя чувствовать не только в организации распределения, но и в организации потребления. Как и стражи «Государства», граждане «Законов» питаются в общественных столовых — сисситиях. К этому вопросу Платон возвращается неоднократно. В каждом округе, говорит он, организуются сисситии, в которых должностные лица будут сообща столоваться. Если кто от этого уклонится, его имя предадут позору. За посещением сисситии необходимо строго следить¹⁵⁶. И все прочие граждане обязаны в них участвовать, причем для мужчин и для женщин устраиваются сисситии отдельно¹⁵⁷. Далее Платон старается предугадать, кто будет склонен увильнуть от сисситии. Это — молодые люди. Но они не должны пользоваться никакими преимуществами. Как и до брака, им надлежит участвовать в сисситиях¹⁵⁸. Наконец, так как сисситии для мужчин были установлены в Спарте и на Крите, а сисситии для женщин не существовало нигде, то Платон отдельно останавливается на этом вопросе и обосновывает желательность женских сисситии необходимостью упорядочить и подчинить контроль жизнь женского пола¹⁵⁹.

Для Платона капитал — прежде всего торговый капитал. Главная арена его деятельности — рынок. Поэтому Платон очень заботится о том, чтобы не упустить граждан в такое место, где им грозит опасность утратить чистоту. Мало того, что они не могут быть торговцами,— они не могут ничего продавать на рынке. Та часть продуктов, которая предназначена для продажи иностранцам, доставляется на рынок рабами. И покупать что-либо на рынке тоже воспрещено — не только гражданам, но и их рабам¹⁶⁰. Рынок и обмен необходимы только для не-граждан: ремесленников и их рабов, наемников, иностранцев¹⁶¹.

Таким образом, община граждан представляется замкнутой не только в политическом, но и в экономическом смысле. Ее хозяйство — натуральное хозяйство. Проникновение в нее разлагающих тенденций достаточно затруднено, несмотря на все те уступки, какие делает Платон индивидуалистическим привычкам своих современников, не доросших до полной общности. Остается непонятным, каким же образом граждане, получающие пайки и не выступающие на рынке, могут накапливать движимое имущество.

В «Государстве» пригодность стражей к отправлению своих обязанностей гарантировалась жесткой системой отбора и рационально поставленным воспитанием. В «Законах» в связи с их общим более реалистическим тоном, отбор отступает на второй план. Правда, Платон считает необходимым отобрать надлежащий состав граждан при самом образовании государства¹⁶². Иначе испорченные граждане заразят и остальных. Но дело создания новых поколений идет уже гораздо более обычным путем. Устанавливая индивидуальное владение землей, Платон устанавливает и индивидуальную семью. Государство регламентирует возраст брака. Мужчина может вступать в брак с 25 лет¹⁶³, в другом месте¹⁶⁴ — с 30. Женщина — 18. Не женившийся до 35 лет, как уклоняющийся от исполнения общественных обязанностей, подвергается штрафу и бесчестию. Но выбор жены свободен¹⁶⁵.

Государство содействует целесообразному, с точки зрения потомства, заключению брака лишь путем убеждения, а не принуждения. Это не значит, что Платон отказывается от основной точки зрения: брак должен быть полезен для государства. Это значит лишь, что он находит нужным считаться с господствующими предрассудками¹⁶⁶. Цель брака — производство детей. Для этого установлен 10-летний срок. Если в течение указанного срока детей не будет, супруги расходятся¹⁶⁷. Допустим развод и в случае несходства характеров. Разведшиеся по возможности вступают в новый брак, особенно если у них нет детей. Точно так же необходимо вступить в брак и бездетной вдове¹⁶⁸. Сношения мужчин не с законной женой воспрещаются¹⁶⁹. Однако к лицам, вышедшим из возраста деторождения, и в «Законах», как в «Государстве», Платон более снисходителен. Их он карает только за бесчинство в половом отношении¹⁷⁰.

Нравы людей не менее важны, чем законы. Многие мелочи ускользают от закона и регулируются нравами. Но если человек в мелочах поступает неправильно, он может привыкнуть вообще к противозаконию. Нравы граждан не должны быть разнообразными и друг на друга непохожими¹⁷¹. Чтобы достигнуть единообразия нравов и их соответствия общему порядку государства, необходимо правильное и единообразное воспитание. Физическое воспитание начинается еще в утробе матери и продолжается в годы младенчества. Платон дает ряд мелочных указаний беременным и кормилицам, как они должны себя вести и как обращаться с ребенком. С трех лет начинается общественное воспитание¹⁷². Главная его задача по отношению к телу — сделать человека здоровым и выносливым. С этой точки зрения важно, чтобы и ребенок знал скорби, знал наказания, чтобы он не был изнежен. Когда ребенок подрастает, вступает в свои права гимнастика, которая затем переходит в военные маневры. В отношении души все направлено в первую очередь к тому, чтобы закрепить законопослушность, преданность традиции. Чтобы законы были прочны, нужно, чтобы все было прочно в сознании людей. Даже игры детей должны быть единообразны, традиционны. Новшества в них допускать не следует. Петь можно только священные, общенародные песни, плясать только общие хороводные пляски. Поэтические произведения допускаются только после того, как они прошли через цензуру определенных должностных лиц¹⁷³. Даже в повседневном распорядке жизни — времени сна и т.п. — необходимо внушать гражданам единообразие, общий порядок.

Так аристократия, являющаяся в принципе аристократией, основанной на разуме, превращается в «Законах» в аристократию, откровенно опирающуюся на традицию, откровенно консервативную.

Та часть системы воспитания, которая имела специальной целью подготовку философов, сходит в «Законах» почти на нет. Обучение наукам, конечно, сохраняется, но «не до тонкости». «Власть мудрых» остается руководящим принципом и здесь, как в «Государстве»¹⁷⁴. Но общество граждан «Законов» — уже не школа мудрецов со сложной программой и периодическими экзаменами. Отбор «мудрейших» производится способом, не столь обеспечивающим мудрость правителей, но зато более похожим на реальные порядки греческих общин до установления в них демократии. Основным критерием «мудрости» оказывается не философская подготовка, не способность к диалектике, а неопороченность рода и — довольно неожиданно для Платона! — имущественный ценз. В зависимости от величины имущества, определяемой согласно изложенным нормам учета, все граждане разделяются на четыре класса. Правительственные должности и почет устанавливаются не только по личной доблести или по доблести предков (!), но и по имущественному положению¹⁷⁵.

Система управления, лишь в общих чертах намеченная в «Государстве», в «Законах» очень детализирована и очень сложна. Мы имеем здесь и народное собрание, и совет 360, и разного вида и назначения чиновников, и наконец высший орган государства — так называемое Ночное собрание. Народное собрание открыто для всех граждан. Но граждане двух высших имущественных классов обязаны его посещать, для низших посещение собраний не обязательно¹⁷⁶. Совет выбирается тоже всеми гражданами. Но каждый класс независимо от числа своих членов — а в высшие классы, конечно, входит меньше граждан, чем в низшие, — избирает по 90 человек. При этом опять-таки граждане двух высших классов обязаны выбирать, двух низших — не обязаны¹⁷⁷. Должностные лица избираются различными способами, сочетающими голосование со жребием¹⁷⁸. И здесь преимущество отдается двум высшим классам: на некоторые должности

только они и намечают кандидатов¹⁷⁹. Кандидаты на высшие должности, сверх всего изложенного, подвергаются еще возрастному цензу. Охранителем закона может быть лишь гражданин, достигший 50 лет. В 70 лет он слагает свои полномочия.

Наиболее совершенное выражение платоновская идея разума, правящего обществом, находит в Ночном собрании. Его задача — охрана основных законов государства. Это — как бы образ разума, все возглавляющего¹⁸⁰. Члены Ночного собрания должны соответствовать своему назначению и по возрасту, и по нравам, и по знаниям. Они, как и философы «Государства», должны быть надлежащим образом воспитаны¹⁸¹, должны получить надлежащее образование¹⁸². Указание на особую систему образования для избранных мы находим в «Законах»¹⁸³. Но эта старая мысль Платона не могла получить в строе «Законов» соответствующего оформления. В конце концов по своему составу Ночное собрание — лишь совещание высших духовных и светских сановников с некоторым числом специально приглашаемых граждан. В него входят жрецы, получившие отличия, десять старейших хранителей законов, заведующий общественным воспитанием и его предшественники на этом посту. Участниками собрания могут быть также лица, путешествовавшие за границей по поручению государства. Каждый из перечисленных членов собрания приводит с собой одного гражданина, заслужившего эту честь своими дарованиями и воспитанием, — при условии согласия всего собрания. Это — кооптированные члены¹⁸⁴. В конце концов гарантией мудрости собрания является только изложенная выше система выборов должностных лиц.

Слабое отражение нашла в «Законах» и другая идея Платона: равноправие полов. Женщины получают одинаковое воспитание с мужчинами¹⁸⁵. Они должны обучаться даже военному делу¹⁸⁶. Женщины принимают участие и в государственной жизни¹⁸⁷, но для них выделяются особые сферы деятельности. Женщины ведают воспитанием малолетних — от 3 до 6 лет¹⁸⁸, им вручен надзор за браками¹⁸⁹, они участвуют в обучении молодежи. Но в общем управлении государством мы не видим женщин: на ответственные должности в государстве они не допускаются. Даже в суде женщина может вести судебное дело или выступать в качестве защитника лишь в случае, если у нее нет мужа¹⁹⁰.

В противоположность «Государству», где о рабах упоминается лишь вскользь, в «Законах» все экономическое благополучие граждан основывается на труде рабов. На рабах лежат все земледельческие работы. Рабов поэтому нужно иметь в достаточном количестве и хорошего качества. Но владение большим числом рабов — опасная вещь. Они оказываются иногда способными восставать. Чтобы это предотвратить, необходимо стараться держать рабов — разноплеменных, которые не могут друг с другом сговориться. Далее, их нужно надлежащим образом воспитывать. Уговаривать их — баловство. Им нужно приказывать. Платон, как мы видим, дает блестящую формулировку принципов рабовладельческой политики¹⁹¹. Этому соответствует и его отношение к личности раба. Раб у него стоит рядом с вычным животным¹⁹². Раб не может быть другом гражданина, как негодный человек не может быть другом порядочного. Господин может пользоваться рабом, как ему вздумается. За всякое преступление раб карается более сурово, чем свободный. Там, где свободный получает выговор, раба ждут удары. Где свободного ждет позор, рабу грозит смерть. Свободный, убивший свободного при самообороне, признается невинным, раб подлежит смертной казни. Раб, убивший своего господина, ни в коем случае не может остаться живым. Наоборот, гражданин, убивший своего раба, подлежит лишь религиозному очищению; убивший чужого раба вдвойне оплачивает его стоимость владельцу¹⁹³. Таков реальный фундамент «власти разума».

Ремесленники свободны, но прав гражданства они не имеют¹⁹⁴. Иногда Платон противопоставляет их гражданам, как иностранцев¹⁹⁵. Согласно принципу разделения труда, каждый ремесленник должен заниматься только одним ремеслом. Правительство распределяет ремесленников по стране в соответствии с потребностью в их труде. Они работают, обслуживая нужды граждан, на заказ. Таким способом устраняется необходимость для граждан прибегать к помощи рынка и торговцев.

Если отношение Платона к ремесленникам несколько неопределенно, то торговцы у него под большим подозрением. Ведь именно через торговлю и входит в общество все зло, именно в торговле скапливаются крупные состояния, торговля повергает город в горячку спекуляции и разрушает тем самым его устои. «По природе» мелкая торговля вовсе не вредна государству. Наоборот, она помогает удовлетворению потребностей. Но беда в том, что только исключительные люди, занимаясь торговлей, могут удержаться на уровне должного. Большинство теряет трезвость, когда перед ним открывается возможность «ненасытной прибыли»¹⁹⁶. Поэтому государство должно зорко следить за торговлей. Нужно терпеть только такую торговлю, которая будет признана «крайне необходимой». Торговцами могут быть лишь метеки и иностранцы, ни в коем случае не граждане. Так как торговцам трудно уберечься от испорченности, деятельность их следует точно регламентировать. Их расход и приход должны учитывать чиновники, и должна быть закреплена «соразмерная прибыль»; такая торговля — под контролем властей — может оказаться безвредной¹⁹⁷. Торговлю в целях наживы нельзя допускать. Поэтому цены на товары и

и даже возможная с них скидка устанавливаются властями¹⁹⁸. Повышение установленной цены и даже изменение раз назначенной цены в пределах дозволенного в один и тот же день — воспрещаются. Торговля в кредит и ссуда под проценты не пользуются охраной закона. Обращения в суд по кредитным сделкам не принимаются. Должник может не возвращать кредитору ни процентов, ни капитала. Точно так же не признаются законом и объединения торговцев в товарищества¹⁹⁹. Владеть золотом и серебром никому не дозволено. Монета для цепей обмена есть, но она делается из малоценного материала.

И все же, несмотря на все эти меры, пресекающие возможность накопления капитала, Платон боится торговцев. Торговцы в государстве «Законов» — по преимуществу иностранцы, хотя, по-видимому, торговлей могут заниматься также вольноотпущенники (неясно, тождественны ли иностранцам метеки, о положении которых Платон ничего определенного не говорит). И иностранцы, и вольноотпущенники — временные гости в государстве.

Очевидно, Платон считает с возможностью, что, имея прочную оседлость, они все же чересчур разживутся и станут опасными. И те, и другие могут оставаться в государстве не более 20 лет. Для продления срока требуется особое разрешение властей. Смысл этого основного постановления раскрывается дополнительным: кто из иностранцев или вольноотпущенников, хотя бы до истечения 20-летнего срока, скопит состояние, превышающее имущественный ценз граждан третьего класса, подлежит немедленному изгнанию — в этом случае уже никакие просьбы об оставлении не должны приниматься во внимание.

Ставя в такие узкие рамки внутреннюю торговлю, Платон вполне последовательно еще более ограничивает торговлю внешнюю. Ввоз и вывоз регулируются властями, которые допускают к ввозу лишь абсолютно необходимые предметы, главным образом материалы для военного снаряжения и отнюдь не предметы роскоши²⁰⁰. Иностранных купцов принимают за городом особые должностные лица, которые должны следить, чтобы они не ввели каких-либо новшеств²⁰¹. Вообще государство должно быть возможно более замкнутым, возможно более самоудовлетворяющимся и в экономическом, и в культурном отношении. С этой точки зрения полезна для государства некоторая отдаленность от моря или отсутствие хороших гаваней. Море ведет к крупной торговле и к спекуляции, а последняя колеблет устои государства²⁰².

Охрана основных положений государственного строя вообще очень заботит Платона. Он как бы не чувствует уверенности в его внутренней стойкости среди окружающих его «нездоровых» обществ и ищет средств к его сохранению²⁰³. Охрана устоев — основная задача Ночного собрания. За попытку изменения существующего строя виновный карается смертью²⁰⁴. Чтобы вредные идеи не проникли из-за границы, Платон крайне стесняет выезд за пределы государства. Ехать за границу могут лишь лица, достигшие 40 лет, и притом только с государственным поручением. Между прочими видами поручений есть и ознакомление с иноземными порядками. Лица, имевшие такое поручение, должны сейчас же по возвращении сделать доклад Ночному собранию. И если собрание найдет, что посланец вернулся испорченным, его исключают из общения с гражданами. Если же окажется, что он, не довольствуясь жизнью частного человека, попытается вводить «суетные новшества», он наказывается смертью.

Высшую санкцию государственному строю дает религия. Интересно, что самое существование богов обосновывается в «Законах» в первую очередь аргументами социального порядка. Чтобы защитить закон, надо доказать, что боги есть, что они благи, что они почитают правосудие²⁰⁶. Неверие в богов неизбежно ведет к смутам, разрывая узы подчинения и вызывая борьбу людей друг с другом²⁰⁷. Поэтому государство должно всячески бороться с неверием. Правители не могут отказываться от убеждения граждан в существовании богов. Но если гражданин упорствует в своем нечестии, он подлежит суду. Кто впал в нечестие по злобе своего характера, карается смертью, кто по неразумию, карается 5-летним заключением. В течение 5 лет его убеждают в неправильности его взглядов²⁰⁸. Но если он окажется неисправим, и его ждет тоже смертная казнь. Так государственная власть охраняет религию, наличие которой обеспечивает в свою очередь прочность государственной власти.

Допустим, что мерами экономической и религиозной политики порядку, изображенному в «Законах», действительно будет придана должная устойчивость. Остается вопрос, как он может возникнуть. Мы знаем, что общую основу дурных законов составляет неведение, добрых — разум. Но мы также знаем, что при наличии неведения отдельные изменения в строе вызываются различными перипетиями во внешней и внутренней жизни государства. Так возникло разнообразие существующих государственных систем: олигархия, демократия, тирания. С точки зрения рационалиста Платона, перед лицом абсолютного разума все такие перипетии являются случайностями. В этом смысле Платон и утверждает, что все наши законы даются нам случайностями²⁰⁹. Очевидно, условием осуществления разумного строя должно быть также известное случайное соединение благоприятных обстоятельств. Но одной случайности мало. Необходимо также искусство, необходимо, чтобы нашелся разумный законодатель, который сумеет воспользоваться случайностью и искусно ввести в жизнь новые порядки. Наиболее благоприятствует осуществлению разумного строя строй тиранический — вопреки тому, что

говорил Платон о тирании в «Государстве». Дана случайность: молодой, мужественный, здравомыслящий, способный к учению тиран. Дана другая случайность: встреча тирана с мудрым законодателем. Дальше остается действовать уже искусству²¹⁰. Как известно, сам Платон дважды пытался получить нужное соединение случайностей при дворе сиракузских тиранов. Результаты получились печальные. Тем не менее и после испытанного разочарования в тиране Платон не смог указать иного, более надежного пути к осуществлению своих проектов, и политически и экономически в равной мере реакционных.

Аристократия, политическое бесправие трудящихся, потребительско-коммунистический режим для правящих как способ предохранить аристократию от проникновения разлагающих тенденций — таковы наиболее характерные черты «Государства». Все эти черты лишь в несколько иных, более конкретных формах нашли мы и в «Законах». Аристократия освободилась от того идеалистического тумана, который скрывал ее реальные контуры. Бесправие трудящихся оформилось как рабство одних и исключение из состава граждан других. Борьба против капитала, сохраняя в себе кое-какие черты потребительского коммунизма, пошла главным образом по линии уравнилительной политики и строгой регламентации деталей хозяйственной жизни. Платон в своих основных социальных взглядах в «Законах» тот же, что и в «Государстве». Только отвлеченно-идеалистический подход к «Государству» давал возможность усматривать в «Законах» падение с высот, достигнутых Платоном в его первом социальном диалоге.

Само собой разумеется, что Платона невозможно признать социалистом даже при самом неопределенном, при самом широком толковании этого понятия. Причислять Платона к социалистам так же мало оснований, как считать социалистическим движением аристократически-уравнилительные попытки в Спарте III в. до н.э. Вожди спартанского движения вдохновлялись, по видимому, идеалом, весьма близким в социальном своем существе к идеалу Платона. Не исключена возможность и прямого влияния платоновской теории на спартанских реформаторов. Платон дал теоретическую формулировку, Агид и Клеомен — практическое оформление реакционным тенденциям не приспособившейся к новым условиям части аристократии.

Тем не менее коммунисты XVI—XVIII вв. не напрасно видели в Платоне своего учителя. Из истории социалистических идей имя Платона не выбросишь. Его вражда к капиталу была враждою аристократа, а не представителя общественных низов. Но его выпады против богатства и бедности, против неравенства, против роста общественных антагонизмов могли быть понятны, близки всем, в ком развитие общества в капиталистическом направлении вызывало протест. Его коммунизм — потребительский коммунизм избранных. Но принцип общности имущества, аргументы в защиту этой общности могли служить, с соответственными изменениями целям создания новых социальных систем, проникнутых совершенно иными социальными настроениями, чем учение Платона. Так это в действительности и было. И Томас Мор и Кампанелла обязаны Платону очень многим. Того, что Платон зовет совет совсем не туда, куда зовут они, Мор и Кампанелла, быть может, и не замечали. Но то, что им было нужно, они у Платона взяли.

1 Многим буржуазным историкам последнего времени свойственна тенденция к смешению этих понятий. Обычно такое смешение является одним из методов опорочивания социализма. Особенно ярко выражена эта тенденция в книге: Р.Пельман. История античного социализма и коммунизма. СПб., 1910.

2 Точных данных о размерах частного капитала в этот период, к сожалению, нет. Для более поздней поры мы имеем цифры от 30 талантов и выше. По вычислению Белоха, 50 талантов того времени составляют в переводе на условия конца XIX века полтора миллиона рублей. См. Ю.Белох. История Греции, т.II. М., 1905, стр.280.

3 Попытка Эд.Мейера отождествить афинский «капитализм» V и IV вв. с английским и германским капитализмом XVIII—XIX вв., конечно, совершенно несостоятельна, как несостоятельна и проводимая им аналогия между современной фабрикой и афинской мануфактурой. См. Ed.Meyer. Geschichte des Altertums, Bd.III. Stuttgart, 1921, S. 550; Э.Мейер. Рабство в древнем мире. М., 1907.

4 A.Zimmer. The Greek Commonwealth. Politics and Economics in V Century Athens. New York, 1915, p.258.

5 Ю.Белох. Указ.соч., т.II, стр.227; P. Guiraud. La main d'oeuvre industrielle dans l'ancienne Grece. Pans, 1900, p.86.

6 Сплошь и рядом рабовладелец не был владельцем промышленного предприятия; он либо отдавал рабов внаймы последнему, либо отпускал их на оброк, и рабы сами искали себе работу См. P.Guiraud. Op.cit., p.130—132.

7 Так, при постройке Эрехтейона 27 граждан, 40 метеков и 15 рабов работали над общей задачей, и все получали по драхме в день. См H.Francotte. L'industrie dans la Grece ancienne. Bruxelles, 1900, v.I, p.316; v.II, p.205, P. Guiraud. Op.cit., p.197.

8 В течение V и IV вв. номинальная заработная плата в Афинах непрерывно повышалась, но ее рост едва ли поспевал за ростом цен на предметы потребления.

9 Фукидид История М, 1915. III, 70; VIII, 21; Diodorus Siculus. Bibliotheca historica. Lipsiae, 1866—1868, XIV, 7; XIX, 6—7 (далее — Diodor.).

10 См.: Плутарх. Агид. — В кн.: Плутарх. Сравнительные жизнеописания, т.III. М., 1964.

11 Платон. Политик. — Платон. Сочинения, т.III, ч.2. М., 1972, III, 677.

12 Fragmenta Historicorum Graecorum, II, 233.

13 Ibid., I, 257.

14 E.Rohde. Der griechische Roman und seine Vorlauffer. Leipzig, 1876, S.197,

15 Diodor., II, 55—60.

16 Diodor., II, 60,1.

19 В рассказе Ямбула, конечно, отражается теоретическое сочувствие коммунизму, но видеть в нем отзвук действенной коммунистической программы нет никаких оснований. Еще меньше оснований сближать, как делает Пёльман, примитивный коммунизм Ямбула с требованиями современного социализма. Такое сближение достигается путем самого произвольного, самого ненаучного истолкования отрывочных фраз Диодора, какое только можно себе представить. Вообще, глава о Ямбуле — самая слабая в слабой и сумбурной книге Пёльмана. Нигде не сказывается с такой яркостью основная черта «метода» Пёльмана — непрерывная подмена подлинных текстов собственными произвольными домыслами. Гораздо правильнее оценен Ямбул в весьма содержательной старой книге: E.Rohde. Op.cit., S.231 ff.

20 Например, Плутарх в биографии Кимона говорит, что Кимон своею щедростью снова ввел в жизнь своего рода общность владения, как то было, по мифологии, при Кроносе (Плутарх. Кимон, 10).

21 Диалог «Политик» дает ряд интересных; соображений, помогающих уяснить общие теоретические предпосылки социальных взглядов Платона, но содержит мало конкретных данных для характеристики его общественного идеала. Платон. Государство, — Платон. Сочинения, т.III, ч.1. М., 1971, 421.

22 Там же, 421 C—D.

23 Там же, 421 D-E.

24 Там же, 422.

28 Платон. Законы. — Платон. Сочинения, т.III, ч.2. М., 1972, 919 В.

27 Там же, 831 D.

28 Там же, 870.

29 Там же, 807.

30 Там же, 729; 731 E.

31 Платон. Государство, 551 D.

32 Там же, 422 E.

33 Платон. Законы, 737.

31 Там же, 741 E.

35 Платон. Государство, 558 C.

36 Платон. Законы, 757.

37 Там же, 757 D - 758.

38 Там же, 744 E.

39 Платон. Государство, 551—554.

40 Платон. Законы, 736 C.

41 Там же, 716B.

42 Платон. Государство, 558 C.

43 Там же, 563 C.

44 Платон. Законы, 832 D.

45 Платон Государство, 372 E.

46 Там же, 544 E.

47 Платон. Законы, 630 E.

48 Платон. Государство, 370 B.

49 Там же. 369-370 B Там же, 388 B—C.

51 Платон. Законы, 625—626 D.

52 Там же, 715 B

53 Там же, 631 B.

54 Там же, 757 C.

55 Там же, 757 B; C.

56 Платон. Государство, 441 D.

57 Платон. Законы, 757.

58 Платон. Государство, 439 E — 442.

59 Там же, 415.

60 Платон. Законы, 888 E — 890; по мнению С.Я.Лурье, Платон возражает здесь против релятивистской философии Антифонта См. С.Я.Лурье. Антифонт — творец древнейшей анархической системы М., 1925, стр.55 сл.

61 Платон. Законы, 689—689 C.

62 Там же, 689 D; 690 C.

63 Платон. Законы, 690 B—C.

64 Р.Пёльман. История античного социализма и коммунизма, стр. 280—283.

В. П. ВОЛГИН

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ с ДРЕВНОСТИ до КОНЦА XVIII в.

М.: Наука. 1975

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

- 65 Платон. Законы, 760.
66 Там же, 875 С.
67 Там же, 875 D.
68 Там же, 690 С.
69 Платон. Законы, 739 Е.
70 Платон. Государство, 369 В — 372 Е.
71 Там же, 372 Е.
72 Там же, 543 D.
73 Платон. Законы. 576 В—С.
74 Там же, 677.
75 Там же, 678.
76 Там же, 679 С; 680.
77 Там же, 680 Е—681.
78 Там же, 681 С-D.
79 Там же, 683.
80 Там же, 684 D—Е.
81 Там же, 688 Е.
82 Там же, 700—701.
83 Там же, 688 Е.
84 Платон. Государство, 546.
85 В «Законах» тимократию Платон расценивает, в общем, как строй удовлетворительный.
86 Платон. Государство, 550 С — 551 В.
87 Там же, 555 В — 557.
88 Там же, 564.
89 Там же, 564—565 D.
90 Там же, 565 Е - 569 С.
91 Там же, 425 Е — 426.
92 Платон. Законы, 630 Е.
93 Платон. Государство, 374.
94 Там же, 512 D.
95 Там же, 374 Е.
96 Там же, 415 В—С.
97 Там же, 546 F .
98 Там же, 457 D.
99 Там же, 457 D - 461 С.
100 Там же, 460 В-С.
101 Некоторые исследователи склонны видеть в «Государстве» прежде всего трактат о воспитании.
102 Платон. Государство, 376 С — 412.
103 Там же, 512 С — 536 С.
104 Там же, 416 Е.
105 Там же, 463 В.
106 Там же, 415.
107 Там же, 547—548.
108 Там же, 416 В.
109 Там же, 417.
110 Там же, 464 С.
111 Там же, 416 D.
112 Там же, 416 Е.
113 Там же, 417.
114 Там же, 464 D.
115 Там же, 462 С—D.
116 Там же, 457 D — 458 В.
117 Платон. Государство, 416 Е; 415 D—Е.
118 Там же, 412 D—Е.
119 Там же, 413 D—Е.
120 Там же, 482 D.
121 Там же, 503 Е.
122 Там же, 537 В—С.
123 Там же, 539 D—Е.

124 Там же, 540—540В.
125 Там же, 473 D.
126 Платон Государство, 453—454.
127 Там же, 455 D.
128 Там же, 451 D—E.
129 Там же, 369 B.
130 Там же, 371 B.
131 Там же, 371 C.
132 Там же, 371 E.
133 Платон. Государство, 417.
134 Там же, 419.
135 Там же, 469 C.
13в Там же, 462 C.
137 Там же, 421 C—E.
138 Там же, 425 D.
139 Там же, 423 B—C.
140 Там же, 469 C.
141 Там же, 422-423.
142 Платон. Законы, 846 D.
143 Там же, 919 D.
144 Там же, 806 E.
145 Там же, 743 D.
146 Там же, 740.
147 Там же, 877 D.
148 Там же, 923.
149 Там же, 737 C.
150 Платон. Законы, 740 C; E.
151 Там же, 755.
152 Там же, 741 B.
153 Там же, 744 E; 745.
154 Там же, 955 D.
155 Там же, 847 E - 848 C.
156 Там же, 762 C — D.
157 Там же, 806 E.
158 Там же, 780.
159 Там же, 780 E.
160 Там же, 849 B—D.
161 Там же, 742.
162 Платон. Законы, 735 B—C.
163 Там же, 772 E.
164 Там же, 785 B.
165 Там же, 772 E.
166 Там же, 772 C—D.
167 Там же, 784 B.
168 Там же, 929 E - 930 C.
169 Там же, 784 D—E.
170 Там же, 784 E.
171 Там же, 788 B.
172 Там же, 794.
173 Там же, 797 B.
174 Там же, 689 C—D.
175 Там же, 744 B—C.
176 Платон. Законы, 764.
177 Там же, 756 B-E.
178 Там же, 756 E; 763 E.
179 Там же, 763 D—E.
180 Там же, 969 B.
181 Там же, 969 B.
182 Там же, 969 B.

- 183 Там же, 818.
184 Платон. Законы, 951 E; 961 B.
185 Там же, 804 D.
186 Там же, 814 C.
187 Там же, 805 C — 806 C.
188 Там же, 794.
189 Там же, 784.
190 Там же, 937.
191 Там же, 777—778.
192 Там же, 761.
193 Там же, 865—872; 914 E.
194 Там же, 806 E.
195 Платон. Законы, 847.
196 Там же, 918 B—D.
197 Там же, 920—920 C.
198 Там же, 850.
189 Там же, 849 E; 915 E.
200 Там же, 847 C—D.
201 Там же, 952 E.
202 Там же, 704 D — 705.
203 Там же, 960 B.
204 Там же, 856 C.
205 Там же, 950 D — 952.
206 Платон. Законы, 887—887 C.
207 Там же, 890
208 Там же, 907 D — 909.
209 Там же, 709-709 D.
210 Там же, 710-710 D.

ЭЛЕМЕНТЫ СОЦИАЛИЗМА В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ *

I

Учение Платона, древнегреческие утопические романы, легенда о золотом веке, переданная в произведениях римских поэтов, философские произведения Сенеки — все это послужило ценным материалом для мыслителей нового времени, когда социально-экономическое развитие Западной Европы поставило вновь проблемы несовершенства социального строя. Из этого материала они взяли немало составных элементов как социальной критики, так и положительных социалистических построений. Влияние греческой и римской общественной мысли на последующее развитие социализма не следует преуменьшать. Тем не менее нужно признать, что в течение ряда веков гораздо большее влияние имел другой комплекс социальных идей — комплекс, связанный с первоначальным христианством. Влияние идей раннего христианства, помимо того, было гораздо шире, ибо оно распространилось не только на отдельных мыслителей, но и на широкие народные массы.

Возникновение христианства относится к тому же периоду в развитии Римской империи, что и философия Сенеки, но христианство связано своим происхождением с иными общественными группами и со своеобразной частью империи. Христианство рождается в среде еврейского народа, хотя и получает вскоре всеобщее распространение. Так как территориальным центром, из которого еврейский народ рассеивался по империи, была Палестина, то к рассмотрению социально-экономических условий существования еврейского народа в Палестине нам и надлежит прежде всего обратиться.

Уже в самой глубокой древности Палестина является узлом путей, связывающих восточное побережье Средиземного моря, страны Малой Азии, Ассирию, Вавилон, Аравию, Египет. Это узловое положение Палестины создало здесь особо благоприятную обстановку для раннего развития денежно-хозяйственных отношений и торгового капитала. Приблизительно к той же поре, от которой первые известия об общественных противоречиях и общественной неправде доходят до нас из Греции, относятся и первые источники, говорящие о росте неравенства и о вопиюще бедственном положении низших классов в Иудее и Израиле. Наиболее яркую характеристику общественных отношений в среде еврейского народа в VIII в. до н. э. мы находим у двух выдаю-

* Печатается по тексту второй главы кн.: В.П.Волгин. История социалистических идей, ч.1. М.—Л., 1928, стр.64—83. Не переиздавалась.

щихся еврейских проповедников, так называемых пророков — Исайи и Амоса. Их произведения пропитаны гневным протестом против общественного неравенства, против зла богатства, против бедности, протестом, который по интенсивности выраженного в нем чувства, по своему пафосу имеет мало себе равных во всей мировой литературе.

Пророки рисуют нам общество, в котором скопились громадные состояния. Старые патриархальные отношения первобытных времен ликвидированы окончательно и бесповоротно. «Исполнилась земля серебра и золота, и конца нет ее сокровищам». Но это накопление богатства ни в коей мере не связано с ростом благосостояния низов, оно не обеспечивает даже удовлетворения насущных потребностей широких масс населения. Богатства скопляются на одном полюсе, на другом полюсе им соответствует нищета, и Исайя, поднимая голос от имени этой нищеты, говорит: «Горе вам, приобретающим дом к дому, присоединяющим поле к полю, пока не останется ни одного свободного места, чтобы вы могли одни только жить на земле. Я слышал от господина Саваофа: Истинно говорю вам, многие дома будут опустошены, большие и хорошие останутся без жителей».

Не менее резко нападает на богатство пророк Амос: «Выслушайте слово сие, телицы жирные, что на горе Самарийской, вы, притесняющие бедных, отталкивающие жаждущих, говорящих своему господину: дай нам пить... Выслушайте вы, поглощающие бедных и губящие голодных; вы, которые говорите: будем покупать неимущих за деньги и бедных за пару обуви. Клянется Ягве славой Иакова: воистину не забуду я дел их!».

Помимо пафоса, в приведенных отрывках имеется и ряд конкретных черт, которые указывают нам, в чем видели современники наиболее вопиющее зло, наиболее пагубный результат развития торгово-денежных отношений. Коротко говоря, это — обезземеление крестьян (богачи, присоединяющие дом к дому и поле к полю) и закабаление бедноты («будем покупать неимущих за деньги и бедных за пару обуви»). Ненависть пророков к крупному землевладению и к ростовщичеству бесспорна. Но если мы от этих патетических угроз (между прочим, нужно заметить, они угрожают не восстанием бедноты, а гневом господним) перейдем к вопросу о том, что же, собственно, предлагают пророки, как они мыслят себе выход из существующего общественного зла, то мы увидим, что их программа в существенных чертах та же, что и программа социальных движений в древней Греции: освобождение от кабалы, наделение бедняков землею — вот все, что можно в сущности извлечь из богатой фразеологии пророков в качестве положительных предложений. Будущее, о котором они мечтают, — рай мелкой собственности. Вот две наиболее характерные формулы: «все будут иметь собственный дом»; «каждый будет сидеть в собственном винограднике». Таким образом, как и следовало ожидать, элементов социалистических построений у пророков мы не находим.

В VII в., помимо враждебных богатству произведений пророков, следует отметить также попытку социальной реформы в том же направлении. Существенного, сколько-нибудь длительного изменения в положение, однако, она не внесла. И после реформы мы находим в еврейской литературе ряд произведений, характеризующих взаимоотношения богачей и бедняков почти буквально теми же словами, что и произведения более ранних пророков — Исайи и Амоса. «Какой мир может быть у гиены с собакой, и какой мир может быть у богатого с бедным? Как ослы в степях — добыча львов, так и бедные для богатых». Таким образом, основные общественные противоречия отнюдь не смягчались с дальнейшим развитием общества. Наоборот, все условия жизни еврейского народа складывались так, что эти противоречия должны были все более обостряться и принимать форму, которая была особенно чувствительна для бедноты.

В силу особого положения Палестины она с раннего времени оказалась не только узлом торговых путей, но и яблоком раздора между соседними могущественными монархиями. Переходя из рук в руки, подпадая под власть то одного, то другого крупного царства, Палестина все более и более опустошалась, естественные ее богатства растрачивались в этой постоянной борьбе. Верхи общества, представители крупного землевладения и торгового капитала, особенно последние, так или иначе приспособлялись ко всякой новой политической власти, ко всякому новому виду политических отношений, завязывая новые торговые связи, в которых завоеватели были не менее заинтересованы, чем покоренные. Всей своей тяжестью эти политические катаклизмы, конечно, падали на бедноту, которой каждое завоевание приносило разорение, для которой подъем после этого завоевания до прежнего уровня был невозможен.

Еврейский народ, потеряв свою самостоятельность, оказался под властью Вавилона, затем Македонской державы и ее наследников, наконец Рима. И на всем протяжении этого длительного периода, вплоть до поры еврейских восстаний против Рима, еврейская литература дает ряд свидетельств о настроениях, враждебных богатству. В конце этого периода, в противоположность тому, что мы видели у пророков, критика богатства начинает кое-где связываться с идеями потребительского коммунизма...

Среди тех течений, которые имели распространение в низах еврейского народа в I в. до н.э. и в I в. н.э., одно представляет для нас исключительный интерес. Это — движение так называемых ессеев.

Об ессеях мы имеем сведения из двух источников: о них упоминает историк Иосиф Флавий и философ I в. Филон. И тот и другой дают приблизительно одинаковое изображение ессейской общины.

Вот что говорит об ессеях Филон: «Они живут все вместе, организованные в корпорации, братства, и все заняты были работами для общины. Никто из них не имеет собственного имущества, ни дома, ни раба, ни земли, ни стада, ничего вообще, что приносит богатство. Но, соединяя вместе все свое имущество без различия, они все пользуются им сообща. Деньги, которые они приобретают различными работами, они отдают выборному старшине. Этот принимает их и покупает на них все, что нужно, и выдает им обильную пищу и все, что необходимо для жизни». В другом месте тот же Филон говорит: «Не только пища, но и одежда была у них общая. Для зимы она состояла из грубого плаща, для лета выдавались грубые накидки, и каждый мог ими пользоваться, когда хотел. Что принадлежало одному, то принадлежало всем, а что имели все, имел и каждый».

Отрывки из Филона говорят только о потребительской коммуне. У Филона очень подробно рассказано, как ессеи потребляли, как они получали пищу, одежду, жилища и т.д. Все это им давала непосредственно община, ничего своего никто из них иметь не мог. Но некоторые исследователи идут дальше и утверждают, что у ессеев была первая известная нам сознательно организованная коммуна не потребительского, а производственного характера. Это мнение основывается на цитате из Иосифа Флавия: «После утренней молитвы старшина отпускает каждого на работу, которой он обучился, и после того как они прилежно исполняли ее до пятого часа, они облачаются в льняные одежды и омывают свое тело водой. После трапезы они снимают эти одежды, как священные, и снова принимаются за работу до вечера». В этом отрывке можно видеть изображение общественной организации труда, но такое его понимание основывается на неправильном толковании слова «отпускает», которое относится к старшине. Это слово вовсе не значит, что старшина назначает каждому рабочему такую-то работу в пределах общей мастерской. Наоборот, им подчеркивается уход на работу члена коммуны из ее пределов, что вполне согласуется с представлением о потребительском коммунизме.

В самом деле, как проходит жизнь в потребительских общинах? Члены общины живут вместе, но каждый из них ежедневно отправляется на ту или иную работу: или идет, если он ремесленник, в какую-нибудь ремесленную мастерскую, или ищет себе заработка на стройке, или каким-нибудь иным образом старается заработать деньги. Затем они все возвращаются и приносят в общую кассу результат своего дневного труда — всю дневную выручку. Такова обычная картина потребительской коммуны, и цитата из Иосифа Флавия ни о чем больше не говорит. Таким образом, нет достаточных оснований для утверждения о производственном коммунизме в ессейских общинах.

Производственный коммунизм возникает в совершенно определенной обстановке, в определенной социальной среде. Для возникновения идеи производственной коммуны необходимо наличие в экономической действительности предприятий, объединяющих более или менее значительные группы рабочих, необходимо наличие в настроениях рабочих хотя бы смутных зачатков пролетарского самосознания. Положение той социальной среды, в которой возникло ессейское движение, было совсем не таково. Члены ессейских общин, как общее правило, жили в городах. В основе община составлялась из массы ремесленной бедноты и, может быть, «пролетаризованного» крестьянства. Многие в прошлом имели свою мастерскую. Разоренные, они вынуждены были жить случайным заработком.

Совершенно естественно, что сама непрочность положения заставляла этих людей спланиваться для совместного потребления. Только таким способом могли они рассчитывать продержаться некоторое время на поверхности и не опуститься совершенно в среду нищих и бродяг. Для этой цели потребительский коммунизм и служил объективно. Субъективным же его обоснованием была известная религиозная идеология. В этой же объективной сущности потребительской коммуны заключена и причина ее нестойкости. Как только тот или иной ее член становится на ноги вследствие благоприятно сложившихся условий, у него появляется желание стать самостоятельным, индивидуальным производителем. С уходом более сильных членов в общине остается лишь самая крайняя беднота, для которой сложившиеся отношения теряют свой смысл, поскольку община обескровливается в финансовом отношении.

Ессейские общины должны привлечь внимание историка, как первые попытки сознательного построения потребительско-коммунистических ячеек. Они являются прототипом всех последующих потребительско-коммунистических общин, какие мы знаем, как по своей структуре, так и по идеологии. Для ессеев, как и для всех прочих течений того же порядка, характерно отрицательное отношение к миру. Но это отношение не было революционным, не было активным. Ессеи представляли себе, что они только и являются очищенными от мирской скверны. Как чистые, они

от мира уходят, создавая ячейки, по возможности не связанные с остальным миром. Идея революционного преобразования мира силами чистых им совершенно чужда. Насилие они принципиально отвергают во всех его формах. Положение тех общественных групп, из которых вербовались ессеи, создавало у них настроение пессимистически-религиозное, а отнюдь не оптимистически-революционное. Ход истории безжалостно крошил их, не давая им даже возможности накопить достаточно сил для сопротивления.

II

Таким образом, к моменту возникновения христианства на еврейской почве существовала уже традиция потребительского коммунизма. Нужно отметить, что сфера влияния этой традиции выходила за узкие пределы Палестины. Еврейский торговый капитал, а вместе с ним пролетарские и полупролетарские слои еврейского народа отнюдь не были ко времени возникновения христианства сосредоточены в том центре, о котором мы все время говорили, — в самой Иудее. Наоборот, в силу раннего развития торгово-денежных отношений в Палестине, с одной стороны, и с другой стороны, вследствие постоянных переворотов, которые связывают Палестину то с одним, то с другим крупным государством древнего мира, в I в. до н.э. мы видим представителей еврейского торгового капитала и в Александрии, и в Вавилоне, и в Италии; и везде вслед за торговым капиталом появляются и ремесленник, и наемный работник.

Эту черту важно отметить, потому что она в значительной мере способствовала быстрому распространению по всем областям Римской империи христианства. Те настроения и идеи, которые характерны для Иудеи, распространяются и среди еврейского населения, разбросанного по другим частям Римской державы. Так, мы находим группы, аналогичные ессеям, в Египте в виде еврейской секты терапевтов. Подобно ессеям, терапевты образовали общины потребительско-коммунистического характера; подобно ессеям, они отвергали окружающий мир с его злом; подобно ессеям, они мечтали не о революционном преобразовании мира, а только о сохранении своей моральной чистоты и о том, что их общины послужат примером для всех чистых, остающихся еще до сих пор в недрах мирского зла.

Такова была идеологическая обстановка, в которой возникло первоначальное христианство. Само собой разумеется, что в нашу задачу не может входить изучение во всей совокупности проблемы происхождения христианства, его организации и его догматов. Нам важно выяснить только те элементы ранней христианской мысли, которые оказали влияние на развитие социалистических и коммунистических идей.

Не подлежит никакому сомнению, что первоначальное христианство захватило в сферу своего влияния те общественные слои, из которых вербовали своих сторонников все потребительско-коммунистические секты дохристианского времени, как ессеи, так и терапевты. Общественные низы если не составляли основные кадры христианских общин при их возникновении, то во всяком случае были в них весьма заметной величиной. По преимуществу это были городские низы, а не деревенские. В доказательство того, что первоначальные христианские общины формировались в значительной степени из бедноты, можно подобрать бесконечное множество цитат. Ограничимся одной цитатой из апостола Павла. Она особенно показательна потому, что, как известно, сам апостол Павел не происходил из общественных низов и к социальным тенденциям этих низов относился весьма недоброжелательно. Тем не менее апостол Павел в послании к коринфянам так характеризует состав христианской общины: «Посмотрите, братья, кто вы, призванные: не много среди вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных. Но бог избрал безумное мира, чтобы посрамить мудрое, и немощное мира, чтобы посрамить сильное».

Эта особенность состава первоначальных христианских общин, конечно, не могла не наложить отпечатка и на их социальную идеологию. В основных христианских книгах — в так называемых Евангелиях и в «Деяниях апостолов» — вы найдете целый ряд выпадов против богатства, вы найдете резкую критику богатства и идеализацию бедности. И Евангелия, и «Деяния» возникли довольно поздно, когда и состав, и настроения общин начали уже изменяться. Тем не менее составители этих книг не смогли вытравить из христианской традиции всех черт первоначальной христианской идеологии. Тенденции социальной критики в раннем христианстве особенно ясно выражены у одного из евангелистов — Луки.

У Луки мы находим знаменитую притчу о богатом и Лазаре, притчу, в которой богатый только за свое богатство попадает после смерти в ад. Ничего не говорится ни о каких его особенных преступлениях, он попадает в ад именно потому, что ему хорошо жилось на земле, а Лазарь, о добродетелях которого тоже ничего не сказано, только за то, что он был беден, оказывается возлежащим в лоне Авраамовом. У Луки же имеется яркая формулировка отношения к богатым в проповеди христианства: «Легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богатому войти в царствие небесное». Наконец, Лука дает интересный вариант так называемой нагорной проповеди. «Блаженны нищие,— говорит Иисус в этом изложении, — ибо ваше есть царствие божие. Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь. Блаженны плачущие ныне, ибо воссмейтесь. Горе вам, богатые, ибо вы получили уже свое утешение. Горе вам, насыщенные ныне, ибо

взалчете Горе вам, смеющиеся много, ибо восплачете и возрыдаете». Мы видим здесь прямое обещание воздаяния тем, кто страдает в этом мире от бедности, и кары тем, кто пользуется в этом мире богатством. Настроение, выраженное в приведенных цитатах, нельзя назвать коммунистическим, но в них выявлена, бесспорно, вражда к богатству, неизбежно рождающаяся в процессе развития торгового капитала в среде угнетенной бедноты, в них выявлено чувство, которое неизбежно возникает везде на определенном этапе общественного развития.

Но было бы странно, если бы христианское движение, вербуящее своих сторонников главным образом из угнетенной бедноты, не усвоило тех элементов потребительско-коммунистической мысли, которые уже были налицо к этому времени и в Палестине, и в поселениях «иудеев рассеяния». И действительно, в так называемых «Деяниях апостолов» изображена первоначальная христианская община как община, в которой господствует потребительский коммунизм. Это изображение вызывает много споров. Невозможно с полной убедительностью доказать, что ему соответствовала некоторая реальность. Вероятнее всего, рассказ о первоначальной общине — лишь своего рода нравоучительный роман. Но для выяснения путей развития социалистических идей в конце концов не так существенно, практиковался в действительности потребительский коммунизм в ранних общинах или он — выдумка христианских литераторов. Если даже потребительских коммун у ранних христиан не существовало, если это только идеализация позднейших христианских писателей, все же она свидетельствует о том, что идеи потребительского коммунизма отвечали каким-то потребностям членов христианских общин, что жизнь в условиях потребительского коммунизма представлялась им идеалом общежития. Таким образом, и в том и в другом случае для нас одинаково важны те сведения, которые нам передаются в «Деяниях апостолов». Вот наиболее существенные для нас отрывки.

«И они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и в преломлении хлеба, в молитвах. Все же верующие были вместе и имели все общее. И продавали имение и всякую собственность. И разделяли всем по нужде каждого... У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа: и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее... Не было между ними никого нуждающегося, ибо все, кто владел землями и домами, продавали их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов: и каждому давалось, кто в чем имел нужду».

Относительно этих цитат не может быть тех сомнений, которые имеются относительно источников по эссеистскому движению. Совершенно ясно, что ни о какой организации производства в общинах автор «Деяний» не говорит. Эти общины представляли собой исключительно потребительские коммуны. Всякий вступающий в общину и имеющий какое-нибудь имущество сверх того, что ему необходимо для повседневного труда (землю и дом), продавал его и вносил деньги в общую кассу. Таким образом, никакой попытки использовать имущество как материал для общего труда мы здесь не видим. Затем, очевидно, каждый член общины продолжал добывать средства на пропитание повседневным трудом и опять-таки вносил их в общую кассу, откуда и снабжался всем необходимым как за счет своего труда, так и за счет взносов более богатых членов.

Изображение первоначальных христианских общин как общин коммунистических проходит через всю коммунистическую литературу средних веков и нового времени, вплоть до эпохи промышленного капитала, до возникновения научного коммунизма. Ссылка на первых христиан являлась аргументом в защиту коммунистического идеала, их община — образцом для осуществления коммунизма. В этом смысле историческое влияние рассказа «Деяний» было огромно. Но в той гамме настроений и идей, какие связаны с ранним христианством, для истории социализма имеет значение не только коммунизм апостольских общин. Раннее христианство дало последующей социалистической мысли еще одну идею, своеобразно окрасившую на долгие столетия мечту о лучшем общественном строе.

Это — идея так называемого тысячелетнего царства божьего. Уже еврейской общественной мысли, с которой так тесно связана христианская идеология, было свойственно представление о том, что бог некогда пошлет спасителя, который избавит еврейский народ от всех страданий, его постигших, при помощи которого еврейский народ займет первенствующее место среди народов земли. В еврейской литературе образ спасителя и его царства носил в силу условий существования еврейского народа национальный характер. Христианство нашло очень быстрое распространение среди других национальностей, входивших в состав Римской империи. Таким образом, христианство приобрело интернациональный характер. Идея мессии-спасителя тоже претерпела соответственное видоизменение: приобрела интернациональное значение. С другой стороны, христианство учило, что спаситель уже пришел, что он и основал христианскую церковь. Между тем зло мира не исчезло. Так возникло учение о двух пришествиях — бывшем и грядущем. Торжества правды начали ждать от второго пришествия.

Особенно ярко идея второго пришествия и спасения человечества через него выражена в так называемом «Откровении» Иоанна Богослова. Эта книга по существу своему направлена главным образом против Римской империи. Римская империя — вот то, в чем воплотилось все зло мира. И эта Римская империя, которая в «Откровении» именуется, по старой еврейской традиции, Вавилоном, должна быть богом уничтожена. Чрезвычайно интересно отметить пассивность представлений Иоанна о гибели зла и торжестве правды. Автор «Откровения» не мыслит, что Римская империя будет уничтожена силами самих угнетенных народов. Очевидно, это не укладывалось в его представлении. Угнетенные чувствовали себя для этого слишком бессильными, а Римская империя казалась слишком мощной; второе пришествие спасителя, который прежде всего уничтожает Римскую державу, разрешает это противоречие и дает удовлетворение бессильному возмущению.

Очень характерно также для социального тона «Откровения», кто, по мнению автора, будет плакать при уничтожении Римской империи: плакать будут не только цари земные, которые получали от нее всякие блага, но и все купцы земные, которые торговали при ее помощи. Купцы будут плакать, что не с кем больше им торговать. Мы слышим здесь ноту социального протеста против торгового капитала, господство которого было теснейшим образом связано и с возникновением Римской державы, и со всей ее политикой.

После уничтожения Вавилона «Откровение» изображает тысячелетнее царство Христа, который правит при помощи воскресших праведников, собравшихся вокруг него и превращенных в судей над всеми людьми. Одновременно с воцарением Христа Сатана, как отец зла и покровитель Вавилона, ввергается в ад. Затем, по прошествии тысячи лет, он из ада возвращается, и возникает война, которая кончается последним поражением Сатаны. После этого водворяется новое небо и новая земля. С неба нисходит новый Иерусалим, бог непосредственно правит людьми, и в царстве его нет уже никаких страданий, ни болезней, ни нищеты.

Эта поэтическая картина весьма фантастического свойства довольно бедна социальными характеристиками. Тем не менее для средневековых коммунистов «Откровение» дало форму, которую они наполнили социально-революционным содержанием. Вавилон получил значение господствующего социального строя, тысячелетнее царство ассоциировалось с представлениями о тех порядках, какие господствовали в первоначальных христианских общинах. У некоторых более активных групп изменилось и самое представление о характере мирового переворота в смысле перенесения центра тяжести в сторону революционного действия. В истории социализма нельзя поэтому пройти мимо этой своеобразной религиозной концепции.

В дальнейшем развитии влияние христианства очень быстро вышло за пределы первоначального социального круга его adeptов. В силу ряда условий христианские общины втягивали в свой состав все новые и новые кадры выходцев из средних классов римского общества. Социальный характер общин изменялся. Проникновение в общины таких элементов и рост их влияния, конечно, должны были отразиться и на социальной идеологии христианства. Во-первых, представители средних классов приносили с собой греческую образованность, греческие и римские философские и политические теории, которые просачивались в христианское учение. Во-вторых, они приносили с собой общественное настроение, весьма далекое не только от коммунизма, но даже от той принципиальной вражды к богатству, которая характерна для Евангелия Луки. Коммунистические элементы в христианской традиции все более и более оттесняются в связи с этим на задний план. Однако, нет-нет, в том или другом произведении христианской литературы мы вдруг встречаем указания на коммунизм как на идеальный общественный строй. Во II в. так называемое письмо Варнавы требует от верующего: «Ты должен во всем проявлять общность по отношению к своим ближним и не говорить о собственности». В III в. Юстин пишет: «Мы приносим все, что имеем, общине и уделяем каждому, в чем он нуждается». Здесь, очевидно, уже некоторая идеализация условий жизни общины III в. по образцу, данному в «Деяниях», — идеализация, явно не соответствующая действительности.

III

III и IV вв. оставили нам богатейшую христианскую литературу, произведения так называемых «отцов» и «учителей церкви». Эта литература наряду с Евангелиями и «Деяниями апостолов» составляла значительную часть культурного багажа европейских народов вплоть до эпохи торжества рационализма в XVIII в. Естественно, что этот фонд христианских истин не мог не оказать своего влияния на мирозерцание самых различных общественных групп средневековой Европы, причем, само собой разумеется, каждая группа толковала это наследие по-своему, брала из него то, что соответствовало ее общественному положению и настроению.

Мы уже указывали, что проникавшие в христианство представители образованных кругов римского общества приносили с собой элементы греческой и римской философии. У «отцов церкви» мы отмечаем впервые тенденцию к объединению двух традиций — античной и раннехристианской. По отношению к интересующей нас теме это выразилось в известной комбинации элементов коммунистических идей греческой и римской литературы с потребительно-коммунистическими представлениями об идеальной христианской общине. Так создался

христианский вариант учения о естественном праве — вариант, господствовавший в христианской науке в течение всех средних веков.

Если мы возьмем Амвросия Медиоланского, итальянского «отца церкви» III в., то найдем у него такого рода положения: «Природа дала всем все сообща. Бог велел всему родиться так, чтобы быть общей всем пищей, и чтобы земля была, так сказать, общим владением всех. Значит, природа создала общее право, захват — частное... Земля — общее достояние всех, богатых

и бедных: почему же вы, богатые, приписываете себе право собственности на нее?.. Мир, который горсть богатых хочет присвоить себе, создан для всех. Птицы собираются к птицам, скот — к скоту, рыбы — к рыбам. Собираясь в большие стада, они ищут общности и защиты в многочисленном обществе: только ты, человек, исключаяешь сообщника».

Мнение Амвросия Медиоланского не является каким-либо исключением. Климент Александрийский вторит ему в Египте: «Бог предназначил род наш для общности. Все — общее, и богатые не должны стремиться иметь больше, ибо бог дал нам право пользования, но в пределах необходимого, и определил, чтобы пользование было общим». Совершенно ясно, что здесь в религиозную форму со ссылкой на бога облачается та же совокупность мыслей, которая характерна для Сенеки. Амвросий даже не очень заботится о том, чтобы освободиться от рационалистических формулировок, он не боится сказать, что природа дала всем все сообща, он не боится открыто стать на почву теории естественного права.

Другой «отец церкви», Лактанций, с удовольствием приводит из Овидия и Вергилия легенду о золотом веке: «Не было дозволено обозначать и делить межами поля, приобретали сообща, потому что бог дал землю всем сообща, а не для того, чтобы хищная и неистовая жадность забрала бы все себе».

Наконец, эклектическую комбинацию античной и христианской традиций находим мы и у Василия Великого: здесь рядом стоят ссылки и на естественное право (естественно пользоваться сообща тем, что родит земля), и на пример греков (общие яства — очевидно, спартанские сисситии), и на идеальную иерусалимскую общину (у которой все было общее: жизнь, душа, согласие, общий стол, нераздельное братство).

Встретим мы у «отцов церкви» и резкую декламацию против богатства. Ничто не может противостоять богатству, все сгибается под его тиранией, все подвластно его могуществу, говорит Василий Великий. Между тем все богатства происходят от несправедливости и приводят к несправедливости. Особенно ярко выражает эту мысль Иероним: «Никто не может приобрести, чего не потерял другой. Поэтому мне и кажется весьма справедливой поговорка: всякий богач либо несправедлив, либо наследник несправедливого».

Однако, несмотря на этот резкий тон, «отцы церкви» ярко отражают в своих произведениях смягчение коммунистических тенденций в христианских общинах. Признавая общность естественным порядком, установленным богом, признавая, что богатство есть нарушение этого установления божьего, в практической жизни большинство «отцов церкви» обычно не выдвигает никаких социально-революционных требований. Очень интересно посмотреть, как происходит отход с теоретических коммунистических позиций на позицию признания существующего. Тот же Климент Александрийский, который говорит, что бог предназначил род наш для общности, во исполнение этой общности требует только, чтобы богатый не стремился иметь еще больше, чтобы он помогал бедным, ибо «неуместно одному жить в избытке, когда многие нуждаются». Нет и речи о том, чтобы богатый отказался от имущества и передал его общине. По существу Климент пользуется коммунистической аргументацией только для обоснования призыва к благотворительности.

Лактанций, который восхищается Овидием и Вергилием, изображающими первоначальный коммунизм в легенде о золотом веке, критикует Платона за стремление практически осуществить идеал общности: «Платон во многом ошибался хуже кого-либо другого, и прежде всего в том, что в своих книгах о государстве он выразил желание, чтобы все принадлежало сообща всем. Относительно имущества это терпимо, хотя и несправедливо. Ибо никому не должно наносить ущерба, если он благодаря своему трудолюбию имеет больше, ни доставлять выгоды, если он по своей вине имеет меньше». Здесь богатство богатых объясняется их трудолюбием, а бедность бедных — их собственным нерадением. И для Лактанция одно лишь необходимо: богатый должен употреблять свое богатство не для удовлетворения одного человека, а для пользы многих.

Таким образом, «отцы церкви» внесли в коммунистические построения раннего христианства мотивы из древнегреческой и римской литературы. Вместе с тем они дали этой традиции практически-оппортунистическое толкование, призыв к отказу от богатства смягчив до простого совета богатым заниматься благотворительством в пользу бедных. Такое оппортунистическое смягчение требований первоначального христианства применительно к его социальному составу и к новым условиям его существования нашло свое отражение не только в решении интересующего нас вопроса о богатстве и собственности, но и в решении всех вопросов социальной и практической жизни. Христианство постепенно вливалось в Римскую державу, приспособлялось к данному общественному порядку.

Тем не менее, несмотря на это смягчение социально-опозиционных элементов первоначальной христианской мысли, мы даже в IV в., в моменты, когда положение бедноты становится особенно тяжелым, встречаемся с призывами восстановить первоначальную общность иерусалимской христианской общины. Такой призыв в особенно яркой форме находим мы у Иоанна Златоуста. В одной из проповедей, произнесенных в годину голода, Иоанн так характеризует жизнь первоначальных христиан; «Благоволение было между ними, ибо никто не терпел нужды: каждый давал так охотно, что никто не оставался бедным. Они не отдавали только часть, а другую оставляли себе, они не передавали свое имущество как свою собственность. Они отменили у себя неравенство и жили в большом изобилии, и они делали это самым достойным образом. Они не осмеливались отдавать свои приношения прямо в руки бедных и не дарили их с высокомерным снисхождением. Нет, они все сложили к ногам апостолов и делали их господами и распределителями всех даров. И все, что нужно было, брали из запасов общины, а не из частного имущества отдельных лиц. Таким образом, жертвователи не могли тешить свое тщеславие».

Следовательно, Иоанн Златоуст высказывается здесь против подмена идеи общности идеей благотворительности в духе Климента или Лактанция. Он говорит о благотворительности как о чем-то унижительном и считает идеалом не доброго богача, а христианина, сдающего все свое имущество в общую сокровищницу. У Иоанна Златоуста есть также своеобразная и интересная попытка нарисовать, как хорошо могли бы жить большие христианские общины при условии общности имущества. Наконец Иоанн Златоуст развивает интересную теорию, согласно которой собственник — как бы только управляющий благами, ему принадлежащими, уполномоченный бога по распределению богатств. Богатства даны ему не для потребления, а для направления их на общую пользу. Эта теория собственности как общественной функции не раз еще нам встретится.

IV

В общем, несмотря на отдельные вспышки старых настроений, социальная мысль раннего христианства развивалась к IV в. в направлении оппортунистическом, в смысле притупления социальной критики и коммунистических тенденций. Однако в христианских общинах были элементы, которые не могли чувствовать себя социально удовлетворенными. Проникновение в христианские общины представителей средних классов не сопровождалось уходом из общин бедноты. Ее голос стал лишь менее слышен за голосом общинных верхов. Элементы, не удовлетворенные приспособлением церкви к миру, — приспособлением, представлявшимся им отказом от первоначальных христианских идеалов, должны были искать удовлетворения своих социальных потребностей вне общины. Это было возможно в двух формах: в форме создания особых коммун, остающихся в связи с церковью, или в форме ухода из церкви. Первое приводило к созданию так называемых монастырей, второе питало многочисленные ереси, развивавшиеся параллельно официальной церкви.

Первые монастыри возникали несомненно под действием тех же мотивов, какие побуждали к организации общин ессеев и терапевтов. К этим мотивам, связанным с нуждой и трудностью изолированного существования, присоединялось сознание невозможности в какой бы то ни было мере осуществить общность потребления в пределах церковной организации. Образование монастырей происходило в первое время (III—IV вв.) на окраинах римского культурного мира. Эти районы были слабо затронуты торговым капиталом, там имелись еще свободные земли для поселения, туда трудно было проникнуть представителям господствующей власти, и верующие могли там строить жизнь в соответствии со своими принципами.

Всем известно, конечно, как впоследствии выродились эти первоначальные коммунистические общины. С торжеством христианства, с превращением христианства в господствующую церковь монастыри начали сосредоточивать в своих руках большие владения: они вошли в систему феодальной иерархии как разновидность крупного землевладения, стали применять крепостной труд и т.д. Но первоначальные монашеские общины не могут быть забыты в истории социализма, они должны занять в ней место рядом с общинами ессеев или терапевтов. Первые члены монашеских общин выходили по преимуществу из низших слоев населения. То обстоятельство, что общины организовались не в крупных центрах, заставило их, помимо сознательной воли их членов, идти дальше Потребительского коммунизма. Условий существования в уединенных поселениях на окраинах подтолкнули их к общественной организации совместного труда, какой не знала традиция первоначальной христианской общины. Таким образом, монастыри в истории коммунистической организации являются некоторым новым этапом. Хотя этот этап был достигнут не в силу каких-либо изменений в структуре римского общества, а в силу специфических внешних условий, пример производственного коммунизма монастырей оказал определенное влияние на развитие коммунистической мысли.

В монастырские общины уходили люди, стремившиеся в первую очередь к практическому осуществлению своего идеала, к практическому спасению от зла мира. Они мало заботились о церковной теории. Но люди, которые чувствовали потребность в уяснении теоретической истины, в согласовании всего, что было несогласованного в христианских общинах II—IV вв., неизбежно должны были приходить к построениям, которые не укладывались в рамки официальной церкви.

Такие теоретические уклонения от христианско-церковной догмы называются обычно ересями. Если мы присмотримся к богатой гамме различных еретических движений, которыми полны II—IV вв., то мы среди них найдем и такие, которые отражают в теоретической форме социальное недовольство — недовольство общественных низов установившимися в церкви порядками. Во главе таких движений стоят интеллигенты, и это налагает на их идеологию своеобразный отпечаток.

Для нас наиболее интересной из этих ранних ересей является ересь Карпократа. Официальная церковь стремилась искоренить ее. Она уничтожала поэтому связанные с ней литературные произведения как в период борьбы с нею, так и в последующие века. Поэтому об учении Карпократа мы знаем только из произведений его врагов — представителей церкви. Наиболее видным проповедником карпокрatianства был сын Карпократа Епифаний. Содержание его проповеди передают — в полемических целях — Климент Александрийский и Ириней.

Епифаний в своем рассуждении о справедливости доказывает, что души людей созданы творцом, но они отпали от творца и были заключены в тела, каковые являются созданием низших духов, к которым принадлежит и Сатана. Таким образом, учение Карпократа и Епифания покоится на характерной идее так называемых гностических сект — идее основного дуализма. Мир подвластен двум властям: совершенной и несовершенной; последняя ниже первой, но имеет самостоятельную силу. Необходимо освобождение от этой злой власти, которое и совершено Христом, нашедшим чудесно путь к отцу. Его примеру должно следовать. Божественный закон есть закон справедливости. Эта божественная справедливость есть общность и равенство. Общи всем земля и небо, день и ночь. Равно дает бог всем свет. Для бога равны богатые и бедные, мужчина и женщина, мудрый и глупый, свободный и раб. Как никто не может получать больше солнечного света, чем другой, так никто не должен получать больше или меньше всего прочего.

Равенство и общность соответствуют природе. Всем живым существам даны все вещи для общего и равномерного пользования. Никакой закон не должен нарушать этот божественный закон. Но в мире наряду с законом божественной справедливости, вложенным в души людей, существуют писанные законы, которые и являются источником греха. Писанные законы создали впервые «мое» и «твое». «Мое и твое, — говорит Епифаний, — вошли в мир через закон». «Мое» и «твое» противоречат божественному закону. С точки зрения своего идеального божественного закона — природы человека — Епифаний критикует заповеди Моисея, доказывая, что они идут против божественного в человеке, налагая узду на человеческую душу. Спасение может быть только в воссоединении с богом, в возвращении к нему и к его закону.

Освободившись от внешней власти и внешнего закона, люди освободятся тем самым от власти духов зла.

Мы видим у Епифания в своеобразной религиозной оболочке по существу ту же теорию естественного состояния, какая уже нам известна из античной литературы. Епифаний употребляет лишь несколько иную терминологию. Естественный закон у него закон божественный, положительный, писанный закон — от власти низших духов. Для гностической ереси это противоположение чрезвычайно существенно, но для нас существенно то, что божественный закон соответствует тому представлению об естественном законе, которое мы видели у греческих и римских писателей, и отношение к закону писаному, независимо от того, связан он с дьяволом или нет, таково же у Епифания, как и у теоретиков естественного состояния. Влияние античной философии на христианских еретиков совершенно бесспорно. Так в древнем мире в разных комбинациях, под разными оболочками проходят перед нами основные идеи общественной философии, лежащие затем в основу социальных теорий нового времени.

Итак, оценивая влияние раннего христианства на развитие коммунистической мысли, приходится сказать, что, несмотря на оппортунизм «отцов церкви», несмотря на то, что церковь впоследствии превратилась в организацию, тесно спаянную с организацией власти, что она сама создала свою систему эксплуатации, — несмотря на все это, социальные идеи первых веков христианства в течение ряда столетий были формой выявления социального протеста угнетенных масс. Можно сказать, что идеями раннего христианства жила вся коммунистическая мысль средних веков и эпохи Реформации. Когда средневековые сектанты-коммунисты выступали против господствующих социальных порядков, они искали образец, по которому могла бы быть построена идеальная община, и находили его в рассказе «Деяний апостолов» о первоначальных христианах.

Когда средневековые сектанты провозглашали необходимость торжества закона божественной справедливости и отмены всех существующих законов, они обращались к символам, заимствованным из «Откровения» Иоанна Богослова или к рассуждениям ранних еретиков вроде Епифания. Наконец в своей критике богатства и неравенства они не могли придумать ничего лучшего, чем слова «отца церкви» Иеронима: «Всякое богатство происходит из несправедливости, никто не может приобрести, чего не потерял другой... всякий богач либо неправеден, либо наследник неправедного (*dives omnis sive iniustus sive iniqui heres*)».

I

Громадный период времени, который называют обычно средневековьем, может быть разделен на две резко отличные части. Первая половина средневековья — эпоха упадка и разрыва торговых связей, эпоха сокращения роли городов, эпоха преобладания деревенской жизни и патриархально-феодалных отношений.

Еще недавно исследователи-историки шли дальше: они утверждали, что первые пять столетий средних веков — период возвращения на стадию натурального хозяйства от того развитого денежного хозяйства, какое знали древние Греция и Рим. Теперь к этому вопросу подходят осторожнее, сейчас никто не станет утверждать, что города в то время превратились в земледельческие поселения, что все торговые связи и сношения были совершенно прерваны. Тем не менее не подлежит никакому сомнению, что социально-экономический уклад обществ Европы в первую половину средних веков по сравнению с социально-экономическим укладом греческого и римского мира, взятого в высший момент его развития, отличается пониженным темпом хозяйственной жизни, значительным сокращением торговых отношений, приближением к натуральному хозяйству.

Само собой разумеется, что средневековый феодализм отнюдь не есть система, свободная от эксплуатации, а следовательно, и от общественных противоречий. Общественные противоречия и в эту эпоху сохраняются: противоречие между крупными землевладельцами и подвластным им крестьянством, противоречие между теми же помещиками и работающими на них ремесленниками, в большинстве случаев также от них в той или иной мере зависимыми. Но острота общественного антагонизма с ослаблением денежно-хозяйственных отношений, с ростом значения деревни притупляется. Общественные связи отдельных групп населения вновь получают своеобразно патриархальный характер. Уровень общественной сознательности низших классов понижается. Совершенно не случаен тот факт, что за этот период мы не знаем ни одного литературного произведения, в котором содержались бы новые и интересные для истории социализма положения и мысли. Для истории социализма этот период, можно сказать, бесплоден.

Вторая половина средневековья, начиная с XI столетия, представляет картину постепенного восстановления денежного хозяйства и торговых сношений. Этот процесс идет неравномерно: в странах Южной Европы быстрее, на севере медленнее. К XII в. мы можем уже отметить концентрацию промышленного производства в городских центрах. Период распыления производства по деревням, очевидно, заканчивается. Конечно, средневековые города больше похожи на деревни, чем на современные города: в них нет крупной фабричной промышленности, они не ведут торговых сношений с отдаленными странами в сколько-нибудь крупном масштабе, их жители занимаются — в известной части — земледелием. Тем не менее они служат центрами обрабатывающей промышленности, все более отделяющейся от сельского хозяйства, имеющего свои центры в поместьях.

Городское производство носит характер производства ремесленного. Ремесленники являются собственниками своих орудий производства, работают почти исключительно на заказ и из материала заказчиков. Но этот ремесленный класс уже не зависит — по крайней мере экономически — от феодального землевладения. Уже в очень раннюю пору в ремесленном классе мы видим два основных элемента: с одной стороны, мастеров, собственников помещений, в которых производится работа, и с другой — подмастерьев, которые помогают мастерам в выполнении работы и которые по истечении определенного срока пребывания в этом подчиненном положении сами рассчитывают выйти в мастера. Обыкновенно подмастерья действительно становятся после требуемого стажа мастерами. Таким образом, грань между этими, двумя элементами временная и недостаточно резкая, она не позволяет говорить о двух разных классах.

Город обыкновенно работает на определенный тяготеющий к нему район, из которого он черпает средства к существованию в виде продуктов сельского хозяйства и который он снабжает продуктами своего ремесла. Наряду с этим уже в XI в. мы видим довольно оживленные сношения между отдаленными городами, находящимися в разных частях культурной Европы того времени. Существуют определенные торговые пути, по которым перевозятся товары — на первых порах почти исключительно предметы роскоши. Чем ближе мы подходим к новому времени, тем интенсивнее эта торговля, тем больший круг населения втягивается в ее обороты. Товарное хозяйство овладевает все новыми и новыми позициями. Вместе с тем растет торговый капитал, а следовательно, и его общественное влияние. Создаются условия, которые неизбежно вызывают в области социальной явления, аналогичные тем, какие мы видели в античных обществах.

В. П. ВОЛГИН

* Печатается по тексту третьей главы кн.: В.П.Волгин. История социалистических идей от античности до наших дней. М., 1923, стр.84—109. Не переиздавалась.

По мере того как торговый капитал получает все больший простор для своего развития и своей деятельности, по мере расширения рынка ремесло попадает в зависимость от торгового капитала. Ремесленник, который работал на определенный и узкий рынок, кругозор которого ограничен этим рынком, не в состоянии приспособиться к новым условиям работы на широкий рынок. Расширение рынка для продуктов его производства вынуждает его прибегать к посредничеству торговца, торгового капитала — прежде всего для организации сбыта. С другой стороны, рост спроса толкает к необходимости усиливать темп производства, повышает потребность в сырье для производства, требует лучшего оборудования производства. И то и другое, и сырье и оборудование, опять-таки для ремесленника невозможно достать без торговца, без капиталиста.

Перерождение ремесла под воздействием роста капитала выявляется обычно в двух наиболее распространенных формах. Первая форма такова: мастер сохраняет свою былую кажущуюся независимость; он остается по-прежнему собственником помещения и орудий производства, но фактически превращается в простого исполнителя заданий торговца. Торговец снабжает его необходимым сырьем, материалом; торговец дает направление его работе, диктует ему, так сказать, заказ. Торговец в то же время является лицом, скупающим у мастера готовые продукты для того, чтобы перебросить их туда, где на них есть спрос. В конце концов, опутанный со всех сторон сетями торгового капитала, работающий всецело по его указке, мастер превращается по существу в простого наемного рабочего, получающего лишь скудную заработную плату, которая едва дает ему возможность сносно существовать. Но внешне он остается «независимым» товаропроизводителем; он цепляется за свою независимость и сохраняет идеологию мелкого собственника, хотя и способен иногда на бурный протест против паука-капиталиста.

Это — одна линия развития. Наряду с ней существует и другая. Среди мастеров в некоторых преуспевающих производствах, развивающихся особенно быстрым темпом, выделяются одиночки, которые сами берут на себя организацию производства в более широком масштабе, выполняют ту задачу, разрешение которой в других случаях является функцией торговца. Мастер становится сам маленьким капиталистом, который приспособляется к условиям работы на широком рынке. При превращении ремесленной мастерской в капиталистическое предприятие, подмастерье утрачивает возможность стать когда-либо мастером за отсутствием капитала, он обречен оставаться в положении наемного рабочего всю свою жизнь. Таким образом, прежде единый класс ремесленников распадается на два класса.

Свое полное завершение намеченные нами процессы нашли лишь в XVI—XVIII вв. Но первые успехи торгового капитала в этом направлении — в одних странах и отраслях производства раньше, в других позднее — в рассматриваемую нами эпоху сказываются уже весьма заметно. Ремесленные подмастерья уже очень рано начинают сознавать противоположность их интересов интересам мастеров. Возникают организация подмастерьев, союзы подмастерьев, группирующихся обычно вокруг церковных братств. Эти союзы ставят себе задачу поддерживать своих членов во всех перипетиях их жизни, в борьбе с мастерами, организуют кассы взаимопомощи и т.д. Однако в среде этого формирующегося ремесленного пролетариата лишь очень туго пробиваются ростки пролетарского классового самосознания; мелкобуржуазная идеология господствует над умами подмастерьев, их высший идеал — возвращение к старым, разрушаемым жизнью порядкам.

Влияние торгового капитала сказывается в деревне не меньше, чем в городе. Здесь следует отметить двусторонний процесс. Развитие денежно-хозяйственных отношений создает предпосылки для полного или частичного освобождения крестьянства от крепостной зависимости, но оно же дает стимулы для повышения эксплуатации крестьянства. В зависимости от условий места и времени, от соотношения сил сторон — феодального землевладения и крестьянства — побеждает та или другая тенденция. Переход к денежному хозяйству создает у помещика большую потребность в деньгах, которая и заставляет его при известных условиях предоставлять своему крестьянину возможность откупиться от зависимости и связанных с нею повинностей путем единовременного денежного взноса или перевести повинность в денежную форму. Возникновение городов, рост спроса на продукты сельского хозяйства на городском рынке дает возможность крестьянину при благоприятно складывающейся обстановке скопить достаточно средств для выкупа и воспользоваться тем, что помещик испытывает нужду в деньгах.

Но наряду с процессом освобождения от крепостной зависимости может и возрастать эксплуатация. Земледельческое сельское население эксплуатируется в эту эпоху как землевладельцем, так и непосредственно представителем городского капитала. Крестьянин, который вынужден в силу своих обязательств по отношению к помещику выплачивать оброк в денежной форме, который должен платить подати государству в денежной форме, неизбежно все более и более втягивается в рыночный оборот, выступая на рынке как продавец товара. Этот переход от натурального хозяйства к денежному всегда дается крестьянину с большим трудом. Естественно, что он даже при нормальных условиях легко попадает в зависимость от торговца или

ростовщика, который снабжает крестьянина в кредит необходимыми вещами или нужными ему деньгами и за это накладывает свою лапу на продукт крестьянского труда. Задолженность крестьянина городскому капиталу во второй половине средних веков — явление общераспространенное для всех стран Западной Европы.

С другой стороны, конечно, и крупный землевладелец заинтересован теперь более, чем когда-либо, в том, чтобы сорвать с крестьянина (освобожденного или зависимого — безразлично) как можно большую долю его дохода в форме выкупа за освобождение или в форме переведенных на деньги повинностей. Возможности использовать этот доход гораздо шире в эпоху денежного хозяйства, чем в более раннюю эпоху натурального хозяйства, когда продукт крестьянского труда служил лишь для непосредственного потребления.

Таким образом, уже самое освобождение может ставить крестьянина в тяжелое экономическое положение, толкать его в руки ростовщика, а иногда даже вынуждать отказываться от своей земли и бежать в город. Во второй половине средневековья обезземеление крестьянства в отдельных районах уже наблюдается. Этот процесс еще не имеет такого темпа, с каким мы встречаемся позднее, при более полном развитии капиталистических отношений, но во всяком случае этот процесс идет. Обезземеленное крестьянство скопляется в городах, которые предоставляют ему некоторую возможность свободного существования и свободного заработка. Но ремесленные города средневековья не оказываются достаточно емкими для того, чтобы безболезненно поглотить этот пришлый элемент. Городские ремесленники были организованы в замкнутые цеховые корпорации, и приток в город свободных рабочих рук должен был представляться им как приток конкурентов. С этими возможными конкурентами борются, замыкая цех, затрудняя доступ в него со стороны. В результате в городах за пределами цехов образуется группа не входящего в цехи пролетариата. Эта часть городского населения образует в нем самый нижний слой. Случайность заработка, непрочность положения этих полурбочих-полубосняков питают в них революционные настроения. Не цеховой пролетариат, а именно внецеховой в периоды революционных подъемов второй половины средних веков является наиболее активным элементом во всех революционных вспышках. Но уровень его социального сознания чрезвычайно низок: его примитивный социальный протест против торгового капитала зачастую выливается в формы еврейских погромов и тому подобных неосмысленных выступлений.

II

Таким образом, в связи с развитием торгово-капиталистических отношений во второй половине средних веков образуются такие социальные группы, которые по самому своему положению должны относиться отрицательно к капитализму, — группы, среди которых должно развиваться антикапиталистическое настроение.

Начиная с XII в. и до самого конца средневековья во всех странах Западной Европы мы наблюдаем ряд движений, враждебных основам существующего общественного порядка; участники этих движений стремятся к осуществлению в общественной жизни либо коммунистического, либо близкого к коммунистическому идеала. Прежде чем перейти к характеристике отдельных течений, необходимо дать их общую характеристику. При всем разнообразии коммунистических группировок Средних веков все они объединены некоторыми общими чертами.

Средневековый коммунизм, как и коммунизм раннего христианства, за некоторыми исключениями, о которых придется говорить ниже, является коммунизмом потребительским. После сказанного выше это вполне понятно: те общественные слои, из которых вербовались главным образом сторонники средневековых социальных движений, по своему положению были неспособны подняться до идеала общественного производства. Средневековый пролетариат не был похож на пролетариат современный. Крупного производства, организации труда в сколь угодно широком масштабе средневековые почти не знали. Полупролетарские и люмпен-пролетарские элементы городов чувствовали себя еще в значительной степени мелкими собственниками, только что оторванными от собственности, и господствующее настроение их должно быть охарактеризовано как мелкобуржуазное.

Интересно обратить внимание на то, в каких случаях мы имеем исключения из этого общего правила. У некоторых групп средневековых коммунистов мы находим практические попытки организации производственных коммун. Эти попытки теоретически не обоснованы, теории коммунизма производства средние века не знают; очевидно, в эту сторону толкают людей какие-то непосредственные жизненные мотивы, еще не оформленные сознательной мыслью.

Если мы еще раз присмотримся к составным частям той угнетенной массы, которая могла во второй половине средневековья проникнуться антикапиталистическим настроением, то мы должны будем выделить в ней одну очень интересную для нас группу. Одно из ремесел во второй половине средних веков особенно далеко ушло вперед в своем развитии — это было ткацкое ремесло. Средневековое ткачество раньше других производств начало работать на широкий рынок; оно раньше начало подвергаться воздействию торгово-капиталистических отношений; в некоторых районах, работавших на вывоз, мы уже во второй половине средних веков можем наблюдать —

правда, слабые — попытки организации мануфактурного производства, попытки объединения групп рабочих в одном помещении для выполнения единой хозяйственной задачи. Именно в этой среде — в среде рабочих-ткачей — мы и наблюдаем в связи с изменениями в структуре производства неосознанный уклон в области идеологической от потребительского коммунизма к коммунизму производственному. Таким образом, производственные коммуны возникают там, где само производство продвинулось достаточно вперед в капиталистическом отношении и где, следовательно, в окружающей обстановке рабочие видели реальные примеры, показывающие возможность объединения трудящихся для целей производства.

Вторая характерная черта средневекового коммунизма состоит в том, что средневековый коммунизм есть коммунизм общинный. Средневековые коммунисты нигде и никогда не дают нам картины переустройства общества в целом. Их идеал — не коммунистическое преобразование государства или иного большого хозяйственного целого по некоторому единому плану: их идеал — мелкая коммунистическая община, удовлетворяющая сама все свои потребности. И эту черту средневекового коммунизма, конечно, нетрудно объяснить из окружающих условий. Только в гораздо более позднюю эпоху, с более полным развитием экономических связей, объединяющих различные отрасли производства в различных районах в единое хозяйственное целое, могло возникнуть у коммунистических мыслителей представление о (единой, охватывающей все общество коммунистической организации. Для средневекового пролетария или люмпен-пролетария, конечно, было невозможно подняться на такую высоту, с которой можно было бы охватить все хозяйство данного района в его внутренней экономической связи. Да и самая эта связь только намечалась: тенденции хозяйственного единства далеко еще не победили свойственного предыдущей эпохе хозяйственного партикуляризма.

В своих представлениях о власти и государстве средневековые коммунисты стоят принципиально на анархической позиции, хотя на практике иногда от нее и отходят. Государство и государственные организации для них — «зло мира сего». Мысль об использовании государства в целях коммунистического преобразования общества им совершенно чужда. Какая бы то ни была причастность к органам власти — греховна. Что касается будущего общества, то в нем, в этом царстве святых, плотская власть не нужна. С этим связана еще одна черта: коммунизм средних веков приобретает характер революционного движения лишь в моменты острых общественных кризисов, под непосредственным давлением общей революционной ситуации. В периоды относительного общественного мира для средневековых коммунистов характерно представление о переустройстве общества путем проповеди и примера, а отнюдь не путем революционного действия, — представление, стоящее в полном согласии с мирно-анархической традицией раннего христианства.

Эти мирно-анархические черты средневекового коммунизма объясняются в первую очередь чрезвычайной слабостью тех общественных групп, которые являются носителями коммунистических идеалов. Эти группы должны были чувствовать себя отодвинутыми историческим процессом. У них не могло быть сознания своего значения в историческом процессе, сознания неуклонного роста своей общественной мощи — сознания, которое свойственно, например, современному пролетариату. В то время как пролетариат XIX—XX вв. видит, что экономическое развитие, изменение общественных условий выдвигает его вперед, увеличивает его удельный вес в общественной организации, обезземеленные крестьяне, люмпен-пролетарии и ремесленные пролетарии средневековья чувствовали приниженность своего положения, чувствовали, что они, лишившись собственности, неуклонно теряют в удельном весе в обществе. Такое положение не способно питать революционные чувства.

Однако вторая половина средневековья знает моменты общего революционного подъема, подъема общественных низов, среди которых первую и главную роль играет крестьянство. Это так называемые крестьянские войны. В эти периоды общего революционного подъема коммунисты выступают в качестве весьма активных революционных групп. При этом очень часто в силу того, что они наиболее последовательны в критике, в отрицательном отношении к окружающим общественным условиям, они выдвигаются на первый план, начинают играть руководящую роль. В результате создается даже такое впечатление, будто все революционное движение окрашено в коммунистические тона. Это, конечно, неверно. Те массы крестьянства, которые образуют основную массу революционной волны, отнюдь не коммунистичны. Иллюзию создает здесь лишь появление коммунистических элементов на гребне революционной волны.

Каковы теоретические основы коммунистического движения средневековья?

В средние века все общественные группы идеологически живут в рамках религиозного миросозерцания. Как раз общественным низам труднее, чем каким-либо иным общественным элементам, подняться до того культурного уровня, на котором можно освободиться от пут религиозного миросозерцания. Зарождающийся рационализм возникает как система миросозерцания верхов нового буржуазного общества. Однако официальная религия, воплощенная в официальной церкви, не может удовлетворить антикапиталистически настроенных пролетариев и полупролетариев.

Правда, в течение всех средних веков у церковных писателей самых различных направлений мы встречаем некоторые формулировки, звучащие почти коммунистически. Эти формулировки являются дальнейшим развитием построений отцов церкви, объединявших, как мы уже знаем, традиции раннего христианства с учением греко-римской философии о естественном праве и естественном состоянии. В VII в. Исидор Севильский заявляет, что естественное право требует общего владения всем. В XIII в. крупнейший авторитет церкви Фома Аквинский признает, что раздел имущества стал необходим для обеспечения социального порядка лишь в силу утраты человеком «состояния невинности».

Но эта коммунистическая фразеология не имела практического значения. Как и Климент Александрийский, Фома Аквинский при данных условиях считал частную собственность неприкосновенной и призывал лишь к смягчению социальных противоречий путем благотворительности. В церковной литературе коммунистическая традиция была лишена всякого жизненного смысла, была, так сказать, социально обезврежена. А в реальной жизни официальная религия превратилась в орудие эксплуатации масс. Церковь вошла в систему феодальной организации; она оказалась самым мощным феодальным владельцем и самым мощным феодальным эксплуататором. С ростом торгово-капиталистических отношений она быстро усвоила новые формы эксплуатации и, не теряя своего феодального существа, выступила в качестве одного из значительных факторов торгово-капиталистического развития. Совершенно естественно, что средневековая социальная оппозиция, видевшая в феодализме и капитале зло мира сего, не могла не проникнуться сугубо отрицательным отношением к церкви. Следовательно, коммунистическое движение средних веков должно было быть неизбежно религиозным и в то же время — антицерковным. Таковы предпосылки того факта, что средневековый коммунизм является перед нами в формах сектантского, еретического движения. Коммунисты средневековья в своем отношении к господствующей церкви — еретики, они составляют довольно значительную группу в рамках широко развившегося во второй половине средних веков антицерковного движения.

Как и следовало ожидать, при таких предпосылках в общем мирозерцании средневековые коммунисты существующему в церкви и в мире положению противопоставляют как идеал первоначальную христианскую общину. Их коммунизм, таким образом, связывается с коммунистической традицией раннего христианства. Мы уже знаем основные линии этой традиции, знаем, как изображена первоначальная община в «Деяниях» и у «отцов церкви». Средневековые коммунисты еще более ее идеализируют: они считают ее образцом и противопоставляют тем отношениям равенства и братства, которые в ней будто бы существовали, отношения эксплуатации и господства, какие существуют в римской церкви и в современном им христианском мире.

Но лишь в очень редких случаях еретики довольствуются таким противопоставлением традиции существующему. Отрицательное отношение к церковной организации толкает их дальше. Возникновение мощной церковной иерархии в их представлении привело к гибели первоначальное христианство. Сложившаяся церковная организация, как аппарат господства и эксплуатации, есть вообще зло. Кроме того, именно через нее христианская община вошла в грешный мир и подчинилась его злу. Церковь — как бы тяжелая рука грешного мира, наложенная на верующих. Истинное христианство — в непосредственном общении бога с человеком, в непосредственном подчинении человека велениям божьим: человек не нуждается для этого в церковном аппарате, какового и не существовало во времена бога-человека Христа и его ближайших преемников.

Этот мистический уклон мысли, согласно которому истинная религиозная жизнь состоит не в верности церковным догмам и правилам, а в непосредственном общении бога с человеком, господствует в большинстве средневековых коммунистических сект. Иногда мистическое настроение сектантов доходит до крайности, иногда непосредственное общение бога с человеком принимает характер видений, и проповедники-еретики, организуя вокруг себя общину, говорят не от своего имени, а от имени явившегося им мифического основателя христианской церкви или услышанного ими голоса божия. В дальнейшем развитие мистического сектантства приводит к ряду интересных отклонений от христианского вероучения — отклонений, на которых нужно остановиться, чтобы яснее представить себе то своеобразное мирозерцание, тот комплекс идей, которым руководствовались борцы за коммунистический идеал в средние века.

Ко времени возникновения коммунистических сект христианская церковь располагала твердо установленной совокупностью догматических положений и моральных правил, которые считались обязательными для всякого члена церкви. Отход от церкви как хранительницы объективной христианской истины — в особенности, когда он соединялся с представлением о непосредственном общении человека с божеством как об источнике истинного познания — естественно, должен был приводить к разрыву с этим каноном. В средневековых коммунистических сектах мы наблюдаем целый ряд таких уклонений от догм, господствующих в церкви.

Первое из них по времени, восстанавливающее раннюю еретическую традицию, уже известную нам из учения Епифания, можно назвать дуалистическим. Оно состоит в том, что мир рассматривается как результат взаимодействия и поле борьбы двух основных начал — начал добра и зла. При этом выражением злого начала представляется мир материальный, начала добра — мир духовный. В связи с этим и все материальные законы оказываются результатом воздействия злого начала. Только непосредственная и свободная духовная жизнь есть проявление доброго начала. Таким образом, противопоставление доброго и злого начал приводит, будучи последовательно проведено в области общественных отношений, к отрицанию закона, государства и права вообще. Всему этому противопоставляется закон божий, непосредственно данный человеку. Будущее человечества рисуется как освобождение от материального закона, от подчинения материи, как полное духовное освобождение.

Наряду с этим дуалистическим представлением о сущности мироздания и о будущем человеческого рода мы встречаем в сектантстве элементы старой хилиастической традиции, восходящие как к яркому образцу к «Откровению» Иоанна с его тысячелетним царством. Иногда дуалистические и хилиастические моменты тесно оплетены в единое, логически связанное целое. В конце XII в. хилиастическое настроение — ожидание конца настоящего мира, второго пришествия и последующего тысячелетнего царства божьего — принимает чрезвычайно интенсивный характер. Не находя себе места в официальной церкви, тесно сросшейся с миром, хилиастически настроенные люди уходят в ересь.

В XII в. крупнейшим представителем этого хилиастического учения является Иоахим Флорский, произведения которого оказали сильнейшее влияние на еретиков последующих поколений. Мир, по учению Иоахима, в своем развитии проходит три ступени. Эти три ступени: царство отца, царство сына и царство духа святого. Царство отца — это царство плоти, в котором материя всецело властвует над духом, царство писаного закона; царство сына — частичное освобождение от уз материи, частичное подчинение непосредственному божескому закону; наконец, предстоящее царство духа, которое есть в то же время тысячелетнее царство Христово, — это царство полного освобождения от плоти и от плотских властей и законов. В царстве духа не нужна церковь, ибо ему свойственно совершенное, не преломленное материей богознание, не нужна власть, ибо ему свойственна совершенная мирная жизнь. Эта будущая божественная анархия представляется Иоахиму как жизнь во всеобщем равенстве, как своеобразное состояние в монашестве.

Третье отклонение от основной христианской доктрины намечается в направлении пантеистическом. Своеобразнейший проповедник пантеистических идей Амальрик Венский был профессором в Парижском университете (XII в.). Подобно Иоахиму, он мыслит историю человечества как восхождение по ступеням все более совершенного откровения божества. Такими ступенями были Ветхий и Новый завет. Теперь настала пора нового откровения. Далее он развивает доктрину пантеистического характера. «Бог есть все» (*Deus est omnia*), — учит Амальрик. «Все едино, ибо все, что есть — есть бог». Материя есть нечто, реально не существующее, это — лишь тень. Зло не есть сущее. Но душа, отпав от единого сущего — божества, погрязла в несуществующем. В этом источник всякого зла. Освободиться от него можно, лишь отказавшись от материального, вернувшись в лоно лежащего в основе всего единого. «Всякий христианин должен веровать, что он член Христа». Пантеизм Амальрика, как и хилизм Иоахима, приводит его к анархическим выводам. Те, кто состоит в любви, не могут грешить, говорит он. Они всесвятые и безгрешны, ибо они — едины с богом.

Всем отмеченным уклонениям от основного христианского вероучения присущи некоторые общие черты. В области общественных отношений все они ведут к отрицанию существующего, к своеобразному религиозно-анархическому утопизму. Исходя из дуализма гностиков, из учения о трех царствах Иоахима Флорского, из пантеизма Амальрика Венского, средневековые сектанты в конце концов приходят к осуждению мирского закона и к противопоставлению этому мирскому закону с его мирскими средствами насилия — свободной общины верующих, подчиняющихся лишь закону божьему.

III

Впервые мы встречаем упоминание о еретическом коммунизме в источниках, относящихся к XI столетию. В XI в. в Западной Европе распространилась ересь катаров дуалистического характера. По учению катаров души человеческие заключены в темницу материи после своего падения. Но их добрая природа заставляет их вернуться к своему творцу. Для этого необходимо освобождение от власти материи и от плотских законов. Отказ от материального приводит катаров к аскетизму и к проповеди бедности. По степени удаления от греха мира катары распадаются на две группы, члены высшей из них называются «совершенными» (*perfecti*). Само собой разумеется, что церковь с первых же шагов этой ереси начала ее преследовать, видя в ней не только идеологического врага, но и врага освященного церковью социального строя. Общая масса катаров не в состоянии была уже по условиям своего существования в миру полностью осуществлять принципы святой жизни, которые катары считали правильными. Надо думать, что эти

принципы находили приложение только в жизни «совершенных»; последние не имели частной собственности и жили за счет труда верующих и жертвуемого ими имущества. Тем не менее на суде в Турине в 1030 г. катары заняли принципиально коммунистическую позицию, заявив, что все их имущество они считают общим со всем человечеством: *«omnem nostram possessionem cum omnibus hominibus communem habemus»*. Конечно, этой чересчур абстрактной декларации нельзя придавать практического значения в коммунистическом смысле. Это скорее обоснование аскетизма, чем коммунизма. Однако и такие декларации могли сыграть известную роль в деле восстановления потребительно-коммунистических традиций раннего христианства.

Секта очень быстро распространилась по Южной Европе, на юге Франции и в Северной Италии. Как мы уже упоминали, юг Франции и Северная Италия меньше всего были отодвинуты назад натурально-хозяйственной реакцией и раньше Северной Европы пошли вновь по пути торгово-капиталистического развития. Здесь была, следовательно, уже достаточно взрыхлена социальная почва для успехов еретической проповеди. В Южной Франции в связи с пропагандой катаров возникла секта, известная под именем вальденсов, близкая в своей социальной характеристике к катарам, но без ярко выраженного дуализма последних. И у вальденсов мы видим ту же примерно картину, что у катаров: низшая часть общины живет в общих условиях быта; избранные, учителя веры, не имеют частной собственности, которая принципиально отвергается. Однако это — потребительский коммунизм, а отнюдь не производственный. «Совершенные» живут за счет труда рядовых членов общины, вербуемых по преимуществу из рядов ремесленников; движение вальденсов распространялось почти исключительно среди низовых элементов городского ремесла.

В той же Северной Италии видим мы первых коммунистов-революционеров средних веков. Первая попытка еретиков-коммунистов принять активное участие в революционном выступлении относится к XIII в. и связана с именем Дольчино. Дольчино и его товарищи воспитались под влиянием идей Иоахима Флорского; они твердо верили в то, что близок момент, когда царство сына должно уступить царству духа, когда на земле должно установиться тысячелетнее царство божие. В то время как Иоахим Флорский представлял себе переход к царству духа в формах религиозных, по существу мирных, Дольчино придал идеям своего учителя революционный характер.

Дольчино жил в Северной Италии в пору революционного брожения. Северная Италия XII в. переживала период крестьянских войн, период восстаний крестьян против новых условий, в которые ставило их развитие денежного хозяйства, и против тех социальных последствий, которые вытекали из этого развития. Общее революционное настроение заразило и коммунистическое сектантство. Революционное движение крестьянских масс должно было представляться сектантам как начало того великого переворота, мечтами о котором они жили. Нет никакого сомнения, что крестьянская масса отнюдь не стремилась к осуществлению порядка. Но ход событий выдвинул Дольчино и его группу на руководящее место в движении, и в течение года с лишним Дольчино удалось выдерживать натиск давящих на него со всех сторон сил старого мира. Само собой разумеется, что эта борьба, поскольку она была борьбой за коммунизм, хотя бы и весьма неопределенный, не могла не окончиться поражением. Революционный хилиазм Дольчино не имел под собой прочной социальной базы. Но движение не получило широкого характера даже как движение крестьянства. Господствующим классам и церкви удалось удержать его в узких локальных рамках.

Если в XI—XII вв. сектантское движение распространялось по преимуществу в Италии и Южной Франции, то в XIII—XIV вв. оно разливается по всей территории Западной Европы. В XIII в. во Франции возникает секта, которая явным образом связана с учением Амальрика Венского — с пантеизмом. Это — секта братьев и сестер свободного духа. Очень интересно наблюдать, как пантеистическое миросозерцание, преломляясь в умах массы, приводило ее к революционным выводам.

Относительно этой секты мы имеем сведения тоже только из судебных процессов, которым подвергались ее сторонники. Вот, например, протокол процесса 1260 г. Согласно протоколу, еретики заявили на суде следующее: «Всякое создание божественно, ибо душа — от сущности бога. Человек должен стремиться к воссоединению с богом, от которого он отпал. Для этого он должен презреть внешний закон и руководствоваться исключительно законом внутренним, получая непосредственное откровение от бога». Таков революционно-анархический вывод из весьма отвлеченного философского положения. В людях, слившихся с богом, действует сам бог: они равны Христу, посредники между ними и богом не нужны. По учению еретиков, царство духа уже наступает, и они — его провозвестники (отсюда их название). В этом царстве духа не нужны будут ни закон, ни церковь, ни государство, ни мораль, ибо тот, кто непосредственно руководствуется велением духа, не может грешить. По отношению к основным институтам общественного строя братья свободного духа настроены самым радикальным образом: они отрицают совершенно как семью, так и частную собственность. Любопытно отметить, что течение, наиболее далеко уходящее от догмы в области отвлеченной, является также наиболее крайним направлением в

отрицании существующего общественного строя с его институтами и освящающей его моралью.

В XIII столетии большое развитие получает ересь в Нидерландах. Нидерланды были вообще в этот период в экономическом отношении передовой страной. Они имели оживленные торговые сношения — как морские, так и сухопутные. Здесь было издавна развито овцеводство; к XIII в. нидерландское сукноделие работало в значительной мере на вывоз, и в связи с этим далеко пошло капиталистическое перерождение ремесла. Нидерланды являлись вместе с тем центром ткачества, подобно Северной Италии. И здесь мы встречаем еретические группы, которые, исходя из идей потребительского коммунизма — старой христианской традиции, — приходят на практике к построению производственно-коммунистической общины. Это так называемые беггарды.

Вот как рассказывает о них хронист: «30 лет тому назад здесь было тринадцать ткачей, людей неженатых, усердно стремившихся к благочестивой и братской жизни. Они нанимали у аббата Эггута кусок земли с большим удобным домом у городской стены. Вскоре они начали заниматься там своим ткацким ремеслом и жить общим хозяйством, которое велось на счет выручки от общей работы (*ex communibus laboribus*); у них не было строгих правил, их не связывали никакие обеты, они все только носили одинаковую одежду коричневого цвета и составляли благочестивое общество, в котором царили христианская свобода и братство». Братьям при жизни разрешалось иметь частную собственность, но после смерти все имущество должно было переходить к общине. Подобного рода общины производственного характера отмечены в целом ряде городов в Нидерландах.

Несмотря на преследования цеховых заправил, в массах беггарды пользовались большой популярностью. Вначале, по-видимому, беггардам были чужды резко антицерковные настроения; они долго смотрели на себя как на верных сынов господствующей церкви. Движение беггардов получило довольно широкое распространение и докатилось до Вены, с одной стороны, до Лондона — с другой. Постепенно в их среде наметилось два течения. Одно из них осталось в церкви, другое примкнуло к массе сектантских группировок того времени. Активной революционности, стремления к восстанию против существующего строя мы не наблюдаем у беггардов и в этот более поздний период. Но отношение их к основным общественным институтам несомненно менялось. В первое время беггарды стремились только к организации коммунистических ячеек, в которые они уходили от мира. Затем они прониклись хилиастическими настроениями, духом прозелитизма, их деятельность начала принимать все более и более агрессивный характер. Уже с 1229 г. начинаются гонения, но тем не менее ячейки беггардов сохраняются в подполье вплоть до эпохи Реформации.

В XIV в. сравнительно свободные условия существования для всякого рода ересей были в Германии. Германия находилась дальше от руководящего центра церковной жизни — Рима и территориально, и политически. Рука высшей церковной организации не давила в Германии так тяжело, особенно в тот период, когда германский император оказался в остром конфликте с римским папой. Но затем гонения начинаются и в Германии. Группы преследуемых еретиков, ищущих себе пристанища, где они могли бы существовать безопасно, в XIV столетии эмигрируют в Англию.

В то время как на континенте Европы мы видим начало коммунистического еретического движения в Южной Франции и Северной Италии в XI—XII вв., а на севере — в XIII в., в Англии сектантское движение возникает лишь в XIV в. Распространению ереси могли содействовать беглецы из других стран, которых часто охотно принимали в Англии, как опытных ремесленников. Среди таких пропагандистов коммунистических идей и в данном случае видное место занимали, вероятно, ткачи. С ростом английского ткачества в Англию выписывают ткачей из Нидерландов, и эти добровольные переселенцы также приносят с собой не только трудовой опыт, но и еретически-коммунистические идеи. Но, конечно, в Англии ересь получает быстрое и широкое распространение ввиду наличия в английской действительности благоприятствующих ее успеху условий, XIV в. — это эпоха революционного брожения, вызванного разложением патриархально-феодальных отношений в английской деревне, эпоха подготовки крестьянской войны 1381 г.

Характерно, что коммунистическая реакция против растущих денежно-хозяйственных отношений нашла в Англии свое отражение не только в проповеди малоизвестных вождей еретического движения или примкнувших к нему представителей низов духовенства — так называемых «бедных священников». Она чувствуется в учении крупнейшего английского церковного мыслителя этого времени, Джона Виклефа. Отправляясь от известных уже нам общих положений церковной традиции о коммунизме естественного состояния, Виклеф приходит к выводам, гораздо более определенным. Обществу в его естественном состоянии, в состоянии невинности, не свойственны частная собственность и светская власть. Естественному праву соответствует коммунизм. Но после грехопадения естественное право стало недостаточным ввиду ослабления человеческой морали. Поэтому богом была установлена светская власть. Все же, хотя она и является божественным установлением, светская власть носит на себе печать греха. Точно так же из греха вырос и раздел имущества. В обществе праведных все должно быть общим, как было все общим у апостолов. Коммунизм — выше частного владения, как общая истина выше частных истин. Коммунизм отнюдь не ослабляет государства. Наоборот, чем большее число

людей является владельцами, тем больше заинтересованных в благосостоянии государства. Общность интересов ведет к единству, а единство — к силе. Состояние праведности — идеал, к которому должно стремиться. Соответственно в области общественной идеалом является соединение светской власти с коммунизмом. Это будет приближением к совершенному состоянию, к состоянию невинности. Власть, основанная на частной собственности, искусственна; власть, соединенная с коммунизмом, естественна и духовна.

Виклеф связывал возможность коммунизма с «праведностью» человека. Он отнюдь не был революционером. Наиболее интересную фигуру среди революционных проповедников коммунистических идей представляет священник Джон Болл, по некоторым данным, ученик Виклефа. Его учение передано нам в рассказе хрониста Фруассара, враждебного движению.

«Любезные братья, — передает Фруассар содержание одной из проповедей Джона Болла, — жизнь в Англии не станет лучше, пока не будет введена общность имущества, пока не исчезнут дворяне и крепостные, пока мы не станем все равны и господа будут не выше нас. Почему мы находимся в рабстве у них? Мы все исходим от одних и тех же родителей — Адама и Евы. Чем эти господа могут доказать, что они лучше нас? Может быть, тем, что мы добываем и зарабатываем то, что они съедают? Они носят бархат и шелк, и меха, между тем как мы одеваемся в убогий холст. Они имеют вино, пряности и пироги, а мы едим отруби, пьем одну только воду. Их участь — бездельничанье в роскошных замках, а наша — труд и работа под ветром и дождем в поле: ведь из нашего труда они и извлекают свою роскошь».

В этом отрывке всего интереснее довольно отчетливое для XIV в. выражение той мысли, что все то, что потребляется как рабочим, так и знатым, — все это производится трудом рабочего, того, кто непосредственно трудится. Эта мысль об эксплуатации трудящихся рельефнее, чем у какого-либо средневекового коммуниста, сформулирована у Джона Болла. С другой стороны, необходимо отметить чрезвычайную неопределенность коммунистического идеала Болла. «Пока не будет введена общность имущества», — говорит он; но как эта общность будет проведена в жизнь и в какие общественные формы она выльется, остается совершенно неясным. Может быть, здесь вина падает не только на Джона Болла, но и на того, кто его проповедь нам передал, — на Фруассара, который не очень интересовался тонкостями и деталями учения зловерного, с его точки зрения, еретика и бунтовщика.

Наконец, обращает на себя внимание резко революционный тон проповеди; чувствуется, что она рассчитана на то, чтобы поднять слушателей против существующего порядка. Это отнюдь не противоречит тому, что было сказано выше о мирном характере еретического коммунизма. Проповедническая деятельность Джона Болла относится к кануну крестьянской войны в Англии. Точно так же как в Италии, еретический коммунизм принял окраску активно-революционного движения в связи с крестьянским восстанием, и в Англии еретический коммунизм приобрел революционный тон от надвигавшейся грозы крестьянской войны. В самой крестьянской войне, которая известна под названием восстания Уота Тайлера, коммунистические элементы идейно проявили себя, однако, мало. Хотя Джон Болл принял непосредственное участие в восстании и был казнен, никак нельзя сказать, чтобы английским коммунистам удалось в какой-либо мере повлиять на характер и цели крестьянской войны.

IV

Кульминационного пункта еретический коммунизм средневековья достигает в XV в. в Чехии. Чехия в XIV—XV вв. была одной из наиболее экономически передовых, одной из богатейших стран Европы. Ее процветание было связано с наличием в ней кутнагорских серебряных рудников. В ней достигли относительно весьма высокого развития торговля и промышленность, наука и искусство. Но в силу того же экономического процветания, в связи с ним в Чехии были больше, чем в какой-либо другой части Европы XV в., обострены противоречия между различными общественными группами.

Мощный центр эксплуатации представляла собой, как и в других странах, католическая церковь, которая действовала в тесном союзе с императорской властью. Католическая церковь обладала большими богатствами и огромными земельными владениями. Наряду с этим в Чехии имелся весьма сильный — конечно, для XV в. — торгово-капиталистический класс, причем этот класс выделялся из общей массы населения еще и по национальному признаку: капиталистами являлись по преимуществу немцы, массу населения составляли чехи. Такой характер классовых взаимоотношений в Чехии определил собою две черты последовавшей в XV в. революции. Эта революция была, во-первых, антицерковной революцией, направленной против церкви в первую очередь; эта революция была, во-вторых, национальной, так как борьба против торгового капитала неизбежно должна была принять характер борьбы против немцев.

Из всех слоев чешского населения только крупная знать стояла на стороне церкви и императора. Мелкое дворянство, теснимое новыми хозяйственными условиями, с завистью и вожделием смотрело на земельные богатства церкви. Для крестьянства церковь была безжалостным эксплуататором. Не менее ненавистен тем и другим был пользовавшийся покровительством власти немецкий капитал. Но это общность ненависти к церкви и капиталу не

устраняла, конечно, глубокого противоречия интересов между крестьянином и помещиком. Точно так же она не могла устранить различия социальных целей у зажиточного чешского бюргера, мечтавшего самому занять место немца-капиталиста, и ремесленника-полупролетария, ждавшего с устранением власти церкви и капитала радикального изменения социальных условий своего существования.

Внешним поводом к революционному взрыву послужила казнь чешского проповедника Яна Гуса, приговоренного на церковном соборе в Констанце к сожжению... Это событие дало непосредственный толчок к организации революционных сил, а последовавшие затем попытки репрессий вызвали открытое восстание, которое вспыхнуло в 1419 г. как восстание против папы и императора. Но в рядах восставших сразу же наметились две группы: умеренная, состоявшая из дворянства, торговцев-чехов и зажиточных ремесленников, и другая, более радикальная, вербовавшаяся из ремесленных низов и крестьянства. В то время как первая группа после первых же успехов стала тянуться к соглашению с теми силами, против которых было поднято восстание, стремилась по возможности скорее ликвидировать революцию, удовлетворив свои интересы, группа более демократическая шла дальше, настаивала на продолжении революции вплоть до разрешения острых социальных вопросов, затрагивавших интересы уже не только императорской власти, римской церкви и немецкого капитала, но также состоятельного бюргерства и дворянского землевладения. Центром умеренной партии была дворянско-буржуазная Прага, центром демократической — Табор, от которого и сама партия получила имя таборитов.

Если рассматривать таборитское движение в целом, если иметь та виду шедшую за таборитами массу ремесленников, крестьян и рабочих, которые вели успешную борьбу с врагом в течение ряда лет, было бы неправильно характеризовать это движение как движение коммунистическое, как борьбу за достижение коммунистического идеала. Но весьма правдоподобно, что в течение некоторого периода руководящую роль в борьбе играли коммунистические, связанные с ремесленным пролетариатом элементы. Если мы обратимся к протоколам процессов, которые велись против попадавших во вражеские руки таборитов, то мы увидим, что противники их, естественно, стремясь сгустить краски обвинения, имели тенденцию особенно подчеркивать коммунистический характер движения.

Вот что пишут, например, профессора Пражского университета, которые оставили нам характеристику, не беспристрастную, конечно, таборитской практики и таборитского учения. Табориты будто бы учили: «На земле не должно быть ни королей, ни властелинов, ни подданных; налоги и подати должны быть уничтожены; никто не может принудить к чему-нибудь другого, ибо все должны быть братьями и сестрами. Подобно тому как в городе Таборе нет ни твоего, ни моего, а все общее, так и для всех людей все должно быть общее, и никто не может иметь собственности, а кто имеет — творит смертный грех». Табориты изображены здесь как последовательные анархисты и коммунисты, решительно отрицающие государственную власть и частную собственность, считающие частную собственность смертным грехом.

В действительности эту отчетливую характеристику можно отнести только к некоторым группам среди таборитской массы. Но эти группы в силу ряда обстоятельств действительно играли в таборитской партии в известные моменты влиятельную роль.

Каковы были эти обстоятельства? Мы уже указывали на тот общий факт, что во все периоды острых общественных столкновений на гребень революционной волны поднимаются наиболее решительные, наиболее последовательно мыслящие элементы. Помимо этой общей предпосылки, было еще одно условие влияния коммунистов в таборитском лагере. Война, военная обстановка, жизнь военного лагеря несомненно должны были служить стимулом к созданию и упрочению форм своеобразного военного коммунизма.

Наиболее полные данные мы имеем об одной из таборитских коммун, создавшейся в самом Таборе. Эта коммуна носила чисто потребительский характер. Она имела общую кассу, в которой складывалось все вырученное как от труда членов коммуны, так и от продажи их имущества. Повидимому, коммуна практиковала общую трапезу, в которой принимали участие все члены общины, независимо от положения и имущественного достатка. Недостаточность взноса одних покрывалась избыточными взносами других. Очевидно, в этом ограниченном смысле приходится понимать указание источников, что «братья и сестры с горы Табора не признавали разницы между моим и твоим».

Религиозный и политический энтузиазм революционной эпохи служил цементом общины. Но ее существование не могло быть прочным в силу той же социальной обстановки таборитского движения, которая обуславливала возникновение общины. Таборитское движение в течение целого ряда лет преуспевало. Это вело к двум последствиям: во-первых, к тому, что в Таборе скопились в результате военных успехов значительные богатства; во-вторых, к тому, что под влиянием тех же успехов к движению приставали в значительном количестве авантюристические элементы, которые шли в движение только для личной наживы. К концу существования Табора, еще до его окончательного разгрома противником, коммунистические настроения в нем значительно ослабели. Если в первом периоде там хотя бы частично практиковалась система потребительского

коммунизма, то в конце там уже есть очень состоятельные люди и есть беднота. Состоятельные люди отдают дань коммунистическому принципу лишь тем, что приносят в общую кассу некоторое количество излишков. Таким образом, коммунистическое настроение, складывавшееся под влиянием условий военно-революционного времени, ослабевало, и община как община коммунистическая разлагалась. Утомленные войной и революцией, чрезвычайно затянувшейся, массы крестьянства и ремесленников постепенно отходили от Табора. Конец его существованию был положен внешним врагом в 1434 г. После этого разгрома никаких остатков коммунистической организации в Таборе мы уже не наблюдаем.

Общие принципиальные основы коммунизма у таборитов те же, что и у более ранних ересей, — евангельская традиция и откровение. Подобно своим предшественникам, табориты не имели также отчетливых и определенных представлений о будущем общем переустройстве жизни. Свойственная религиозному анархизму идея будущего царства, в котором не будет властей (царь — Христос), все будут равны и все будет общим, остается у таборитов общей формулой, не наполненной конкретным содержанием. Практика таборитского движения в основном не шла дальше коммунизма потребления, который к концу движения выродился в простую организацию общественной кассы взаимопомощи.

Но было бы неправильным общую характеристику таборитского движения в его целом распространять на все его составные части. Как всегда бывает, Табор, после того как он стал центром антицерковной революции, сделался также центром притяжения для всех тех групп и течений, какие во второй половине средневековья выдвигали антикапиталистические требования. Здесь мы видим и беггардов, которые проповедуют хилиастическое учение о непосредственной близости царства божьего, здесь мы видим и крайних коммунистов, преемников братьев свободного духа, получивших в Чехии наименование адамитов. Последние стремятся к немедленному и полному осуществлению своего идеала анархически-коммунистического общежития, чем вызывают протест самих таборитов.

Если мы и о таборитах вынуждены судить главным образом по показаниям их противников, то с еще большим основанием приходится это сказать об адамитах. Адамиты имели своими врагами не только господствующие классы чешского общества, де только римскую церковь, не только императора, они восстали против себя даже умеренные массы таборитов. Мы знаем о них очень мало. Адамиты назывались так из-за своего намерения возвратиться к условиям жизни первобытного человека Адама, не стесненным никакими внешними предписаниями, никаким церковным или гражданским правопорядком. Утверждают, что адамиты отрицали не только частную собственность, но также брак и семью. Секта адамитов была в конце концов уничтожена умеренными таборитами, и остатки ее рассеялись по горам и лесам Богемии.

Если адамиты представляют собой, так сказать, крайнее левое крыло таборитского движения, то таборитский коммунизм имел и свое правое крыло. Еще в период борьбы Табора с противниками среди низов чешского общества, утомленных революцией, ' наметилось движение в пользу мирного коммунизма. Это мирное коммунистическое движение развернулось более широко в период, последовавший за разгромом Табора,— в период наступившей реакции, когда, по-видимому, большая часть уцелевших коммунистов нашла выход своим настроениям в русле мирного коммунизма, в русле строительства мирных коммунистических общин.

Теоретиком этого движения был Петр Хельчицкий. Учение Петра Хельчицкого есть прежде всего учение о непротивлении злу насилием. По Хельчицкому, всякая государственная власть есть зло, ибо она основана на насилии. Государство — учреждение языческое и греховное. С ним связано неравенство, с ним оно и погибнет. Истинно верующий человек должен всячески уклоняться от участия, хотя бы косвенного, в отправлении функций власти, потому что, выполняя те или другие поручения, он тем самым приобщается к господствующей силе, к насилию. Но борьба против власти с оружием в руках — также насилие и потому, по мнению Хельчицкого, не может считаться средством, соответствующим цели. Всеобщее равенство должно осуществиться помимо государства. Верующий человек должен отойти от зла и сотворить благо, а отнюдь не бороться со злом посредством насилия. Наряду с государственной организацией, с государственной властью Хельчицкий отрицает и основы хозяйственной жизни своей эпохи. Прежде всего он отрицает торговлю. Это очень характерно для той эпохи, когда капиталистическая эксплуатация выявлялась в формах торгового капитала.

Всякое участие в торговой деятельности есть такое же зло, как и участие в государственной деятельности.

Общины сторонников Хельчицкого составлялись на полуккоммунистических основах: вступающий в общину должен был отказаться от своего имущества в пользу общины и обязывался не принимать никакого участия ни в государственной, ни в торговой деятельности. В общинах царила строгая дисциплина. Последователи Хельчицкого видели в своих коммунах возрождение первоначальных христианских общин. Но в действительности, на практике они сделали значительный шаг вперед от своего образца. Условия хозяйственной жизни толкнули этих еретиков, которые стали известны под именем богемских братьев, к организации общественного

производства. Общины начали создавать у себя братские дома, в которых было организовано производство за счет общин. Общины богемских братьев в течение ряда лет процветали в хозяйственном отношении. В силу ряда политических условий они могли развиваться без каких бы то ни было преследований со стороны властей. Общины росли, вели большую культурную работу, делали попытки объединения вокруг себя еретических течений более раннего происхождения: вальденсов и адамитов. Но в их преуспевании заключалось и зерно их последующего распада. На примере богемских братьев можно наглядно убедиться в нестойкости отдельных коммунистических общин во враждебной экономической среде. По мере роста благосостояния общины в ней неизбежно выделялись некоторые элементы, для которых старые суровые требования отказа от участия в общей государственной и хозяйственной жизни страны становились неудобными, невыносимыми.

Уже в 1494 г., т.е. через 50 лет после ликвидации таборитского движения, общины богемских братьев раскололись. Большинство общин отказалось от старых антигосударственных и антикапиталистических требований, признало частную собственность не только терпимым злом, но и институтом, принципиально приемлемым для членов общины. Крайние, недовольные решениями большинства общин, отделились и продолжали некоторое время свое независимое существование, но затем подверглись гонениям со стороны властей. Вскоре они исчезли совершенно с поверхности исторической жизни, хотя, вероятно, в подполье продолжали существовать и сделались наряду с остатками других сект проводниками еретически-коммунистических идей в Германии XVI в. Умеренные постепенно превратились в мирную секту, чуждую всяких признаков коммунистических тенденций, охотно терпимую властями и до сих пор существующую под именем гернгутеров.

Таборитский коммунизм интересен для нас не только тем, что в нем мы видим наиболее яркое выявление коммунистических настроений второй половины средних веков: таборитское движение интересно еще и тем, что главным образом через него коммунистические влияния проникли затем различными путями в Германию. Как чешская революция была как бы генеральной репетицией германской революции XVI в., так в таборитском коммунизме приходится видеть непосредственного предшественника анабаптистского коммунизма эпохи Реформации. Недаром многие противники Реформации утверждали, что она вызвана проникновением в Германию гуситского, или богемского, яда. Однако не следует думать, что в самой Германии совсем не было элементов коммунистической традиции до эпохи Реформации. Уже указывалось, что в Германии в начале XIV в. к еретикам, в том числе еретикам-коммунистам, относились с большой терпимостью. Ересь развивалась в Германии в этот период почти беспрепятственно. Со второй половины XIV в. еретикам пришлось вести нелегальное существование, но целый ряд фактов свидетельствует о том, что все же они жили, и правительства, как церковное, так и светское, были бессильны полностью ликвидировать их тайные очаги.

КОММУНИСТИЧЕСКИЕ ТЕЧЕНИЯ В ЭПОХУ РЕФОРМАЦИИ *

I

Германская Реформация XVI в. во всех своих течениях шла под лозунгами религиозно-церковного характера; все участвовавшие в ней группы стремились к известным изменениям в системе религиозных взглядов и в церковной организации. Но под этой религиозно-церковной формой происходила одна из величайших революций нового времени — революция неудавшаяся, не достигшая полного разрешения поставленных историческим развитием проблем, но от того не менее интересная для историка.

Подобно Богемии XV в. Германия XVI в. представляла собой клубок чрезвычайно обостренных общественных противоречий. Две господствующие силы — римская церковь, которая опиралась на громадные богатства и являлась мощной организацией эксплуатации, и императорская власть — в разной степени и по разным причинам потеряли свой кредит во всех слоях германского общества. Отношение к этим силам, однако, было различное у разных общественных групп. В то время как верхи городской торговой буржуазии и князья, феодальные властители, с завистью смотрели на церковные богатства, стремились к тому, чтобы эти церковные богатства присвоить, воспользовавшись ими для закрепления своих позиций в общей системе эксплуатации, общественные низы, городские ремесленники и крестьянство, ненавидели римскую церковь, как силу, освящающую всяческое угнетение, и стремились не только к уничтожению ее господства, но и к решению таких социальных задач, самая постановка которых противоречила интересам князей и торгового капитала. Для низов борьба против римской церкви представлялась невозможной без борьбы с другими формами их эксплуатации.

Таким образом, все слои германского общества на первый взгляд единодушно восстали

* Печатается по тексту четвертой главы кн.: В.П.Волгин. История социалистических идей, ч.1. М.—Л., 1928, стр.110—132. Не переиздавалась.

против римской церкви; однако это единодушие было только временным и только кажущимся. Уже очень скоро между составными элементами блока всех общественных сил обнаружилось самое резкое расхождение, которое достигло высшего пункта в 1525 г., когда крестьянство и низы городского населения восстали против господствующих общественных групп, выставив программу более или менее широких социальных преобразований.

Совершенно естественно, что революционная борьба, какой была по существу германская Реформация, борьба, всколыхнувшая самые широкие массы, должна была придать новую жизнь и силу деятельности тех общественных элементов, которые по своему социальному положению были склонны к усвоению коммунистических или полукommунистических взглядов. В области религиозной это находит выражение в том, что наряду с умеренно-реформационным течением, представляемым Лютером, появляются вновь и достигают небывалого расцвета течения мистические и хилиастические

Первые признаки коммунистического брожения в эпоху Реформации мы наблюдаем еще в начале 1520-х годов, до крестьянской войны, в Саксонии и Силезии, наиболее промышленных частях Германии, где разрабатывались рудники и где было значительно развито ткачество. В связи с этим брожением впервые выдвигается как представитель крайнего реформационного направления один из крупнейших вождей движения народных масс эпохи Реформации Томас Мюнцер. Томас Мюнцер в первое время был ближайшим соратником Лютера по борьбе с римской церковью, и его программа в этот период, казалось, совпадала с программой Лютера. Затем Мюнцер попадает в качестве проповедника в один из ткацких районов — в Цвиккау; здесь, постоянно общаясь с паствой, которая состоит из ткачей и в которой, по всей вероятности, живут традиции старого, средневекового коммунистического сектанства, Томас Мюнцер развивает систему взглядов, которая с религиозной и социальной точек зрения принципиально отлична от системы Лютера.

Лютер по существу мечтает лишь о довольно умеренной реформе церковной организации, — о реформе, которая центр тяжести церковной жизни должна перенести из римской курии в пределы национальных германских государств. Лютеровская реформация вполне совпадает в этом отношении с интересами немецких князей, поскольку новая национальная церковная иерархия, неизбежно зависящая от иерархии светской, обещает закрепить их политическую и социальную мощь. Лютер ограничивается в области догмы очищением христианства от всего того, что он считает результатом ошибок, нагроможденных более поздними веками — веками феодализма и папского господства в церкви. Он проповедует возвращение к прямому толкованию Библии и Евангелия. По мере роста социального брожения Лютер все тверже закрепляется на своей консервативной позиции. Томас Мюнцер, отходя от Лютера влево под влиянием тех же фактов, которые толкали Лютера вправо, идет по стопам крайних еретиков средневековья. Он — против «княжеской» церкви не меньше, чем против римской. Он отказывается признавать исключительный авторитет Священного писания и обращается за откровением к непосредственному общению с богом.

Вот как в одной из проповедей характеризует Мюнцер свое отношение к Священному писанию: «Если ты и всю Библию проглотишь, это не поможет тебе. Ты должен претерпеть острие плуга, которым бог выпалывает плевелы из твоего сердца. Человек должен знать, что бог находится в нем, что он не выдуман, но что небо и земля полны богом, и что отец непрестанно рождает в нас сына, и что святой дух проявляет распятого в нашем искреннем раскаянии». Мы видим, что здесь все образы традиционного учения переводятся на язык внутренних переживаний человека.

В 1523 г. в силу гонений, последовавших за бунтом ткачей, Мюнцеру пришлось покинуть район Цвиккау, в котором сложилось его мирозерцание, и переехать в тюрингский городок Альптедт, где он продолжал свою проповедь. Его выступления становятся все более революционными как в религиозном, так и в социальном смысле, он проникается все более напряженным революционно-хилиастическим настроением. «Мне достоверно и несомненно известно, — говорит он в одной из речей, — что святой дух теперь открывает сознанию многих избранных благочестивых людей страшную необходимость совершенной и окончательной будущей реформации; она должна произойти, хотя бы все противились этому изо всех сил. Пророчество Даниила все-таки останется верным. Мы находимся теперь в пятом царстве мира. Ах, господа, как хорошо. Господь бог разобьет старые горшки железной палкой». В другой проповеди, обращенной к пастве, Мюнцер восклицает: «Друзья, будем расширять дыру, чтобы весь свет увидел и понял, что за люди наши богачи, святотатственно сделавшие из бога какого-то расписного идола!» Эти призывы, которые носят уже явно не столько религиозный, сколько социальный характер, сопровождаются у Мюнцера резкими выпадами против существующего строя, против существующих общественных отношений. «Кто берет на себя почести и богатства, тот навек оставляется богом... Князья — не что иное, как палачи и живоде-
ры, таково уж их ремесло».

Такие проповеди произносились Мюнцером в 1523 и в начале 1524 г., в период, непосредственно предшествовавший крестьянской революции. Но Мюнцер не ограничивается только проповедями, он пытается организовать из своих сторонников союз, который мог послужить основной ячейкой, руководящей группой будущего восстания. Этот союз, по показаниям Мюнцера на суде, ставил своей целью достижение такого порядка, в котором все было бы общим и каждому давалось бы по его нуждам. При этом Мюнцер отнюдь не предполагал, как мирные коммунисты, что эта цель должна быть достигнута в пределах самого союза путем организации коммунистической общины, примеру которой затем должны последовать все истинно верующие. Уже в этот период идеал мирного общинного коммунизма был Мюнцеру совершенно чужд. Он был твердо убежден, что общественный идеал может быть достигнут только чисто революционными средствами. «Если бы какой-либо князь, граф или господин не захотел поступать так, как того потребует час, его решено было обезглавить и повесить», — показывал Мюнцер в суде, говоря о союзе. Союз имел, по-видимому, членов не только в Альптедте, но и в других местах, в частности и среди мансфельдских рудокопов.

Совершенно естественно, что проповедь и организационную деятельность Мюнцера не могли терпеть власти. В конце концов Мюнцеру пришлось уйти из Альптедта и перенести свою деятельность в Мюльгаузен — город с процветающим сукноделием и со значительным ремесленным и рабочим населением. Между тем с весны 1525 г. весь юго-запад Германии был охвачен крестьянской войной. Уже приходилось указывать, что крестьянская война, вопреки своему названию, в действительности была революцией не только крестьянства, но и низов городского населения. Всюду, где правящим верхам городов не удавалось уничтожить в самом зародыше попытки низов присоединиться к крестьянам, города примыкали к революции, внося в очень умеренную программу крестьянства свои специфические политические и социальные требования, иногда весьма радикальные. Революционное движение быстро распространялось по Юго-Западной Германии, продвигаясь с юга на север. Мюльгаузен стал революционным центром в марте 1525 г., когда городским низам под руководством Мюнцера и его союзника Пфейфера удалось произвести переборот: сместить старый городской совет и захватить власть в свои руки. Присоединение Мюльгаузена к крестьянскому движению дало Мюнцеру возможность широко развернуть революционную деятельность: мюльгаузенские ткачи внесли в революцию коммунистические тенденции.

Крестьянское движение как таковое не носило ни в малейшей степени коммунистического характера. Крестьянское движение само по себе не имело вообще никакого общего плана государственного и общественного преобразования. Крестьяне стремились уничтожить крепостничество, покончить с тяжелой эксплуатацией, какой они подвергались как со стороны дворянства, так и со стороны городского капитала; добиться того, чтобы обширные земли, леса, владения, которые присваивались отдельными представителями дворянства, были возвращены общинам. Эти требования варьировались в зависимости от местных условий каждого района. Отсутствие общей программы и общего плана действия у крестьянства различных районов и привело к тому, что крестьяне были порознь разбиты в отдельных боях в общем гораздо более слабыми отрядами, двинутыми против них князьями. Так были разбиты крестьяне сначала в Швабии, затем в Эльзасе, затем во Франконии и, наконец, в Тюрингии.

Естественно, что основной и первой задачей Мюнцера в такой обстановке была задача организационная — объединение вокруг Мюльгаузена крестьянства ближайших областей и горнорабочих расположенных недалеко мансфельдских рудников. Для непосредственной организации коммунистических порядков в Мюльгаузене у него не было достаточно времени, да и события отодвигали эту задачу на второй план. За два месяца, которые продержался революционный режим в Мюльгаузене, Мюнцер проделал громадную организационную и агитационную работу. Для его характеристики особенно интересна его переписка с мансфельдским горным районом. Воззвание Мюнцера к мансфельдским горнорабочим может служить образцом революционной агитации в религиозных формах.

«За дело, за дело, — пишет он, — железо горячо: куйте его! Пусть ваши мечи не остывают от теплой крови. Пока злодеи живы, вы не освободитесь от человеческого страха; вам нельзя говорить о боге, пока вами управляют. Итак, за дело, пока еще не ушло время. Вами предводительствует бог, следуйте за ним. Бог говорит вам: не бойтесь, вам нечего пугаться — не ваша идет война, а господня. Не за себя вы боретесь. Мужайтесь, вы увидите перед собой руку господню». Мы наблюдаем здесь, как хилиастические представления под влиянием революционного настроения меняют свой основной тон, получают активно-революционный характер. Мюнцер говорит, как и «Откровение» Иоанна, о руке господней, но это вовсе не значит, что рука господня помимо рук борющихся совершит последний суд над неправдой мира; наоборот, руки людей призываются к тому, чтобы во имя бога и наступления его царства умело и решительно воспользоваться мечом. Эта революционная разновидность хилиазма десять лет спустя нашла новое, еще более яркое проявление в так называемом мюнстерском восстании.

Несмотря на все революционные призывы Мюнцера, несмотря на то, что в Мюльгаузене удалось создать организационный центр движения, после разгрома крестьянского восстания на юге и Мюльгаузен постигла та же участь. В бою при Франкенгаузене войска Мюльгаузена и окружающих крестьянских областей были разбиты, а Мюнцер взят в плен и казнен.

О том, в какой мере коммунистический идеал Мюнцера отразился в тех порядках, которые установились в Мюльгаузене во время господства там революционной партии, нам очень трудно судить. Главным источником является здесь рассказ ближайшего сподвижника Лютера и яростного врага Мюнцера — Меланхтона.

«Мюнцер учил, — говорит Меланхтон, — что все имущество должно быть общим, как написано в Деяниях апостолов, где рассказывается, что апостолы соединили свои имущества. Благодаря этому чернь сделалась так дерзка, что не желала больше работать. Когда кому-нибудь нужен был хлеб или сукно, он шел к одному из богачей и требовал, чтобы ему дали нужное, основываясь на правах христианина. А когда богач не давал добровольно, то требуемое отнималось силой». Сразу видно, конечно, из какого лагеря идет эта характеристика; ее тон бросается в глаза. Можно ли на этих показаниях строить какие-либо выводы? Правдоподобно, конечно, что Мюнцер проповедовал евангельский коммунизм, — здесь можно верить Меланхтону. Возможны и случаи анархического присвоения имущества богатых неимущими. Но, конечно, в этом вовсе не приходится видеть, как склонен изображать Меланхтон, логический вывод из теории коммунизма, образец коммунистической практики. Время было военное, и задачи стояли в первую очередь военные. Революционная власть находилась в руках бедноты, и беднота была единственной силой революции. Совершенно естественно, что при таком положении богачи несколько пострадали. Совершенно естественно, что в вооруженном лагере, который являлся центром притяжения для окрестных крестьян, имущество богатых, настроенных враждебно по отношению к революции, как и церковное имущество, рассматривалось как общественное достояние, и из него добровольно или насильно брали то, что было необходимо для дела революции. Вряд ли только это происходило всегда так анархично, как говорит Меланхтон. Вероятнее, что подобные экспроприации производились самой революционной властью, а индивидуальные захваты были исключением.

По-видимому, кроме этих мер, вызванных условиями момента, Мюнцер и его соратники не приступали ни к каким преобразованиям социального характера. Да и трудно представить себе, чтобы Мюнцер мог иметь какой-либо конкретный план таких преобразований. Миросозерцание Мюнцера, мистическое и хилиастическое, не могло дать для построения конкретной программы ни соответственного настроения, ни соответственных отправных пунктов.

II

Разгром крестьянской революции, окончательно ликвидированной к 1526 г., не уничтожил, однако, всех очагов коммунистического движения в Германии. Коммунистическое движение пошло лишь по иному руслу. В дальнейшем его развитие в эпоху Реформации тесно связано с сектой так называемых анабаптистов.

Анабаптисты в области религиозной представляли собой крайнее левое крыло Реформации. Они восприняли и в известной мере систематизировали традиции средневекового сектантства. Мы знаем, какие разнообразные уклоны мысли можно найти в последнем. Различные оттенки были и в религиозном учении анабаптистов. Слабее всего чувствуется на нем влияние дуалистических воззрений. Учения о двух началах, создавших материю и дух, как о двух различных божествах у них мы не находим. Однако они склонны противопоставлять материальное и духовное гораздо резче, чем господствующая церковь. Плоть, материя для них абсолютное зло, с плотью необходимо бороться путем отречения от плотских вожделений, и этой борьбой должна быть отмечена повседневная деятельность человека.

Отношение анабаптистов к жизненным благам в общем приходится характеризовать как аскетическое.

С другой стороны, у некоторых анабаптистов наблюдается бесспорный уклон к пантеизму (например у Денка) и к связанному с последним более жизнерадостному мироотношению. Во всяком случае всем анабаптистам присуща мысль о необходимости для спасения человека активной борьбы его со злым началом. Идея искупления человеческих грехов той жертвой, какая была принесена Христом на кресте, ими отвергается. Оправдание и спасение человека может быть достигнуто только добрыми делами, а не верою в искупление. Христос спасает людей не своей жертвой, а своим примером и проповедью. Однако мертвое усвоение буквы этой проповеди не имеет значения. Необходимо просветиться духом, внутренне проникнуться словом божьим. Только просветленные духом могут считаться истинными христианами. Поэтому в христианскую общину нельзя принимать не достигших должного уровня богопознания. Анабаптисты вполне последовательно со своей точки зрения отрицали крещение детей и требовали крещения взрослых, отчего и произошло их наименование («анабаптисты» означает «перекрещенцы»).

Анабаптисты относились отрицательно к существующему гражданскому и церковному правопорядку, отвергая его во имя слова божьего и считая, что воля божья выше всех законов. Но в анабаптизме и с социальной точки зрения можно отметить разные уклоны.

К середине 20-х годов XVI в. ересь широко распространилась в городах Швейцарии и Южной Германии. Основные кадры анабаптизма составили низы городского ремесленного населения и пролетариат. К ним примыкали также представители интеллигентских групп городского населения. Естественно, что пролетарский элемент должен был тянуть к более последовательному коммунизму; те же элементы ремесленного населения, которые владели еще некоторой собственностью, были склонны к более умеренным социальным взглядам. «Иные считают себя самих святыми и чистыми, — говорит об анабаптистах писатель XVI в. Себастьян Франк, — они отделяются от других, и все имущество у них общее; никто из них не считает чего-либо своим, и всякая собственность считается у них грехом. Другие считают имущество лишь в той мере общим, чтобы не давать друг другу нуждаться». Было различие и в отношении к государству. Одни отрицали всякое участие верующих в отправлении государственной власти, были последовательными анархистами. Другие и в этом пункте готовы были идти на компромиссы. Наконец одни стояли исключительно за мирную пропаганду словом и примером, другие были проникнуты революционно-хилиастическими настроениями.

Эти разнородные тенденции брали верх в зависимости от особенностей социального состава секты и от общих исторических условий. Так, в Швейцарии с ее относительно стойким мелким ремеслом в анабаптизме господствуют мирные и умеренно коммунистические настроения. До нас дошла интересная переписка швейцарских братьев с Мюнцером. В ней указывается на революционный характер мюнцеровского учения как на главное его отличие от учения анабаптистов. Борьбе с миром с помощью меча швейцарские братья противопоставляют непротивленческое отрицание мира. По преимуществу мирный характер носил анабаптизм в Южной Германии после крестьянской революции, разгром которой вызвал в общественных низах настроения подавленности. Однако для властей, только что расправившихся с крестьянским восстанием, и мирный коммунизм и революционный предоставлялись в одинаковой мере неприемлемыми, в одинаковой мере подлежащими искоренению. С того момента, когда, с одной стороны, секта анабаптистов превратилась в серьезную, большую силу, охватившую все города Южной Германии, а с другой, у правительства Германии освободились руки в связи с ликвидацией крестьянского восстания, начинается полоса самого свирепого гонения.

В одном из произведений поэта-анабаптиста Леонарда Шимера так изображается это гонение: «Они уничтожили твое святилище, перекопали твой алтарь; затем они убили твоих слуг, где могли поймать их. Лишь мы одни, небольшое стадо твое, остались. Нас со стыдом и позором гонят из одной страны в другую; мы рассеяны как овцы без пастыря. Наши дома и дворы покинуты; наше жилище в скалах и пещерах; нас ловят, как птиц небесных; мы крадемся по лесам, и нас ищут с собаками. Нас, как безответных ягнят, ведут пойманных и связанных. Многие в тесном заключении испустили дух свой от жестоких пыток без всякой вины. Это — терпение святых на земле. Их вешали на деревьях, душили и разрубали на части; топили многих женщин и девиц. Мир все еще беснуется и не успокоился: они совсем обезумели! Они выдумали много лжи, нас устрашают огнем и убийством. О, господи, долго ли ты еще будешь молчать на все это? Накажи гордость; пусть кровь святых достигнет престола твоего!» Гонения на анабаптистов в 20-х годах XVI столетия действительно были необычайно жестоки даже для того жестокого времени. Тем не менее в течение ряда лет, несмотря на казни и гонения, анабаптизм истребить не удалось. Анабаптисты убегали из того района, где их преследовали особенно свирепо, скрывались в других княжествах, оттуда бежали в третье место и т.д. Политическая раздробленность Германии и противоречия между интересами отдельных ее частей создавали для еретиков некоторую возможность — временную, конечно, — уклоняться от меча гонителей. Анабаптисты были оторваны от своих домов, превратились в часть населения, находящуюся в постоянном передвижении. Эта оторванность от обычных условий существования не могла не содействовать укреплению в анабаптистской массе хилиастических чаяний и коммунистических тенденций. Муки и гонения оживляли веру в близкое пришествие царства божия, питали надежду на освобождение вмешательством божественной воли. С другой стороны, только в тесном единении могли анабаптисты противостоять преследователям, только соединивши свой труд вместе, они, лишившиеся всего того, с чем были связаны на родине, могли опять в новых местах стать на ноги.

Теоретическое обоснование коммунистического идеала у анабаптистов не представляет ничего нового. Это — мотивы, свойственные и раннему христианству, и средневековой ереси. «Величайшая заповедь божья, — говорит анабаптист Лангенмантель, — есть любовь: люби бога больше всего, а ближнего своего, как самого себя. Любовь познается в общности земных благ. Никто не должен говорить: мое — мое; это мое принадлежит брату. Кто отдаст своему брату высшие, духовные, будущие блага, если он отказывается давать земные? Лишь тот, кто держится общности благ, причастен к Христу; кто не придерживается ее, тот вне его и общины его».

Но, не дав ничего существенного для развития социалистической мысли, анабаптисты заслужили видное место в истории социализма своей практической деятельностью. И в XVIII, и в XIX в. сторонники коммунизма не раз ссылались в качестве образца на анабаптистские коммунистические общины.

Вероятно, общины организовывались анабаптистами во многих местах, но гонения не давали им возможности упрочиться. Сверх того, гонения не давали досуга и спокойствия для описания жизни общин, а там, где такие описания делались, они, вероятно, тщательно уничтожались — по различным соображениям — как самими анабаптистами, так и их преследователями. Поэтому мы не имеем сведений об анабаптистских общинах вплоть до того момента, когда остаткам южногерманских и тирольских анабаптистов удалось найти себе на более или менее продолжительный срок прибежище в Моравии.

В Моравии еще от времени таборитов должны были сохраниться некоторые коммунистические традиции. Но не одни только коммунистические традиции привлекали сюда беглецов из других местностей Германии: их привлекали сюда главным образом политические условия. Чешские дворяне пользовались значительной независимостью от общегерманских имперских властей; они охотно принимали к себе еретиков, бежавших из других местностей, позволяли им селиться на своих землях и относились с большой терпимостью к их учению.

На первых порах среди моравских анабаптистов шли большие споры между умеренным и радикальным направлениями по вопросу о том, как должны быть организованы общины, каково должно быть отношение к власти, сколько лет осталось до второго пришествия и тысячелетнего царства и т.п. Интеллигенция анабаптизма примыкала к умеренному крылу. Но с притоком беглецов силы радикалов росли. Они особенно окрепли с приходом в Моравию значительного числа выходцев из Тироля с Гутером во главе. После ряда расколов и исключений в общинах установился, в конце концов, строгий и последовательный коммунизм. Общность имущества была признана основным и нерушимым принципом. Ни у кого из членов общин не может быть собственного имущества. Всякий, вступая в общину, отдает ей все свое имущество и не может рассчитывать на то, чтобы при каких-либо условиях это имущество ему возвратили. В этом существенное отличие общин моравских братьев от известных нам более ранних попыток организации коммунистических общин. Общины богемских братьев (учеников Хельчицкого) тоже требовали сдачи имущества в общину, но они сохраняли, так сказать, потенциальное право собственности за отдельным членом коммуны. При выходе из общины уходящий брат получал обратно то, что ему принадлежало. У моравских анабаптистов имущество, внесенное отдельным братом, сливается с имуществом общины и не подлежит возвращению.

Так как общее число братьев Моравии достигло нескольких тысяч, то они организовали не одну общину, а целый ряд отдельных общин (до 70), так называемых *Haushaben*, в которые входило от 400 до 700 человек. Согласно традиции, на первый план братья ставили общественную организацию всего, что касается непосредственно потребления: у них была общая кухня, общая столовая, общая школа для детей. Но жизнь толкала их и к организации общественного производства. «В каждом хозяйстве, — говорится в документе XVI в., — был один глава и распорядитель, который весь хлеб и вино, шерсть и скот и все необходимое покупал на деньги, получаемые от всех ремесел и от всех занятий, а затем, по мере надобности, разделял всем в доме». Мы видим, что закупка не только предметов потребления, но и сырья (шерсть) носила общественный характер. Производство имело главной целью удовлетворение собственных потребностей общины. Но, как видно из источников, некоторая часть производимых продуктов продавалась: в цитируемом нами документе говорится о деньгах, вырученных от продажи продуктов, на которые затем и закупалось для общего производства сырье.

Главным образом братья выступали на рынке как ткачи. Общины досылали отдельных братьев в другие страны для изучения техники ремесла, и в течение ближайших лет производство общин с технической стороны далеко опередило производство окружающих цеховых ремесленников.

Это обстоятельство в связи с преимуществами общественной организации производства и потребления сделало из моравских братьев опасных конкурентов цехам. Между ними и цеховыми ремесленниками городов возник острый антагонизм. Цеховые организации начали протестовать против той терпимости, которую оказывало дворянство моравским братьям. Тем не менее дворянство, для которого было выгодно процветание организовавшихся на их землях общин, продолжало терпеть братьев, и они жили в Моравии вплоть до того года, который положил конец вольностям чешского дворянства. После поражения Чехии при Белой Горе в 1620 г. габсбургское правительство под угрозой смертной казни изгнало анабаптистов из Моравии. Моравским братьям пришлось покинуть насиженные места и вновь превратиться в изгнанников. Лишь части их удалось найти пристанище в Венгрии, где общины, однако, не смогли достичь прежнего процветания. Затем мы видим их в России в XVIII в., откуда уже в XIX в. они эмигрируют в Северную Америку.

Мирные строители коммунистических общин, моравские братья свободны от революционных настроений эпохи крестьянских войн, когда значительная часть левого коммунистического сектантства шла за мюнцеровской проповедью революционного насилия, расчищающего пути для «царства божия». Их представление о будущем общественном развитии тесно связано с традициями средневековых мирных сектантов, для них все — в строительстве общин, по примеру которых должны образоваться новые и новые общины, в ожидании пришествия спасителя, которое положит конец всякому злу. Их отношение к власти, ко всякой правовой организации резко отрицательное, но это отношение приводит их только, так сказать, к бойкоту этих организаций, а не к попытке их разрушить.

Среди моравских братьев были, конечно, такие, которые и до поселения в Моравии принадлежали к мирному направлению анабаптизма, господствовавшего, например, в Швейцарии. Но несомненно, что в эту массу влилось также немало бывших революционеров, разочаровавшихся или, вернее, отчаявшихся в революции. Такое возвращение от революционного коммунизма к коммунизму мирному мы наблюдаем уже второй раз. Так было после разгрома таборитов, так было и после подавления крестьянского движения. Объясняется это, конечно, естественным упадком настроения в результате поражения, падением веры в возможность достижения радикальных перемен собственными силами народа, победой своего меча над мечом угнетателей. Общая окраска мирозерцания остается хилиастической, но хилиазм принимает пассивный характер.

III

Если в Южной Германии конец 20-х и начало 30-х годов XVI в. представляет собой эпоху реакции, то Северная Германия как раз в эти годы только вступает в полосу революции. Поэтому и последнюю вспышку революционного коммунизма, проникнутого религиозными традициями и хилиастическими настроениями, мы наблюдаем на севере Германии. Прежде чем перейти к характеристике этого движения, известного под именем мюнстерского восстания, необходимо отметить основные вехи в развитии анабаптизма в Германии от начала гонений до революции в Мюнстере.

Мы уже видели, что хилиастические чаяния — вера в близкое пришествие царства божия — были в той или иной степени, в той или иной форме присущи даже мирным моравским братьям. Однако хилиазм не был господствующим, все себе подчиняющим элементом в их мирозерцании. Царство божие близко — в этом они уверены, но хилиастического энтузиазма, граничащего с психозом убеждения, что пришествие Христово и водворение Нового Иерусалима произойдет в такое-то определенное время, в таком-то конкретном месте, мы у них не находим.

Другое впечатление создается, когда мы присматриваемся к анабаптистским группам, уцелевшим в тех местностях Германии где анабаптизм подвергался наиболее сильным гонениям. Характернейшим показателем того, как под влиянием гонений укреплялась вера в близость царства божия на земле, является успех той разновидности анабаптистского учения, которая связана с именем Мельхиора Гофмана. Распространение учения Мельхиора Гофмана относится как раз к началу 30-х годов XVI в., т.е. к периоду после гонений. У Мельхиора Гофмана идея царства божия стоит в центре всего учения. Сторонники Мельхиора Гофмана знают не только год его наступления, но и день и месяц. Они определяют и место, где появится Новый Иерусалим, в зависимости от того, где по тем или иным обстоятельствам скопится большое число анабаптистов. В начале 30-х годов таким местом являлся Страсбург: среди анабаптистов распространилась твердая уверенность, что Страсбург и будет тем Новым Иерусалимом, который возведен в «Откровении» Иоанна.

Хилиазм мельхиоритов нельзя назвать мирным. Правда, они ждут мирового переворота, согласно представлениям первоначального христианского хилиазма, от непосредственного вмешательства божественных сил. Они как бы чувствуют свое бессилие после понесенного разгрома: они не могут себе представить, чтобы революционный народ собственными силами мог чего-либо в данной обстановке достигнуть. Но в то же время они полны озлобления против своих врагов, ненависть кипит в их душах, и в соответствии с этим они привносят в картину «божественного» переворота новую черточку. Да, сокрушение зла будет совершено божественными силами, но, после того как возникнет волей божьей Новый Иерусалим, праведники должны будут взять в руки мечи для того, чтобы после победы Христа совершить суд над неверными и над злыми, чтобы «очистить» мир. Основное настроение мельхиоритов — не столько революционный пафос, сколько жажда расплаты с угнетателями.

Учение Мельхиора Гофмана важно для нас не только как симптом настроений анабаптистских групп к концу эпохи гонения. Оно важно еще и потому, что именно в форме учения Гофмана анабаптизм распространился в Северо-Западной Германии, где он в середине 30-х годов послужил теоретическим обоснованием революционного движения, известного под именем мюнстерского восстания. Из Южной Германии учение Гофмана проникло прежде всего в Нидерланды. Здесь оно нашло широкое распространение среди мелких ремесленников и рабочих. Мы знаем, что Нидерланды были передовой промышленной и торговой страной во вторую

половину средних веков, что здесь социальные последствия капиталистического развития сказались очень рано. Характерно, что главными вождями нидерландского движения были представители пролетарских и полупролетарских групп. Крупнейшим пропагандистом учения Гофмана в Нидерландах и организатором всего движения был Ян Матис — булочник, а его ближайшим помощником, который сыграл большую роль в мюнстерском восстании, был Ян Бокельзон — портной.

Более пролетарский состав анабаптистских групп в Нидерландах, а также то обстоятельство, что здесь анабаптизм не был еще истощен гонениями, содействовали воскрешению в анабаптизме революционного, мюнцеровского духа. Ян Матис расширил мельхиористское учение о применении меча против злых. Если мельхиориты допускали его для кары, для суда, то Матис начал мечтать о нем как о средстве приближения тысячелетнего царства. Так учение Гофмана оказалось как бы этапом от пассивного хилиазма к хилиазму революционному. Очень характерно, что эта перемена настроений отразилась и на отношении к традиции. Воинствующие анабаптисты меньше прибегают к аргументам из Нового завета с его учением о непротивлении и очень охотно обращаются к толкованиям Ветхого завета, дающего немало примеров «применения меча» против неверных во имя осуществления воли божьей.

Как уже было указано, в силу ряда обстоятельств великая революция, известная под именем Реформации, докатилась до Северной Германии лишь тогда, когда в Южной Германии революция была уже подавлена. Мюнстер дождался до 30-х годов в качестве ортодоксально-католического города, в котором господствовала римская церковь и в котором светская власть принадлежала епископу. Против этого старого порядка, римско-католического и абсолютистского, и поднимается в Мюнстере в начале 30-х годов революция. Против князя-епископа восстали и верхи и низы городского общества, хотя цели их, конечно, были совершенно различны.

Как это обычно бывает в первый период революционного подъема, крайние элементы, революционные в настоящем смысле слова, получили в условиях борьбы со старым порядком, пока не была еще ясна опасность их пропаганды для основ буржуазного строя, большой простор и большую терпимость. Мюнстерский городской совет, бывший по существу буржуазным представительством, но стремившийся ограничить власть князя и реформировать церковь, смотрел до поры до времени на революционеров-анабаптистов как на союзников в этой борьбе. Пропаганда анабаптистов в Мюнстере велась так свободно, как нигде в Германии; понятно, что в то же время в Мюнстер начали стекаться из других городов (как оттуда, где революция еще не назрела, так и оттуда, где она была уже подавлена) представители различных анабаптистских группировок. Городской совет в ходе развертывания революции понял, какая опасность ему грозит, но понял это в тот момент, когда было уже поздно, когда анабаптисты представляли собой фактически главенствующую силу в Мюнстере. Поэтому попытка совета примириться с князем для общей борьбы против революционеров оказалась безуспешной. К тому времени, когда между революционным городом и князем-епископом наступил окончательный разрыв, власть в Мюнстере находилась уже не в руках старого буржуазного городского совета, а в руках нового совета с анабаптистским большинством.

Таковы были условия, которые создали возможность концентрации коммунистических элементов в Мюнстере и дали им временное господство. Само собой разумеется, что ни сам князь-епископ, ни его соседи, князья соседних областей Германии, не могли равнодушно и спокойно смотреть на то, что в Мюнстере образовался очаг анабаптистской революции. Тем более, что вожди мюнстерских анабаптистов прекрасно понимали, что, будучи изолированы, они обречены на верное поражение. Они рассылали комиссаров по другим городам Северной Германии, призывая последовать примеру мюнстерцев и послать свои отряды им на помощь. Город был осажден врагами. Это имеет для оценки режима, установленного в Мюнстере, решающее значение, ибо большинство мероприятий анабаптистской власти объясняется условиями осады.

В чем же состояли политические и социальные преобразования, проведенные анабаптистами в этом единственном случае, когда они могли приступить к самостоятельному созиданию новых общественных форм, нового политического и социально-экономического порядка? Как уже было сказано, власть в городе принадлежала совету и в нем руководящую роль получили анабаптисты. Однако в условиях осады, в условиях окруженного со всех сторон врагами военного лагеря подобного рода организация власти была явно неудобна. Анабаптистам пришлось подумать о создании более компактного и более приспособленного к условиям органа власти. Этот орган и был создан ими в виде совета 12. Чрезвычайно характерно для мирозерцания анабаптистов, что они называли совет 12 от 12 старейшин народа израильского. Таким образом, институт, по существу являвшийся органом военной диктатуры, получил наименование в духе библейской традиции, господствовавшей над умами сектантов-революционеров.

Затем в ходе осады оказалось, что совершенно необходимо сосредоточить власть в руках одного лица, которое руководило бы как внутренней организацией осажденного города, так и действиями против внешнего врага. Так мюнстерцы пришли к созданию единоличной диктатуры, причем диктатором был провозглашен иммигрант из Нидерландов Ян Бокельзон, вошедший в историю под именем Иоанна Лейденского. Опять-таки в силу той же библейской традиции ему было присвоено имя царя израильского. Очень любопытно при рассмотрении этой политической организации отмечать, как старые формулы видоизменяются под влиянием новых условий. Царем израильским в первоначальной христианской литературе, в откровениях, именовался не кто иной, как Христос. Здесь это понятие сводится с небес на землю и находит земное, человеческое воплощение.

Те же условия исторического момента дали среди множества анабаптистских толков полное господство тому учению о роли меча в наступлении царства божия, какое было представлено Яном Матисом. Обстоятельства складывались так, что анабаптизму либо приходилось отказаться от всякой мысли об установлении царства божия на земле, либо сейчас же, не дожидаясь прихода Христа, взять в руки меч. Ян Матис оказался идеологическим вдохновителем мюнстерского восстания, подобно тому как Бокельзон оказался его практическим руководителем.

Как же организовали мюнстерские анабаптисты экономическую жизнь города? Нам уже не раз приходилось говорить о том, что у средневековых сектантов и у сектантов эпохи Реформации не было отчетливых представлений о конкретных способах осуществления их коммунистического идеала в широком масштабе. Они проявляли иногда очень большую инициативу в построении маленьких ячеек, но никогда у них не было того, что мы теперь называем программой. Эта слабая сторона средневекового коммунизма объясняется условиями существования тех общественных элементов, которые составляли кадры средневековых коммунистических сект. Эта же особенность проявилась и в деятельности мюнстерских анабаптистов. На основании тех данных, которые у нас имеются (эти данные при всей их неточности, при всей их необъективности все-таки дают возможность представить жизнь Мюнстера во время осады), можно прийти к заключению, что и здесь не было проявлено сколько-нибудь интересной и смелой инициативы в смысле общественного преобразования в масштабе целого городского округа.

Прежде всего нужно отметить, что частная собственность не была отменена в Мюнстере; не было отменено и право наследования. Господствующим способом производства в самом Мюнстере был, конечно, как и во всех других городах той эпохи, ремесленный способ производства. Цеховая система ремесла предполагала наличие в производстве двух групп, которые назывались мастерами и подмастерьями. Эти старые цеховые взаимоотношения, которые к XVI в. в значительной степени переродились в капиталистическом направлении, были также сохранены мюнстерскими анабаптистами. Таким образом, радикального переворота и изменении в основных общественных институтах мюнстерцы не произвели.

Тем не менее в Мюнстере был проведен ряд интересных в социальном отношении мероприятий, которые, вероятно, носили бы несколько иной характер, если бы мюнстерские анабаптисты не являлись в принципе коммунистами. Основным мотивом этих мероприятий был мотив, связанный с условиями осады. Совершенно ясно, что осажденный город, отрезанный от подвоза продовольствия, должен был обратить прежде всего внимание на организацию производства продуктов сельского хозяйства для удовлетворения городских потребностей. У города имелись свои сельскохозяйственные угодья, свои земли, которые оставались в пределах власти анабаптистов. Первое мероприятие, носящее до известной степени коммунистический характер, было принято как раз по отношению к этой городской земле. Землю разбили на участки, работы на этих городских участках организовали под непосредственным наблюдением и контролем городских властей. Был введен особый институт — заведующих полями (Landherren), которым вменялось в обязанность следить, чтобы земельные участки распределялись для обработки между отдельными членами общины так, чтобы получить для общины наибольший сбор.

Далее, община нуждалась в средствах, поскольку она тем или иным путем все-таки могла иногда прорывать блокаду и добывать себе кое-что извне. Ввиду этого все денежные капиталы в общине были конфискованы и объявлены общественным достоянием. Наконец, иногда общине приходилось вмешиваться и в ремесленное производство, так как и в продуктах ремесла мог оказаться в условиях осады недостаток. Вмешательство власти в область ремесла было наименее резким, во всяком случае гораздо меньшим, чем в области сельского хозяйства. Община тешь иногда давала, так сказать, обязательные поручения той или иной группе мастеров того или другого ремесленного производства для удовлетворения наисущественных общественных потребностей.

Гораздо дальше, чем в области организации производства, пришлось мюнстерцам пойти в области организации потребления. Это, конечно, вполне естественно, ибо и те меры, какие Г применялись по отношению к производству, вызывались в сущности опасением перебоев в удовлетворении потребностей. К тому же потребление занимало центральное место в традиции сектантства. Для того, чтобы ввести некоторую плановость в потребление, совершенно необходимую в условиях осажденного города, мюнстерцы разделили весь город на ряд районов и произвели по этим районам общую перепись, общий учет предметов потребления. После того, как те или другие предметы потребления оказались взяты на учет, лица, ими владевшие, не имели уже права распоряжаться ими совершенно самостоятельно, без разрешения соответствующих городских властей. Для надзора над взятым на учет имуществом и вообще для надзора за всей системой потребления была учреждена особая должность, которую опять-таки в силу традиции, идущей от раннего христианства, мюнстерские анабаптисты наименовали дьяконатом. «Дьяконы, — говорится в хронике, — ходили по своим приходам и обязаны были осведомляться, сколько бедных людей в городе, и заботиться, чтобы не было ни в чем недостатка. Эти же самые дьяконы входили во все дома и осматривали, сколько каждый имел в своем доме провизии, зерна и мяса, и все записывали. И с того времени, как все было записано, никто уже не имел права распоряжаться своим имуществом».

Обращает на себя внимание особая забота о бедных гражданах: бедные составляли главную опору власти анабаптистов, их поддержка диктовалась не только теоретическими, но и практическими соображениями. Этим объясняется такое мероприятие, как отмена долговых обязательств. До известной степени потребительско-коммунистические традиции отразились и в учреждении общих трапез. Но трапезы не имели общеобязательного характера. Их организация имела частью символическое, частью военное значение. Совершенно естественно, что конфискация денежных запасов чрезвычайно затрудняла торговлю. Однако, не отменяя частной собственности, права наследования и старой цеховой иерархии, анабаптисты оставили свободной торговлю (очевидно, за исключением торговли предметами, взятыми на учет), но последняя должна была носить меновой характер.

Из всех реформ, какие были проведены в Мюнстере анабаптистами, внимание буржуазных историков больше всего привлекала реформа брачных отношений. Мюнстерские анабаптисты ввели у себя систему многоженства. Каждый мужчина, каждый глава семьи согласно праву, признанному официально общиной, мог иметь несколько жен. Нужно сказать, что в эпоху Реформации, в эпоху общего пересмотра старых церковных норм, вопрос о единобрачии не представлялся вопросом бесспорным, и многие из вождей реформационного движения колебались вынести по этому поводу безоговорочное суждение. Ибо, как известно из Библии, многие патриархи не отличались склонностью к единобрачию и бог не карал их за указанное преступление. Если мы обратимся к житейской практике эпохи Реформации, то увидим, что ряд представителей высшей дворянской и особенно княжеской среды легально жил в многобрачии. Но когда мы присмотримся внимательно к условиям, при которых было введено многобрачие в Мюнстере, то мы должны будем прийти к заключению, что в данной обстановке многобрачие, вернее всего, было вызвано необходимостью дать каждой женщине определенного покровителя среди мужского населения города. Вероятно, в основе этого мероприятия лежал опять-таки экономический мотив, связанный с условиями осады.

Мюнстерские анабаптисты всегда боролись с беспорядочными половыми отношениями. Они относились к вопросу о половых отношениях чрезвычайно сурово, в полном согласии со своей аскетической идеологией. Но в общине было значительное число женщин, которые не имели ни мужа, ни отца, которые, следовательно, не были связаны с хозяйственной организацией, ибо, по воззрениям анабаптистов, только мужчина мог быть главою хозяйственной ячейки. Община анабаптистов не могла допустить, чтобы такие женщины были лишены средств к существованию. Проституцию анабаптисты отвергали. Все эти условия в совокупности, по-видимому, и заставили мюнстерских анабаптистов принять такую экстраординарную меру, как установление многоженства. Точное уяснение существа этого института чрезвычайно затруднено тем обстоятельством, что многоженство мюнстерских анабаптистов уже в XVI в. дало повод к обвинениям в безнравственности со стороны врагов движения, хотя для современников эта мера не могла представляться столь экстраординарной, как она представляется людям XIX—XX вв. В соответствии с заранее поставленной целью — подкрепить обвинение в половой распущенности — разрисовывались и картины семейной жизни в Мюнстере в воспоминаниях очевидцев восстания.

Остается сказать лишь несколько слов о конце мюнстерского движения. Он был таким, какого и следовало ожидать при сложившейся общегерманской ситуации. Юг Германии не мог откликнуться на призыв к революции. В ряде северных городов были попытки восстаний, имевших целью оказать поддержку мюнстерцам. Эти попытки не застали, однако, князей неподготовленными, как оказался неподготовлен министерский князь-епископ. Восстания были подавлены вооруженной силой в самом зародыше. Кольцо осады все более и более, все теснее и теснее

смыкалось вокруг Мюнстера, и в конце концов он пал после сопротивления, длившегося больше года. Вождя мюнстерского восстания Яна Бокельзона схватили в числе прочих и казнили после жесточайших пыток.

1534 год, год мюнстерского восстания, должен быть отмечен в истории социализма как момент последней вспышки средневекового народного коммунизма. Этот средневековой народный коммунизм, представлявший собой реакцию на рост торгового капитала со стороны общественных слоев, отодвигавшихся с арены истории капиталистическим развитием, в течение следующих столетий — XVII и XVIII — как массовое явление исчезает. Система торгового капитализма к XVII в. окончательно сформировалась и в экономическом и в политическом отношениях. Она создала политическую форму, наиболее соответствующую ее потребностям, в виде абсолютной монархии. В период господства абсолютной монархии на Западе, в XVII—XVIII вв., положение трудящихся масс, которые поставляли кадры для коммунистического движения средних веков и эпохи Реформации, было до такой степени принижено во всех отношениях, а господствующий строй настолько упрочился, что массовые открытые движения угнетенных против мощного государственного аппарата угнетателей стали невозможными.

По интересному совпадению, которое, конечно, случайно, в том же 1534 г. появилось последнее крупное литературное произведение, в котором коммунистические идеи развиваются всецело на основе христианской традиции и христианского религиозного мировоззрения. Это литературное произведение — «Парадоксы» Себастьяна Франка. Франк — один из самых выдающихся немецких писателей эпохи Реформации. Это был человек широкообразованный и в то же время глубоко религиозный. До 1528 г. он служил священником, но в 1528 г. сложил с себя священнический сан. Так как литературная деятельность не была тогда доходным занятием, то он зарабатывал себе средства к существованию ремесленным трудом — переплетным мастерством. В «Парадоксах» Франк как бы подводит итог своим размышлениям над вопросами религии и социальной жизни.

Мысль Франка идет не по новым, а по старым путям, проторенным еще литературой первоначального христианства. Он подходит к вопросу об общности преимущественно с моральной стороны, с религиозной точки зрения. В числе прочих парадоксов у него имеется такой: «Общее — чисто, твое и мое — нечисто». Для того, чтобы было более понятно значение этого парадокса, необходимо указать, что на немецком языке слово «общий» в то же время значит «низкий», «пошлый». Следовательно, Франк формулирует в виде парадокса ту истину, что именно общность, то, что считается низким и пошлым, есть чистое, а твое и мое, собственное, — нечисто. «Все вещи должны быть общими, как свет, воздух, дождь, снег, вода. Общий бог сотворил вначале все вещи общими, чистыми и свободными». Мы видим здесь по существу повторение той аргументации, которую развивали «отцы церкви», вроде Амвросия, или ранние еретики, последователи Карпократа.

«Общее и общепользуемое — чисто, а слова «собственный», «собственность», «своекорыстие» звучат и сейчас неприятно в ушах людей, у которых в сердце перстом Божиим начертано, что все вещи должны быть общими и неделимыми. Что мир считает нечистым — общее, то у Бога одно только чисто; собственное, то, что мир — против совести — считает чистым, то у Бога — нечисто. Но если Божественная воля требует общности, а собственность есть установление нечистое, то как мог возникнуть общественный строй, в котором это нечистое утвердилось? Это — результат человеческого несовершенства. Так как люди не могли в любви пользоваться общим, то они и разделили общее, превратив его в собственность. Как в доме отца дети сообща владеют всем, так и в великом доме этого мира все блага, даруемые отцом, должны быть общими».

Если бы не было своеволия, говорит Франк, не было бы ни собственности, ни ада, ибо не было бы вообще и греха. На небесах нет собственности: кто захотел бы сделать там что-либо собственным, был бы свергнут в ад и стал бы дьяволом. Поэтому дух Божий в первоначальной церкви, в этой чистой общине, внушал, чтобы все было общим, почему она и называлась общиной. Эту первоначальную общность не сразу забыла христианская церковь: «отцы церкви» неоднократно указывали на то, что Божественное — это общее. Но постепенно общность, установленная в первоначальной церкви, сменилась собственностью. Франк считает, что это наступило вследствие широкого распространения христианства в языческих странах, где господствовала собственность; поэтому христианской церкви пришлось сделать уступки и для своих членов — допустить, чтобы и они имели собственность. Однако эта собственность истинного христианства не есть настоящая собственность, потому что каждый истинный христианин, владея чем-либо на правах собственника, все-таки не должен смотреть на это свое владение как на собственность. Оно должно быть открыто для всякого нуждающегося товарища по христианской общине. «Для всех братьев ничто не должно быть из этого частного чужим». Резюмируя свои рассуждения, Франк заключает: «Собственность — против природы и против закона творения».

В дальнейшем мы не встретим более таких литературных произведений, которые обосновывали бы коммунистические идеи исключительно религиозными доводами, которые стояли бы всецело на почве религиозного мирозерцания. Как коммунистическое движение средневековья, так и его теория, христианский коммунизм, в XVI в. дописывают последнюю главу своей истории.

Дополнительно к этой главе: Дитер Форте, «Мартин Лютер и Томас Мюнцер, или Начала бухгалтерии» (пьеса-памфлет): <http://enlightment2005.narod.ru/reform/luter.htm>.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ «УТОПИИ» *

Лорд-канцлер Английского королевства и автор замечательного диалога, проповедующего общественный строй, основанный на принципе общности имущества, гуманист Томас Мор — один из интереснейших представителей сложного XVI в. В нем как бы сконцентрировались, составив своеобразное, неповторимое единство, все противоречия его эпохи, эпохи рождающегося капитализма, буйно прорастающего сквозь толщу феодальных отношений и уже несущего в себе зачатки свойственных ему новых общественных антагонизмов.

Политическая и социальная литература знает мало произведений, которые имели бы такое длительное влияние, как маленькая книжечка Мора «О наилучшем устройстве государства» («De optimo republicae statu»), широко известная под сокращенным наименованием «Утопия». Не случайно оно стало нарицательным для определенной литературной формы — утопического романа; не случайно с ним как с начальным пунктом связано целое направление общественной мысли, так называемый утопический социализм. Возможно, что сам Мор, подводя итоги жизненному пути, придавал «Утопии» меньшее значение, чем своему канцлерству или своей борьбе против Реформации. Спустя 400 лет после трагической гибели Мора (его казнили в 1535 г.) мы перечитываем «Утопию» с большим интересом, чем его современники, и мы интересуемся всеми другими сторонами его деятельности прежде всего потому, что он является автором этого замечательного диалога.

«Утопия» — книга, в которой впервые отчетливо сформулирован ряд положений, характерных для утопического социализма. В этом — источник ее неубывающей притягательной силы. Можно условно говорить об элементах социализма в древнем мире, разумея под этим коммунизм потребления, представление об общности благ на заре человеческого общества, неопределенную идею организации общественного производства и т.п. Но все это были намеки, разрозненные мысли, не связанные в единую систему. Мы должны учитывать их существование, исследуя возможные литературные источники «Утопии». Мор как гуманист хорошо знал Платона и других греческих авторов, отразивших в своих произведениях эти идеи. Мор упоминает в «Утопии» о легендарном коммунизме ранних христианских общин. Воспользовавшись, несомненно, этими мотивами, Мор построил новое, всесторонне продуманное целое, которого не в состоянии была дать древняя рабовладельческая культура. Как законченная система взглядов утопический социализм мог возникнуть лишь на основе, созданной ростом капиталистических отношений. И заслуга первого изложения этой системы принадлежит бесспорно Мору.

Литературная форма «Утопии» — рассказ о путешествии в неведомую страну — роднит ее с поздним древнегреческим романом путешествий. Эта форма сохранила свою живучесть вплоть до XIX в. («Икария» Кабе). Но едва ли в какой-нибудь другой исторический момент отвечала она общественным вкусам в большей мере, чем в эпоху Мора: «Утопия» была написана в условиях начавшихся, но далеко еще не завершенных географических открытий XV—XVI вв. Вряд ли может быть сомнение в том, что Мору были известны такие вышедшие незадолго до «Утопии» книги, как «Введение в космографию» (1507 г.) или «О Новом свете» (1511 г.). Книги, содержащие описание вновь открытых стран, могли подсказать ему не только форму «Утопии». В них он мог найти также материал для развития ее основной темы: рассказы о быте американских и вест-индских туземцев, «не знающих разницы между моим и твоим», совместно пользующихся землей, составляющей общее достояние, презиравших золото и драгоценности. Связь «Утопии» с этой литературой как бы подчеркивается тем, что центральным лицом своего диалога Мор делает одного из спутников Америго Веспуччи.

* Печатается по тексту вступительной статьи к изданию: Т.Мор. Утопия. Перевод с латинского и комментарии А.И.Малеина и Ф.А.Петровского. Изд. 2-е. М., 1953, стр.5—28 (серия «Предшественники научного социализма»). Впервые анализ «Утопии» Т.Мора был дан В.П.Волгиным в кн.: «История социалистических идей», ч.1. М.—Л., 1928, в главе «Первые утописты нового времени» (стр.133—164). Статьи о Т.Море были опубликованы при жизни В.П.Волгина в следующих вариантах: «Историческое значение «Утопии»». — В кн.: Т.Мор. Золотая книга столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии. М.—Л., 1935, стр.7—21; «Мор, Томас». — БСЭ, т.40, 1938, стр.165—168; «Историческое значение «Утопии»». — В кн.: Т.Мор. Утопия. Перевод с латинского с комментариями А.И.Малеина. М.—Л., 1947, стр.5—22 (серия «Предшественники научного социализма»).

Как нельзя более соответствовала также форма «Утопии» тому уровню, до которого могла подняться социально-политическая мысль Мора в начале XVI в. «Коммунистический манифест» говорит по поводу великих утопистов начала XIX в.: «...фантастическое описание будущего общества возникает в то время, когда пролетариат еще находится в очень неразвитом состоянии... оно возникает из первого исполненного предчувствий порыва пролетариата к всеобщему преобразованию общества»¹. По отношению ко времени Мора это указание Маркса и Энгельса на условия возникновения фантастических описаний будущего общества имеет, конечно, не меньшую силу, чем по отношению ко времени Сен-Симона и Фурье. Мор при всей его гениальности не мог в окружающем его обществе нащупать зародыш той силы, которая одна только способна ликвидировать общественные противоречия, им подмеченные и вызывавшие его резкое осуждение. Развитие общества еще не создало необходимых предпосылок для формирования пролетариата как класса. Для научного социализма еще не созрело время. «Фантастическое описание» было во времена Мора единственным возможным способом выражения его смелой социальной мысли.

Основное содержание первой части «Утопии» составляет беседа о политических и социальных порядках, господствующих в современных Мору европейских странах.

В ходе беседы путешественник Гитлодей, выражающий взгляды автора, подвергает резкой критике абсолютную монархию, достигшую к этому времени в Англии зенита своего могущества. Гитлодей осуждает агрессивную внешнюю политику монархов, разоряющую не только те страны, с которыми они затевают войны, но и население их собственной страны. Он отмечает безжалостную эксплуатацию подданных, осуществляемую монархами в корыстных целях вопреки всем принципам здравого правления, повелевающим правителям заботиться о благе подчиненных, охранять их интересы. Народы, утверждает Гитлодей, выбирают правителей для себя, а не для них самих. Честь и безопасность государя заключается в благосостоянии народа. Но этих здравых принципов не хотят знать при дворах королей. Советники государей в своем угодничестве всегда находят те или иные аргументы для оправдания их решений, направленных на эксплуатацию подданных, охотно подсказывают государям те или иные способы усиления эксплуатации... В этих целях они придумали «теорию», согласно которой король не может никогда поступать несправедливо, так как все в государстве, как и сами люди, принадлежит ему, а у подданного может быть собственность лишь постольку, поскольку ее отняла у него «королевская милость».

Эту теорию они дополняют еще тем глубоко ошибочным положением, будто нищета народа приучает его к терпению и обеспечивает общественное спокойствие. Наоборот, нищета всегда создает почву для беспорядка: больше всего стремятся к перевороту те, кому не нравится существующий строй жизни. Государь, который, управляя, отнимает у граждан блага жизни, должен признаться в своем неумении управлять. Впрочем, государи гораздо больше заботятся о том, как им законными и незаконными путями приобрести себе новые царства, нежели о том, как им надлежит управлять приобретенными. Для целей войны во всех государствах содержат громадное число бездельников, которые не пригодны ни к какому мирному труду и с презрением относятся к трудящимся. «Мне отнюдь не представляется полезным для государства, — говорит Гитлодей, обращаясь к своим собеседникам-англичанам, — содержать на случай войны, которой у нас никогда не будет без вашего желанья, беспредельную толпу людей такого рода; они вредят миру, о котором, во всяком случае, надо заботиться гораздо больше, чем о войне».

Не менее решительно и откровенно разоблачает Мор устами Гитлодея наиболее вопиющие язвы социальных отношений страны. В качестве первого и основного зла, наиболее характерного для общества его времени, Мор указывает на «огромное число представителей знати». Знатные подобны трутям; они живут в полной праздности, заставляя работать на себя арендаторов своих поместий. Для увеличения доходов знать стрижет «до живого мяса простой народ, который должен содержать своим трудом и знатных, и огромную свору их челяди. Отметив, таким образом, основное противоречие не изжитого еще Англией в начале XVI в. феодального порядка, Мор затем особо подчеркивает те новые отвратительные черты, которые принес в эту общую характеристику феодальных отношений начавшийся уже процесс первоначального накопления капитала. Первая часть «Утопии» содержит цитируемую почти во всех работах, посвященных Англии XVI в., характеристику обезземеливания крестьян в Англии под влиянием роста овцеводства — одного из существенных моментов в развитии капиталистических отношений. Маркс дважды ссылается на «Утопию» в XXIV главе первого тома «Капитала», посвященной процессу первоначального накопления².

В. П. ВОЛГИН

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ
с ДРЕВНОСТИ до КОНЦА XVIII в.

М.: Наука. 1975

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

«Ваши овцы, — говорит Гитлодей, — обычно такие кроткие, довольные очень немногим, теперь, говорят, стали такими прожорливыми и неукротимыми, что поедают даже людей, разоряют и опустошают поля, дома и города». Это облеченное в форму шутки замечание служит вступлением к весьма глубокому и тонкому, проникнутому горячим негодованием анализу причин и последствий обезземеливания крестьян. Исходным моментом процесса Мор и Гитлодей считает рост спроса и цен на шерсть. Он дал крупным землевладельцам возможность увеличить тот доход, который они обычно получали со своих имений, путем перехода от земледелия к овцеводству. Светские и духовные владельцы в тех частях страны, где добываются лучшие сорта шерсти, быстро учли эту возможность и начали отводить все свои земли под пастбища, выбрасывая арендаторов земледельцев, обращая в пустыни все поселения тех крестьян, у которых есть какая-либо собственность, они вынуждают хитростью или насилием продать ее за бесценок и уходить с насиженных мест: для овцеводства вовсе не требуется такого количества рук, как для хлебопашества. Эти несчастные, не знающие, куда им деться, быстро растрачивают в своих скитаниях все, что они выручили от продажи имущества, их труд никому не нужен, и они вынуждены либо нищенствовать, либо воровать. Нищает крестьянство, но одновременно нищают и те бедные люди, которые занимались до сих пор обработкой шерсти и приготовлением одежды. Все операции с шерстью попали в руки немногих богатых людей, которые и распоряжаются на рынке, как им заблагорассудится, совершенно не считаясь ни с чьими интересами, кроме своих собственных. Таким образом то, что могло бы послужить на пользу стране, обращено ей на гибель ненасытной алчностью немногих людей.

Правительство, говорит Гитлодей, должно было бы обуздать произвол богачей, заставить их восстановить фермы и деревни, дать бедным людям возможность вернуться к работе в сельском хозяйстве и к обработке шерсти. Но правительство, ничего не делая для устранения причин зла, обрушивается всей тяжестью своего правосудия на бедняков, лишенных возможности честно трудиться и вынужденных бродяжничать и воровать. Указывая, по какому пути должно было бы пойти правительство, Гитлодей, однако, не верит в то, что его можно разумными советами направить на этот путь. Государства, говорит он в другом месте, «представляются не чем иным, как неким заговором богачей, ратующих под именем и вывеской государства о своих личных выгодах». Разумные советы не смогут преодолеть тех взглядов на политику государей, которые господствуют в их окружении и которые соответствуют их собственным вкусам и желаниям. Государь и их советники цепко держатся за установившиеся традиции и всегда оказывают сопротивление всему новому. Пропитанные с детства превратными мнениями, они не в состоянии должным образом оценить доводы философов. На советы собеседников предложить свои услуги какому-либо государю Гитлодей отвечает: «Если я при дворе какого-либо короля предложу проекты здравых распоряжений и попытаюсь вырвать у него злые и губительные семена, то разве я не подвергнусь немедленно изгнанию и не буду выставлен на посмешище?» Отвергая, таким образом, возможность реформ сверху, Гитлодей не противопоставляет им революционного преобразования. Однако необходимо отметить, что в одном месте своего рассуждения как бы мимоходом он говорит о «духе восстания угнетенных» как о «благородном» духе.

Мор не ограничивается анализом отдельных недостатков общественного порядка и изысканием частных мер борьбы с ними. От анализа частных зол он подымается к той общей причине, которая лежит, по его мнению, в основе всех общественных зол. Эта общая причина — господство частной собственности. Последние страницы первой части, содержащие рассуждение о частной собственности, составляют не только литературно, но и логически центральный пункт всей «Утопии». Они дают общий вывод из предшествующей критики общественного строя Англии и являются предпосылкой последующего изображения идеальных общественных порядков.

При частной собственности, утверждает Гитлодей, невозможно говорить ни о справедливости, ни об общественном благополучии. При частной собственности каждый стремится присвоить себе все, что может. Как бы ни было велико общественное богатство, оно попадает в руки немногих; удел остальных — одна нужда. Первые — обычно хищные и бесчестные люди; последние — люди скромные, простые, повседневным трудом приносящие пользу обществу, но не себе лично. Для установления справедливого порядка необходимо полное уничтожение частной собственности. Все частные преобразования — паллиативы, не способные, по мнению Мора, исцелить общественные болезни.

Строй Утопии противопоставляется строю европейских государств как строй без частной собственности. Само по себе такое противопоставление не является новым в социально-политической литературе — оно, как мы уже говорили, свойственно ряду античных мыслителей. Но Мор ставит перед собой в «Утопии» задачу показать конкретно, как может быть организовано на началах равенства, без частной собственности, общественное производство.

Эта задача и поставлена, и разрешена Мором совершенно оригинально. В этой области у него нет учителей и предшественников.

Общество Утопии представляет некоторое хозяйственное единство. Верховный орган государства, сенат, ведет учет всему, что производится в отдельных районах и производит в случае надобности перераспределение продуктов. Вся земля Утопии составляет общее достояние. Государство передвигает рабочую силу из одной местности в другую. Оно же ведет внешнюю торговлю. Но непосредственным организатором производства является не государство в целом, а город; государство у Мора — как бы федерация городов.

Основная хозяйственная ячейка в Утопии — семья. Каждая семья занимается определенным ремеслом. Работа семьи находится под контролем должностных лиц государства; всю свою продукцию семья сдает государству. Таким образом, семья в сущности представляет собою общественную мастерскую. К этому нужно прибавить еще, что семья у Мора — не всегда натуральная семья, основанная на связях родства. Пожалуй, можно даже считать ее конститутивным признаком не родственные узы, а хозяйственное единство. Дети, не желающие заниматься ремеслом семьи, переходят в другую в соответствии с избранной ими профессией. Родственники, следовательно, могут быть в разных семьях; в каждой семье занимаются одним ремеслом. Когда размеры семьи превышают хозяйственные потребности, государство перебрасывает граждан из одной семьи в другую.

Нетрудно понять, как возникла в Утопии эта семейно-ремесленная организация производства. Ее реальным прототипом служит несомненно средневековое ремесло, ко времени Мора подвергшееся уже в весьма значительной степени перерождению под воздействием торгового капитала. Можно сказать, что Мор в известном смысле реставрирует этот ремесленный строй, очищая его от позднейших наращений. Однако тлетворное воздействие капитала у Мора не просто устраняется — оно заменяется благотворным руководящим воздействием государства. Само собой разумеется, что при этом получается не точная историческая реставрация, а реставрация, идеализированная в согласии с общей установкой автора. Но все же сквозь эти черты идеализации можно разглядеть оригинал.

Семейно-ремесленная система покрывает собою за малыми исключениями все утопическое общество. Как гражданин связан с семьей, так связан он и с ремеслом. Каждый гражданин изучает какое-либо ремесло; ремесло составляет основное занятие в течение почти всей трудовой его жизни. Характерно для Мора, что в Утопии сельское хозяйство не является одним из ремесел. Это одна из самых интересных особенностей утопийского строя: земледелию придают в Утопии большое значение. Но сельскохозяйственные работы организованы по принципу трудовой повинности. Каждый обязан провести на сельскохозяйственных работах два года. Лишь тот, кто имеет особую склонность к деревенской жизни, выпрашивает себе иногда продление двухлетнего срока. В связи с этим Утопия не знает деревни в настоящем смысле слова. В ней есть лишь сельскохозяйственные фермы, куда приходят из города на срок работ и откуда возвращаются в город, к своему основному ремеслу. Основное место жительства всех граждан и организационный центр всех работ — город, к которому прикреплена известная территория, используемая им для сельскохозяйственных работ. Таким образом, намечается устранение противоположности между городом и деревней.

Все произведенное как в ремесле, так и в сельском хозяйстве составляет достояние всего общества. Граждане получают то, что им необходимо, в общественных складах² "или на общественных рынках. В позднейших утопиях мы находим различные формы распределения продуктов между гражданами; одни устанавливают нормы арифметического равенства, другие — принцип вознаграждения по заслугам, третьи — распределение по потребностям. Мор вводит в Утопии последнюю форму, наиболее последовательную. Каждый отец получает от общества столько продуктов, сколько ему нужно, ему никогда ни в чем не отказывают. Мор уже понимает, что предпосылкой такого распределения «по потребностям» является изобилие продуктов, при котором «не приходится бояться, что кто-либо возьмет лишнее». Но он уверен, что такое изобилие в Утопии гарантировано.

Наши представления о переходе общества на высшую стадию коммунизма связаны с ростом производительных сил. Лишь тогда, «когда вместе с всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы и все источники коллективного богатства польются полным потоком, лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, и общество сможет написать на своем знамени: Каждый по способностям, каждому по потребностям!»³. Мысль о возможности быстрого роста производительных сил чужда Мору. На рубеже XV и XVI вв., когда жил Мор, значение в хозяйственной жизни технического прогресса сказывалось еще весьма слабо. В «Утопии» мы не находим указаний на какие-либо резкие отличия технической базы утопийского общества. И тем не менее Мор твердо верит в возможность обеспечения изобилия всем гражданам при ограниченном до 6 часов рабочем дне.

Это изобилие при тех же технических средствах Мор обосновывает полным отсутствием паразитизма в Утопии. В своей характеристике социального паразитизма и его значения Мор является прямым предшественником Фурье, в теории которого проблема паразитизма занимает, как известно, большое место.

Нет никакого сомнения в том, что Фурье в этом вопросе развивает применительно к условиям XIX в. основные положения «Утопии». Мор считает паразитами лордов и высшее дворянство, священников, прислугу, нищих. К этому же разряду он относит всех, кто занят в производстве предметов роскоши, а также женщин, рабочая сила которых используется совершенно нерационально или вовсе не используется.

В Утопии от физического труда свободны лишь граждане, занятые другой, необходимой для общества деятельностью, притом только до тех пор, пока они действительно несут признаваемые общепольными обязанности. Так, свободны от физического труда должностные лица республики; свободны также молодые люди, признанные пригодными по своим способностям для научной работы. Если в течение известного срока эти молодые люди не оправдают возлагавшихся на них надежд, их переводят на физическую работу. С другой стороны, если кто-либо из граждан, выполняющих физическую работу, проявит способности к умственной деятельности, его освобождают от физического труда и переводят в категорию работников умственного труда. Отсутствие идеи технического прогресса до чрезвычайности затрудняет разрешение проблемы так называемого «неприятного» труда. Почти для всех утопистов — вплоть до XIX в. — эта проблема составляет камень преткновения. В ее разрешении возможны два пути. Один — нахождение какой-то группы граждан, у коей предполагаются особые стимулы к тому, чтобы брать на себя именно такого рода работы. У Фурье, например, склонностью к ним обладают дети, которых он и организует для работ, отталкивающих взрослых. Второй путь — организация в той или иной форме принудительного труда. Мор использует для разрешения проблемы оба способа. В Утопии имеются люди, которые берут на себя неприятные работы из религиозных мотивов, как особый вид служения обществу. Но этого недостаточно. И вот в Утопии появляется особая социальная категория, существование которой идет как будто вразрез с общими установками социалистической теории Мора. Но, с точки зрения Мора, она не только необходима в его идеальном обществе, но и знаменует шаг вперед по сравнению с окружающими его социальными условиями. Эта категория — так называемые рабы (*servi*). По существу утопийские «рабы» — люди, приговоренные к пожизненным принудительным работам. Происхождение их двояко — плен или судебный приговор. Надо отметить, что в Утопии этой каре подвергаются, по словам Мора, те, кто в других странах был бы осужден на смертную казнь. Мало того, что утопийцы сами не применяют к своим свободным гражданам смертной казни, — они выкупают людей, приговоренных к смертной казни в соседних государствах. Становится, таким образом, понятным, почему утопийское «рабство» расценивается Мором как факт положительный: оно противопоставлено жестокости судебных приговоров современной ему Англии.

У большинства предшественников Мора общность понимается в первую очередь как общность предметов потребления. В концепции Мора в центре внимания стоит, как мы видели, общность производства. Мор, конечно, не противник общественной организации потребления, наоборот, он явно отдает ей предпочтение. Однако в этом вопросе он проявляет большую терпимость и большой реализм. Очевидно, он понимает, что основное в общественных отношениях определяется организацией производства, а не организацией потребления. Поэтому мы видим в Утопии общественные столовые, которыми пользуется подавляющее большинство граждан. Но семьи, желающие организовать питание самостоятельно, получают продукты на общественных рынках. Индивидуализм кухни и столовой не представляется опасным и потому допускается Мором. В большей степени способно расшатывать общественные устои индивидуалистическое отношение к жилищу и земельному участку. Здесь могут действительно развиваться опасные для общества навыки. Поэтому Мор устанавливает в Утопии происходящее каждые десять лет обязательное перераспределение домов и садов по жребию.

Так решение конкретных вопросов подчинено у Мора высшему общественному интересу — сохранению основных принципов утопийского общественного строя.

Большой исторический интерес представляет изображение политического строя Утопии. Все должностные лица в Утопии избираются гражданами. Низшую категорию (сифогрантов) избирают отцы семейств, высшую (траниборов и главу государства) — сифогранты. Этот демократизм системы управления составляет самый резкий контраст с политической действительностью времени Мора, времени роста и укрепления абсолютизма со свойственным ему принципом назначения чиновников сверху. Не менее демократический характер носит постановка образования в Утопии. Все дети обоего пола получают там общественное воспитание, включающее как книжное обучение, так и обучение практическое — ремеслам и сельскому хозяйству. Высшее образование организовано в виде общественных курсов, обязательных для тех молодых людей, которые предназначаются для научной деятельности, и в то же время доступных для людей физического труда. Для представлений XVI в. эти демократические черты «Утопии» весьма необычны.

Мор занимает исключительное место в истории социальных идей как мыслитель, оставивший последующим поколениям первую всесторонне продуманную схему социалистического общества, как бы много мы ни находили в этой схеме утопических черт, отражающих тот недостаточно еще высокий уровень хозяйственного развития, на каком стояла Англия XV—XVI вв. Не меньшее значение имеет, однако, и другая сторона «Утопии» — метод обоснования социалистических принципов. В течение второй половины средних веков мы знаем ряд социальных движений, имевших на своем знамени требование «общности» имуществ. Все эти движения имели достаточно ярко выраженную религиозную окраску. Общность пропагандировалась их адептами как «закон божий», а частная собственность осуждалась как нарушение закона, как «грех». Мор первый освободил «общность» от религиозной оболочки, первый обосновал ее рационалистически. Строй Утопии он считает наилучшим потому, что он наиболее разумен и целесообразен с точки зрения земных интересов людей. Люди назначены богом для жизни, сообразной законам природы. Влечениям природы надлежит поэтому следовать, проверяя разумом, к чему надо стремиться и чего избегать, дабы меньшее удовольствие не помешало большему. Душа человеческая рождена для счастья. Безумно гоняться за суровой добродетелью и отстранять сладость жизни. Природа предписывает нам приятную жизнь, т.е. наслаждение, как конечную цель всех наших действий; добродетель — жизнь, согласная с велениями природы. Но для лучшего устройства счастливой жизни "разум и природа призывают смертных к взаимной поддержке. Поэтому люди должны стремиться к своей выгоде постольку, поскольку это не причиняет невыгоды другим. На этих здоровых началах построены общественная мораль и общественные законы о распределении благ у утопийцев. Естественно, что нигде нет, по мнению Мора, такого превосходного народа и более счастливого государства.

Мор уделяет немало внимания религии утопийцев. Господствующая в Утопии религия — религия рационализированная, очищенная от всего, что представлялось излишним разуму гуманиста XVI в. Крайне интересно, что Мор вводит в Утопии даже такую, особенно еретическую в условиях начинающейся реформации систему, как система выборности священников. В общем можно сказать, что религия, господствующая в Утопии, освящает то, что признано достойным освящения рационалистической гуманистической моралью и политикой. Все, что выходит за эти пределы, представляется частным делом гражданина и пользуется полной терпимостью, если не вредит обществу, либо, в противоположном случае, преследуется не как ересь, но как уклонение от здоровых принципов общественной морали. Именно по этой причине встречаются всеобщее осуждение в Утопии те, кто не верит вовсе в провидение и бессмертие души: таким людям не оказывается общественного доверия, ибо они, по убеждению утопийцев, лишены мощных стимулов к верности общественному порядку.

Рационалистическая аргументация Мора отражает давно пройденный этап в развитии социалистической мысли. Но значение утопического социализма стоит в обратном отношении к историческому развитию. Элементы рационализма в утопических системах XIX в. (у анархистов они сохранились до XX в.) — явление реакционное. На рубеже XV и XVI вв. рационализм означал освобождение общественной мысли от религиозного тумана, играл прогрессивную роль.

Жизнеутверждающая мораль Мора, его призыв к здоровым природным влечениям человека, даже его утилитаризм имели в его эпоху громадное революционное значение. Несмотря на все уступки старому, несмотря на характерное для него, как и для большинства гуманистов, стремление найти компромисс между религией и разумом, Мор должен занять почетное место в рядах борцов за новое, светское миросозерцание.

Как могло возникнуть в начале XVI в. это изумительное произведение? Под какими социальными влияниями оно сложилось? Мор был даже для гуманиста человеком исключительно широкого умственного кругозора. Прекрасное классическое образование он соединил с большим практическим опытом и с исключительной восприимчивостью к явлениям окружающей его социальной жизни. Самое сильное из таких социальных впечатлений он фиксировал с большой литературной силой в первой части «Утопии». Это было впечатление от аграрного переворота, от обезземеления крестьян. В самой крестьянской массе этой эпохи мы имеем возможность констатировать лишь глухое социальное брожение, не освещенное каким-либо четким общественным идеалом. Конечно, это может быть отнесено и за счет недостаточности имеющегося в нашем распоряжении материала. Социальные чаяния низов не всегда находят свое выражение в формах, доступных историку. Только в эпоху Английской революции, полтора столетия спустя, мы можем отметить в английской деревне неширокое по своему размаху движение, проходящее под лозунгами «общности», — так называемое движение диггеров. Величайшая заслуга Мора состоит в том, что под воздействием глухих толчков, исходивших от обездоленной деревни, он сумел, используя свое гуманистическое образование, построить социальную схему, стоящую на уровне, несравненно более высоком, чем уровень социального сознания самого пролетаризированного крестьянства.

Если основным стимулом к созданию «Утопии» были страдания масс, вызванные процессом первоначального накопления в его деревенском аспекте, то в построении утопических порядков несомненно отразились прежде всего впечатления городской ремесленной жизни. Отсюда семейно-ремесленный характер хозяйственной ячейки в Утопии, отсюда ее специфически городской уклад, своеобразная организация земледелия как временной повинности городского в основном населения и т.п. Эти черты Утопии совершенно естественны. История отмечает немало фактов, свидетельствующих о связи гуманистических кругов с культурными представителями ремесленного слоя. Сам Мор, принадлежавший к искони городской семье, конечно, должен был условия городской жизни оценивать несравненно выше деревенской отсталости.

Гуманистическая интеллигенция, представителем которой был Мор, исторически связана с зарождающимися буржуазными общественными отношениями. Мор сумел на заре буржуазного общества, наблюдая его первые шаги к господству, не только отнестись критически к его принципам, но и противопоставить им принципы социального равенства и общности. Конечно, схема «наилучшего» общества, созданная этим гениальным мыслителем-одиночкой, не могла быть претворена в жизнь. Мор и не ставил перед собой такой задачи: «Утопия» не была для него пустой литературной забавой, как утверждали некоторые буржуазные исследователи, но она не была и программой действия.

Социализм стал из мечты действительной силой жизни лишь тогда, когда идея социализма сочеталась в гениальном учении Маркса с классовой борьбой пролетариата, когда она объединила вокруг себя широкие массы трудящихся. Но среди ранних провозвестников принципа общности имуществ Томас Мор занимает исключительное место. Вплоть до Французской буржуазной революции XVIII в. история социалистической мысли не может отметить ни одного произведения, равного «Утопии» по значению. Мор должен быть с полным правом назван родоначальником и одним из величайших представителей утопического социализма.

1 Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т.4, стр.456.

2 См. К.Маркс и Ф.Энгельс Соч., т.23, стр.730 и 746.

3 К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.19, стр.20.

Дополнительно к этой главе: Дени Верас, «История севарамбов»; Фрэнсис Бэкон, «Новая Атлантида»; вступительная статья к сборнику «Утопический роман XVII-XVIII вв.» (там же ссылки на другие сетевые ресурсы): <http://www.diary.ru/~vive-liberta/p84146792.htm>.

КОММУНИСТИЧЕСКАЯ УТОПИЯ Т.КАМПАНЕЛЛЫ *

«Город Солнца» Кампанеллы занимает в истории социальных идей значительное место. Влияние этой книги в XVII и XVIII вв. несомненно. Как источник распространения коммунистических представлений «Город Солнца» должен быть поставлен рядом с «Утопией» Мора. Это — памятник большого исторического значения, памятник, заслуживающий изучения.

Уроженец Калабрии (1568 г.), Томмазо Кампанелла в юные годы вступил в монашеский орден доминиканцев, рано выдвинулся своими знаниями и талантами, принимал горячее участие в богословских и философских диспутах того времени. В 1598 г. он был арестован за участие в заговоре, направленном против господствовавшей тогда в Южной Италии власти испанской монархии, неоднократно подвергался пыткам и был приговорен к пожизненному заключению. Почти 30 лет Кампанелла провел в тюрьме. В тюрьме им были написаны наиболее значительные его произведения, в том числе и диалог «Город Солнца».

Литературное наследство Кампанеллы весьма обширно и охватывает самые разнообразные вопросы философии и политики. В своей философии он сочетает отрицательное отношение к схоластике и элементы сенсуалистической теории познания с традициями мистики, астрологии и каббалы. Источником познания внешнего мира Кампанелла считает непосредственное изучение «живого кодекса» природы. Познание мира основано на чувственном опыте, на ощущениях, утверждает Кампанелла, развивая положения замечательного итальянского философа XVI в. Телезия, несомненно оказавшего на него большое влияние. «Вселенная — это книга, в которую вечный разум вложил свои собственные мысли». Кампанелла осуждает тех, чьи души прикованы к

* Печатается по тексту вступительной статьи к изданию: Кампанелла. Город Солнца. М., 1954, стр.5—30 (серия «Предшественники научного социализма»). К этой теме В. П. Волгин в течение своей жизни обращался неоднократно. Впервые анализ «Города Солнца» был дан им в кн.: «История социалистических идей», ч.1. М.—Л., 1928, в главе «Первые утописты нового времени» (стр.133—164). Отдельные статьи о Кампанелле были опубликованы в следующих вариантах: «Кампанелла-коммунист». — В кн.: Ф.Компанелла. Город Солнца. Перевод с латинского и комментарии Ф.А.Петровского. М.—Л., 1934, стр.7—18; «Кампанелла-коммунист». — В кн.: В.П.Волгин. Очерки по истории социализма. Изд. 4-е. М.—Л., 1935, стр. 90—97; «Коммунистическая утопия Кампанеллы». — В кн.: Ф.Кампанелла. Город Солнца. Перевод с латинского и комментарии Ф.А.Петровского. М.—Л., 1947, стр.7—20 (серия «Предшественники научного социализма»).

плохим копиям этой «живой книги бога». Однако, с другой стороны, вратами для проникновения в тайны мира является, по учению Кампанеллы, само познание духа, исследование человеком своего существа, представляющего в себе «малый мир» (микрокосм). Предвосхищая Декарта, Кампанелла выдвигает в качестве основной аксиомы познания положение: я мыслю — следовательно, я существую. Чувства, передавая образы вещей, могут обманывать человека. Чтобы человек не находился в плену у них, ему дан разум (*mens*), который возвышает его над земным миром.

Вселенная и все ее части одушевлены: Кампанелла говорит о «душе неба», о «разуме небесных тел». Все живет, все составляет живое единство. Вселенная — живое существо, обладающее свойствами всех существ — мощью, мудростью, любовью (*potentia, sapientia, amor*). По учению Кампанеллы, низшие существа, хотя и лишены сознания, не лишены жизни, ибо из мертвого не может возникнуть живое. Всему существующему присуще самосохранение, стремлением к самосохранению вызвано движение материи.

Первоисточник бытия — в боге. Однако понятие бога у Кампанеллы отличается от христианского, в учении Кампанеллы о боге чувствуются пантеистические тенденции. Бог — все. Природа — «скульптурный образ» бога, или его эманация; иногда бог прямо отождествляется с природой. Бог руководит миром; в отношении земных существ его волю осуществляет солнце. Кампанелла как бы обожествляет солнце (бог в солнце), приписывая ему способность творить новое, призывая его поклоняться. Все вещи стремятся не только сохранить свое существование; они стремятся вернуться к своему первоисточнику — к богу, «океану всего бытия». В этом стремлении — основа религии. «Религия есть соединение с богом через познание, волю и любовь». Религия не выдумана, учит Кампанелла, она — закон природы. Кампанелла приближается иногда к идее «естественной религии». Он принимает «божественное откровение», но откровение охватывает в его понимании не только церковное вероучение, но и природу. Он склонен считать истинным только такое откровение, которое не противоречит разуму и естественной морали. Кампанелла горячо отстаивает свободу научного исследования (в частности, он выступал в защиту Галилея). Истина и стремление к ней оправдывают в его глазах расхождение со Священным писанием. Однако в произведениях Кампанеллы можно найти также положения противоположного характера. Быть может, стремясь казаться своим гонителям более правым, он заявляет, что чувство и разум лишь «дополняют» откровение, что высшим критерием истины является церковный авторитет. Во всяком случае христианское откровение согласуется, по его мнению, с требованиями разума.

Философия Кампанеллы — соединение передовых для его времени идей, отвечавших созревавшему в недрах феодализма новому общественному порядку, новому светскому и рациональному миропониманию, с идеями отсталыми, представлявшими неизжитые им традиции миропонимания старого, религиозного, мистического. Такое же сочетание передовых тенденций с тенденциями, обращенными в прошлое, мы находим и в политических взглядах Кампанеллы. Основу государства он видит в законах природы, выражающих волю бога. Человеческая мудрость способна открыть эти законы и должна следовать им. Конечная цель государственности — соединение всех людей под единой вселенской властью, отражающей единство бога. Но осуществления этой цели Кампанелла ждет от реакционнейших сил его времени. Мы находим у него идею господства церкви над государством Солнца не существует. У государства есть денежный фонд, но он используется исключительно для внешней торговли. Все граждане пользуются жилищем в зданиях, принадлежащих обществу, причем они обязаны менять помещение каждые шесть месяцев. Питаются граждане в общественных столовых. Семьи Государство Солнца не знает; половые сношения, как и в «Государстве» Платона, регулируются властями в интересах общества. Для общества весьма важно, чтобы последующее поколение граждан было как можно лучше, а потому оно не может оставить половые связи без своего контроля. Все дети — мальчики и девочки — получают одинаковое общественное воспитание. С самого раннего возраста они приобретают полезные знания путем игры. Главный город государства представляет собою как бы музей наглядных пособий. Гуляя по городу под руководством учителей и играя в нем, дети в то же время усваивают элементарные научные сведения. С известного возраста от этой системы школы-игры дети переходят к системе, соединяющей обучение с трудом. Все получают как общее образование, так и профессиональное, обучаясь самым различным ремеслам.

В своем рассуждении «О наилучшем государстве» Кампанелла утверждает, что порядки, изображенные им в «Городе Солнца», наиболее соответствуют естественному праву, природе человека. Согласно естественному праву, все является общим. Творец, создавая землю, желал, чтобы она была общим достоянием; образцом естественной общности может служить жизнь пчел. Раздел — нарушение естественного права: «мое» и «твое» — слова лжи. Частная собственность и себялюбие противоречат моральному требованию любви к ближнему. Богатство и бедность, эти главные недостатки человеческих обществ, создают все пороки; жадность — корень всех зол. Чтобы жить соответственно природе, необходимо руководствоваться светом разума. Именно такова жизнь в «Городе Солнца». Его общинный строй, устраняя все пороки, вызываемые

себялюбием, заменяет их любовью к общине. В нем не может быть ни скупости, ни взаимной ненависти, ни тяжб, ни обманов. В нем нет места для пороков тела и духа, которые у бедных порождаются чрезмерным трудом, а у богатых — праздностью. Равный для всех труд, соответствующий способностям каждого, обеспечивает не только телесное здоровье, но и счастье граждан, ибо каждый любит то, что соответствует его природе. Не удивительно, что все граждане Государства Солнца — горячие патриоты. «Они пылают такой любовью к родине, какую и представить себе трудно».

Все страстно желают такой организации государства, заявляет Кампанелла; все мечтают о таком порядке, как о «золотом веке». Если он до сих пор нигде не осуществлен, то причина этого — злонамеренности государей, подчиняющих государство своему произволу, предпочитающих произвол велениям высшего разума. Все народы страдают от трех зол: тирании, софистики, лицемерия, говорит Кампанелла в одном из стихотворений. Источник этих зол — в эгоизме. Человек восходит к богу через любовь, его дух находит успокоение только в мысли о единстве людей, отвечающем единству бога.

Противники общности, говорит Кампанелла, не отрицают того, что она соответствует изначальной природе человека. Но они считают, что «грехопадение» извратило природу, лишило человека его изначального единства и тем сделало общность неосуществимой. Этому схоластическому выводу Кампанелла противопоставляет доводы такого же характера. Грехопадение, говорит он, уничтожило дары благодати, но не уничтожило даров природы, и сверх того, согласно христианскому учению о грехопадении, Христос своей смертью искупил род человеческий и вернул ему состояние невинности.

Таким образом, утверждение, будто жизнь общиной противоречит природе, — ересь. Общиной жили первоначальные христиане, порядок общности восторжествует на земле в будущем, после гибели царства антихриста. Но его осуществление возможно, по мнению Кампанеллы, и в настоящее время, это доказывает пример анабаптистов, строй жизни которых Кампанелла решительно одобряет, хотя и делает оговорку (возможно, в интересах самосохранения) о вреде их религиозных идей. Наконец, если даже порядок «Города Солнца» может и не осуществиться полностью, он имеет цену как образец для посильного осуществления. Основные принципы общественного строя «Города Солнца» определяются велением естественного разума. Эти принципы могут поэтому быть открыты человеческим разумом, без помощи откровения, хотя они не только не противоречат откровению, но подтверждают его. «Мы изображаем наше государственное устройство, — говорит Кампанелла, — не как устройство, данное богом, но как открытое посредством философских умозаключений и исходим при этом из возможности человеческого разума, чтобы показать, что истина Евангелия соответствует природе».

Литературные влияния, под которыми сложились социальные идеи Кампанеллы, нетрудно установить. Он был хорошо знаком с классической литературой; хотя в «Городе Солнца» мы встречаем прямые ссылки только на Сократа (!) и Платона, круг чтения Кампанеллы был значительно шире. Он, несомненно, изучал Аристотеля, против которого не раз выступал в своих произведениях, читал многих римских прозаиков и поэтов. Не случайно, что руководства по сельскому хозяйству и животноводству носят у него названия известных книг Вергилия: «Георгики» и «Буколики». Не случайно, вероятно, и сходство в географическом расположении и в наименовании между утопией Кампанеллы и древнегреческой утопией Ямбула, надо думать, известной Кампанелле по Диодору Сицилийскому, в XV и XVI вв. не раз издававшемуся и в латинском и в итальянском переводе².

Самым сильным из этих античных влияний было, несомненно, влияние Платона. Кампанелла ссылается на Платона как на своего предшественника. Он утверждает, что Платон дал очерк государства, которое могло бы существовать наилучшим образом при состоянии невинности людей, и лишь их греховная природа этому препятствует. Наиболее резко влияние Платона бросается в глаза в той части произведения Кампанеллы, которая посвящена брачным отношениям. Можно сказать, что здесь Кампанелла не только отправляется от идей Платона, но в основном просто их повторяет, почти ничего не добавляя к платоновской аргументации.

Гораздо существеннее, на наш взгляд, другая черта построения Кампанеллы, роднящая «Город Солнца» с «Государством» Платона. Эта черта — ведущая роль в идеальном обществе духовной аристократии. Конечно, в этом пункте между Кампанеллой и Платоном имеется большое и принципиальное различие. Кампанелла не устанавливает в «Городе Солнца» замкнутой правящей касты с особым распорядком жизни, с особой системой воспитания. Его общество — общество людей, принципиально равных и политически, и экономически. И тем не менее правящие в нем лица соединяют в себе черты жречества с чертами светского учительства, составляют своеобразную духовную иерархию. Верховный правитель — мудрейший философ и первосвященник одновременно. Судьи и низшие должностные лица — учителя и священники. В Государстве Солнца есть народное собрание (Большой совет), которое критикует деятельность правящих, заявляет в известных случаях требование об их смещении, намечает кандидатов на

посты должностных лиц. Но высшим правительственным органом в республике является Совет, состоящий из первосвященника, трех его помощников и нескольких высших сановников. Совет сам себя пополняет, сам выбирает членов Совета из числа намеченных народом кандидатов. Первосвященник и три его помощника несменяемы. Так в политическом строе Государства Солнца сочетается принцип демократии с принципом «правления мудрых».

Само собой разумеется, идея «правления мудрых» была воспринята Кампанеллой потому, что она соответствовала его собственным общественным настроениям, обусловленным общественными отношениями его эпохи. Но если говорить о литературной традиции, совершенно несомненно, что она воспринята от Платона.

Вторая группа литературных воздействий, которые могут быть отмечены в «Городе Солнца», — это воздействия ранних христианских писателей, так называемых «отцов церкви». Мы находим у Кампанеллы упоминание о Клименте Александрийском, Тертуллиане, Августине и о многих других. Кампанелла склонен истолковывать не только «отцов церкви», но и более поздних средневековых богословов (вплоть до Фомы Аквинского) как защитников принципа общности. Он убежден в коммунизме ранних христиан и в том, что общность соответствует не только разуму, но и откровению, заветам Христа. Апостолы, утверждает он, возвратили нас к естественному праву.

Такое слияние двух традиций — античной и раннехристианской — является типичным почти для всех утопистов XVI—XVIII вв. «Коммунизм» Платона и легенда о золотом веке, с одной стороны, «коммунизм» христианской общины — с другой, излюбленная литературная аргументация этой эпохи, один из любопытнейших образчиков сознательного или бессознательного приспособления к нуждам нового социального спроса идей, выросших на совершенно иной социальной основе. При таком приспособлении ряд черт опускается, ряд черт получает новое, не предвиденное ранее развитие. Подобную операцию производит и Кампанелла со своими литературными источниками. Он не замечает или, по крайней мере, не говорит о классовом строении платоновского идеального общества, о том, что у Платона «общность имущества» распространяется лишь на представителей высшего слоя общества, тогда как трудящиеся живут вне «коммунистической» системы. Точно так же он, попутно упоминая о тех местах в сочинениях «отцов церкви», где они, принципиально высказываясь против частной собственности, немедленно признают ее практическую неприкосновенность, спешит пройти мимо этого неудобного для него положения.

Из мыслителей, более близких Кампанелле по времени, следовало бы ожидать влияния на него со стороны Мора, «Утопия» которого в течение XVI в. имела широкое распространение, и со стороны флорентийца Дони, весьма плодотворного и в середине XVI в. в Италии достаточно известного писателя, в одном из своих многочисленных произведений давшего набросок социальной утопии.

Однако, как это ни покажется странным, в «Городе Солнца» мы не видим сколько-нибудь заметных следов чтения Мора, хотя в других своих произведениях Кампанелла ссылается на Мора как на проповедника идеи общности. Организация производства и распределения, управление, брак — все эти важнейшие черты социальной утопии даны Кампанеллой совершенно по-иному, чем в «Утопии». Некоторое сходство можно отметить разве только в изображении совместных трапез да в кое-каких мелких деталях. Если и можно допустить влияние «Утопии» на Кампанеллу, то лишь в смысле самого общего, и притом не единственного, толчка его мысли по пути разрешения социальной проблемы на основах общности.

Больше общих пунктов у Кампанеллы с Дони. Здесь есть сходство прежде всего в двух существенных моментах: в управлении государством, которое и у Дони вручается жреческой интеллигенции (у Дони проблема разрешена с большей прямолинейностью, ближе к церковной организации), и в системе брачных отношений. Однако это сходство следует скорее отнести за счет общих социальных предпосылок обеих утопий и общего литературного источника — Платона. Вряд ли несколько легкомысленный флорентийский писатель мог серьезно повлиять на мысль философа-революционера Кампанеллы, если даже Кампанелла его и читал.

Изучение литературных связей, литературной традиции представляет большой исторический интерес именно потому, что литературная связь не является независимой и прямой связью исторических явлений. Каждая общественная группа и каждый автор, выражающий ее настроения, воспринимает в литературной традиции то, что этим настроениям соответствует, и интерпретирует свои источники так, как это обусловлено соотношением общественных интересов данного исторического момента. С этой точки зрения, не так существенно, правильно или неправильно понимал Кампанелла Платона или Климента. Гораздо существеннее, почему он понимал их именно так, а не иначе. А это приводит нас непосредственно к вопросу о социальном генезисе «Города Солнца».

Конец XVI и начало XVII в. были для Италии временем глубокого хозяйственного упадка. В течение длительного периода, предшествовавшего этим тяжелым годам, Италия являлась самой передовой в хозяйственном отношении страной Европы. Экономический расцвет, рост торговых связей и возникновение капиталистических отношений в XIV—XV вв. создали в Италии значительные кадры мануфактурных рабочих, городского и сельского пролетариата. Но хозяйственное развитие Италии носило односторонний характер. В Италии в этот период не образовалось единого внутреннего национального рынка, ее промышленные центры росли и процветали на базе торговых связей с внеитальянскими рынками. Разрыв этих старых торговых связей, смещение торговых путей, вызванное, с одной стороны, великими географическими открытиями, с другой — установлением турецкого владычества в Восточном Средиземноморье, отразились на итальянском хозяйстве катастрофически, вызвали в Италии тяжелую хозяйственную реакцию. Хозяйственный упадок больше всего ударил, конечно, по общественным слоям, существовавшим прямой или скрытой продажей своей рабочей силы, полностью или почти полностью лишенным всего необходимого для самостоятельного производства. Положение плебейских масс, ранее находивших себе заработок в мануфактуре или в работе на скупщика-торговца, на рубеже XVI и XVII вв. было невероятно тяжелым. Не легче было положение деревенской бедноты, особенно в Южной Италии, где сохранились еще в неприкосновенности самые тягостные формы феодальной эксплуатации. Ни в одной стране того времени не были так развиты нищенство и разбой, как в Италии. «В Неаполе,— говорил Кампанелла, сравнивая порядки Государства Солнца с порядками итальянскими,— семьдесят тысяч душ населения, а трудятся из них всего каких-нибудь десять или пятнадцать тысяч, истощаясь и погибая от непосильной и непрерывной работы изо дня в день». Нас не должно удивлять появление именно в Италии произведения, выражающего протест против существующего общественного строя, противопоставляющего ему строй, основанный на иных социальных принципах, защищающего интересы угнетенных.

Сами обездоленные массы не были, однако, способны на данной стадии своего развития прийти к ясному осознанию основных причин общественного зла и способов его устранения. Первые попытки критики существующего общественного строя, первые социалистические и коммунистические построения исходят из среды людей умственного труда. Эта способность известной части интеллигенции стать на сторону угнетенных масс сама по себе не является, конечно, ни исторической случайностью, ни результатом особой внеклассовой природы этого общественного слоя. Она определяется материальными условиями существования интеллигентских низов, толкающими их в сторону бедноты. Если в условиях развитых капиталистических отношений мы очень часто наблюдаем известное несоответствие спроса на умственный труд его предложению, то тем более можно это сказать о времени Кампанеллы. Период хозяйственного расцвета вызвал быстрый рост кадров интеллигенции, упадок повел к катастрофическому снижению спроса на них. В Италии должна была образоваться весьма значительная группа людей умственного труда, не находивших себе места в существующей общественной иерархии, естественно, настроенных резко оппозиционно. Эта группа близка к массам по условиям своего существования, а вместе с тем она стоит на несравненно более высоком культурном уровне.

Отнюдь не случайно, что Кампанелла — один из самых выдающихся представителей итальянской интеллигенции конца XVI и начала XVII в. — выступает в своем «Городе Солнца» в качестве защитника интересов городской и деревенской бедноты.

Особенностями социального генезиса объясняется ряд специфических черт построения будущего общества у Кампанеллы. Подымая знамя борьбы за интересы обездоленных трудящихся масс, представители раннего утопического социализма неизбежно привносят в изображение общественного идеала элементы настроений и чаяний иных общественных классов, с которыми они связаны или своим происхождением, или иными жизненными отношениями. С другой стороны, чем ниже общественная активность и сознательность тех масс, от имени которых они выступают, тем ярче сказываются в их утопиях специфические, групповые настроения людей умственного труда.

Это влияние групповых интересов очень отчетливо ощущается у социалистов-утопистов вплоть до начала XIX в. Оно изживается полностью лишь в эпоху развитого промышленного капитализма, в эпоху наивысшей обнаженности классовых противоречий, с торжеством научного социализма, выражающего в чистом виде объективные интересы пролетариата.

У Кампанеллы эти специфические черты, присущие социалистам-утопистам, можно обнаружить очень легко. Мы остановимся только на одной из них, самой яркой, о которой уже говорили. Кампанелла фактически сохраняет в своем идеальном государстве весь аппарат власти в руках иерархии, отдаленно напоминающей по-новому построенную церковную систему. Этот идеал церковно-политического режима отражал собою, конечно, не объективные интересы масс, а чаяния тех интеллигентских кругов, к которым принадлежал сам Кампанелла. Эти круги, оппозиционные и в организационном, и в идейном отношении к существующей общественной

иерархии, не были все же вполне свободны от влияния старых феодально-церковных традиций и в своих политических мечтах отправлялись от привычной схемы и ее же в соответственно перестроенном виде восстанавливали. Очень характерно, сколь живучей оказалась эта схема духовной иерархии, легко накладывавшаяся на весьма (в других отношениях) различное социальное содержание. С одной стороны, мы находим ее *mutatis mutandis* в утопии Бэкона, совершенно не социалистической по существу, с другой — в столь поздней социалистической системе, как система сен-симонистов.

Понимание социального генезиса «Города Солнца» дает нам ключ к пониманию его последующей истории, его длительного влияния. Но оно уясняет также и пределы воздействия на Кампанеллу его литературных античных и раннехристианских учителей. Кампанелла не просто воспринимает то, что ему дает литературная традиция, но преобразует ее материал в согласии с потребностями своего времени и тех социальных групп, интересы которых он выражает. Именно это дает ему возможность, отбросив аристократические черты учения Платона и приспособленчество «отцов церкви», построить утопическую схему коммунистического общества. Конечно, коммунизм Кампанеллы, говоря словами Энгельса, «еще плохо отесанный», «грубоватый» коммунизм³. Но грубоватое построение Кампанеллы несомненно послужило прототипом для длинного ряда социальных утопии последующих веков.

Зависимость Кампанеллы от его предшественников значительна и ясна; их влияние на него больше, чем на Мора: его утопия, как мы уже говорили, содержит в себе гораздо меньше оригинальных черт. И тем не менее он отнюдь не простой компилятор или популяризатор; история общественной мысли с полным основанием отводит ему место одного из зачинателей нового исторического ряда, одного из основоположников утопического социализма нового времени.

¹ Рассуждение можно считать как бы комментарием и дополнением к «Городу Солнца».

² Diodoras Siculus. Bibliotheca historica. Lipsiae, 1866—1868, II, 57—59.

³ К.Маркс и Ф.Энгельс Соч., т.22, стр.62. Эта характеристика Энгельса, относящаяся к утопическому коммунизму первой половины XIX в., с еще большим основанием может быть применена к построениям утопистов XVI-XVIII вв.

Дополнительно к этой главе: Дени Верас, «История севарамбов»; Фрэнсис Бэкон, «Новая Атлантида»; вступительная статья к сборнику «Утопический роман XVII-XVIII вв.» (там же ссылки на другие сетевые ресурсы): <http://www.diary.ru/~vive-liberta/p84146792.htm>.

СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ в АНГЛИИ XVII века *

С консолидацией экономической и политической системы торгового капитализма средневековый народный коммунизм исчезает с поверхности исторической жизни. Но, по-видимому, в сознании народных масс традиции его живут, питаемые тяжкими условиями капиталистической эксплуатации. Мы отмечали возможность влияния соответственных настроений на интеллигентский по своему основному характеру социализм Томаса Мора. В XVII столетии мы можем наблюдать, как под воздействием бурных революционных событий в Англии коммунизм низов на краткий срок вновь поднимается из подполья со своими характерными особенностями. Но наряду со старыми, традиционными чертами мы видим в этом движении ряд черт новых, созданных новой, интеллигентской, рационалистической мыслью. Сплетение этих двух традиций, их взаимодействие окрашивает английский коммунизм эпохи великой революции в весьма своеобразные тона, делает его особенно интересным для изучения.

I

Весной 1649 г., три месяца спустя после казни короля Карла I и провозглашения республики — актов, знаменовавших победу Английской буржуазной революции над силами феодализма, — в графстве Суррей, недалеко от Лондона, небольшая группа людей поселилась на общинных землях и приступила к их обработке. Эта группа получила в документах название копателей (диггеров), — название, перешедшее затем на все движение. Вождем и теоретиком суррейских диггеров был Джерард Уинстенли. Большинство его произведений посвящено обоснованию требований диггеров и оправданию их действий.

Английская революция XVII в. была первой победоносной буржуазной революцией в крупном европейском государстве. «Великая гражданская война» 1642—1648 гг. разделила Англию на два лагеря. В одном лагере, объединившемся вокруг парламента, было «новое дворянство», частью

* В настоящем виде статья составлена из двух статей В.П.Волгина. Первый дбзац (до звездочек) и разделы о Корнелиусе и Беллерсе (стр.166—172) взяты из одноименного раздела книги «История социалистических идей», ч.1. М.—Л., 1928. Раздел о диггерах и Уинстенли представляет собой целиком перепечатку статьи «Диггеры и Уинстенли», опубликованной в книге: Д.Уинстенли. Избранные памфлеты. Перевод с англ. Е.Г.Денисовой. Под ред. и с комментариями А.С.Самойло. М.—Л., 1950, стр.5—42. На эту тему В.П.Волгиным была опубликована также статья «Уинстенли, Джерард». — БСЭ, т. 55, 1947, стр.710—713.

буржуазного происхождения, частью только приспособившееся в своей хозяйственной деятельности к растущим буржуазным отношениям; торговая буржуазия и высшие слои ремесленников; наконец ремесленные низы и крестьянство. На другой стороне были: старая феодальная аристократия; тесно связанные с нею и интересами, и родственными узами представители английской церкви; королевская власть, превратившаяся на данном историческом этапе в помеху для капиталистического развития Англии.

Деревенская беднота, сельский и городской предпролетариат стояли в начале революции на весьма низком уровне политического сознания. И король, и парламент принудительно набирали бедняков в свои войска. Больше сочувствие, но сочувствие, не проникнутое ясным сознанием своих интересов, бедняки питали к парламенту: победа парламента во всяком случае обещала что-то новое, какие-то перемены в чрезвычайно тягостных для бедноты общественных условиях. К концу 1648 г. победа парламента над роялистами определилась окончательно. Парламент казнил короля и провозгласил республику; но эти успехи парламентской партии не дали ничего реального сельской и городской бедноте, нисколько не улучшили ее положения.

Уже в 1647 г. было ясно, что между разнородными социальными элементами, объединенными общей враждой к силам старого порядка, — между новым дворянством, буржуазией, ремесленниками и крестьянством — существуют весьма значительные противоречия. К тому времени, когда парламентская партия окончательно победила короля, в ней произошло уже отчетливое размежевание течений умеренно-буржуазных, с одной стороны, и радикально-демократических — с другой. Политическая борьба между этими течениями, начавшаяся еще во время гражданской войны, после победы парламента и установления под флагом республики олигархии умеренных республиканцев, приняла еще более резкие формы.

К этому периоду обостренной внутренней борьбы в лагере победившей революции и относятся выступления диггеров. За время революции колоссально возросли цены, особенно на продукты питания. Гражданская война, охватившая почти всю территорию Англии, привела к разрушению большого числа хозяйств, к гибели урожая в районах военных действий, к ухудшению обработки земли. Финансовая разруха также содействовала повышению цен. Наряду с ростом цен шло разорение наиболее маломощных элементов деревни: при всяком крутом общественном переломе более всего страдают наименее устойчивые в хозяйственном отношении группы. Наконец для гражданской войны нужны были средства обеим сторонам, и эти средства собирались путем всякого рода податей и налогов как парламентом, так и королем в размерах, значительно превышающих все то, что знала Англия до гражданской войны.

Таким образом, городская и деревенская беднота в итоге революции не только ничего не приобрела — ее положение ухудшилось. Между тем революция не могла не всколыхнуть сознания полупролетаризированных слоев общества. Упорная борьба классов, агитация и контрагитация представителей различных политических течений — все это способствовало осознанию наиболее активной частью предпролетариата его специфических интересов.

В сложной социально-политической обстановке революции недовольство предпролетариата должно было найти свое идеологическое выражение. Движение диггеров было наиболее ярким проявлением настроения, возникавших под влиянием революции в среде деревенской бедноты. Учение Уинстенли, теоретика диггеров, дало этому движению необходимое ему идеологическое обоснование.

Борьба парламента с королем, новых буржуазных элементов общества против старых, феодальных, проходила под религиозными лозунгами. Под религиозными лозунгами шла также борьба между умеренными и радикальными сторонниками парламента. Король воевал под знаменем английской церкви. Зажиточная городская буржуазия и высшие слои буржуазного землевладения примыкали к кальвинизму, пресвитерианству. Мелкие землевладельцы, крестьяне и ремесленники шли под знаменами различных индепендентских групп. Буржуазное общество ко времени Английской революции еще не усвоило новой, соответствующей новым условиям его бытия, рационалистической системы мирозерцания. Борьба классов проходила как борьба различных, более или менее ортодоксальных, более или менее еретических направлений внутри христианского вероучения. Совершенно естественно, что то недовольство, которое накопилось в общественных низах, также нашло свое выражение в идеологической форме, носящей на себе религиозные черты. Движению диггеров наряду с явными коммунистическими тенденциями, которые и привлекают к ним наше внимание, присущи религиозный мистицизм и религиозный энтузиазм, напоминающие о коммунизме средневековых ересей, об анабаптистах эпохи германской крестьянской войны и мюнстерского восстания.

В. П. ВОЛГИН

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ
с ДРЕВНОСТИ до КОНЦА XVIII в.

М.: Наука. 1975

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

Однако условия развития социальных идей в революционной Англии отличались — по сравнению с условиями XIV—XVI вв. — значительным своеобразием. У английских коммунистов XVII в. наряду со старыми, отживающими представлениями мы находим ростки нового как в их теоретических рассуждениях, так и в способах решения основных вопросов общественной жизни. Уже к началу XVI в. в передовых слоях английской буржуазной интеллигенции получают распространение рационалистические идеи, хотя их носители еще не в состоянии полностью освободиться от власти религиозных традиций. Выходец из этой среды, Томас Мор сумел уже в своей «Утопии» дать изображение коммунистического общественного строя в плане совершенно рационалистическом. Элементы рационалистической идеологии, во время революции начавшие проникать и в общественные низы, не могли не отразиться и на идеологии коммунистического движения. Мы увидим ниже, как у его вождей религиозные доводы и представления переходят в доводы и представления рационалистические.

Идеал средневековых коммунистов — небольшая коммунистическая община. В отношении к государству еретическому коммунизму свойственны анархические тенденции. Обе эти черты в известной мере присущи и движению диггеров. Диггеры стремятся организовать совместную обработку земли силами небольшой группы людей, осознавшей справедливость общинного начала, и этим дать пример другим. Они мечтают о преобразовании общественного порядка мирными средствами, без вмешательства государства, проповедуют непротivление злу насилием. Небольшая сельскохозяйственная община больше соответствовала узости кругозора английской деревенской бедноты XVII в., чем планы социального преобразования в национальном масштабе; непротivленчество отражало слабость и придавленность той социальной группы, от лица которой диггеры выступали.

Однако своеобразные условия эпохи и здесь внесли нечто новое. Диггеры выступили в тот исторический момент, когда государственный порядок Англии был потрясен до основания, когда многим представлялось еще неясным, каков же будет новый общественный порядок, идущий на смену старому, когда казались возможными самые глубокие социальные преобразования. Поэтому наряду с чертами общинного, аграрного коммунизма мы находим у Уинстенли продуманный план перестройки всего общества от основания и до его руководящей верхушки. Точно так же и идея непротivления злу насилием, идея преобразования общества вне-государственным путем подчас отступает у него перед идеей государственного вмешательства, перед мечтой использовать для осуществления социального идеала новую государственную власть, вышедшую из революции, а потому представляющуюся доступной пониманию народных интересов. Это сочетание традиций старой средневековой общественной мысли с зачатками идей, характерных для дальнейшего развития утопического коммунизма, составляет одну из самых интересных черт английского коммунизма эпохи революции.

Еще одну составную часть необходимо отметить в идеологии диггеров. Для революционных групп английского общества XVII в. было характерно представление о связи королевского деспотизма и феодализма с нормандским завоеванием. Английское общество было будто бы некогда свободным обществом, но затем оно было покорено Вильгельмом Завоевателем. Завоевание нанесло удар естественным вольностям народа, его прирожденным правам (birthrights) и заложило основы тирании короля и лордов. Чтобы освободить страну, революция должна искоренить последствия завоевания, где бы и в чем бы они ни проявлялись. Эту концепцию с наибольшей последовательностью развивали левеллеры. Влияние ее мы найдем и в коммунистической литературе XVII в., где нормандское завоевание составляет один из существенных моментов аргументации против земельной собственности в защиту общности имущества. Идеальный общественный строй есть для диггеров строй, соответствующий божественному откровению, строй, отвечающий требованиям разумной природы человека, наконец строй, возвращающий Англию к исконным порядкам, существовавшим до нормандского завоевания.

II

В декабре 1648 г. вышел в свет памфлет, как бы предвещавший по своим социально-политическим настроениям движение диггеров. Непосредственная связь этого произведения с Уинстенли и с той группой диггеров, которой он руководил, не может быть точно установлена. Но если такой связи и не было, памфлет представляет значительный интерес для истории социальной мысли в эпоху Английской революции, для характеристики настроений, возникавших в общественных низах в различных частях Англии независимо друг от друга.

Памфлет носит заглавие «Свет, сияющий в Бакингемшире»; его подзаголовок гласит: «Раскрытие главного основания, исходной причины великого рабства в мире и главным образом в Англии». Памфлет проникнут глубоко религиозным настроением и буквально испещрен ссылками на книги Священного писания. По пожалованию божьему, утверждает автор памфлета, все люди равно свободны; никто не создан, чтобы повелевать, чтобы огораживать создание божие для своей собственной пользы, превращая своих соседей в нищих. Но человек, следуя своим чувственным побуждениям, начал присваивать творение и огораживать его, не желая, чтобы им

воспользовались другие. Так все оказалось в руках немногих корыстных людей, а остальные были лишены всего и стали их рабами¹.

Главные захватчики именуются лордами манора; их держатели — подлинны рабы. Чтобы укрепить тиранию одних и рабство других, чтобы обеспечить возможность такого нарушения велений божьих, прав и свобод своих братьев, захватчики ставят над народом верховного начальника, которого именуют королем. Власть короля исходит не от повеления божия, а от дьявола, и те, кто поклоняются королю, поклоняются дьяволу². В Англии современная королевская власть имеет своим источником завоевание. Вильгельм-ублюдок с армией тиранов и грабителей поработил народ Британии, отнял его землю и подчинил своим законам. Множество сановников, законников, судей, власть которых исходит от короля, поддерживают монарха и его законы, доказывают, что король не может быть не прав, что он — бог на земле, как бог-владыка на небесах. Духовенство проповедует, что король — верховный глава церкви, защитник веры, что сопротивляться его власти значит сопротивляться повелениям Божиим. Священники околдовывают народ и предают его во власть тиранов, ибо они сами за свои проповеди кормятся добычей, которую делятся сами тираны. Они — враги народа; получая жирные доходы, они умышленно держат народ в невежестве³.

Все богатые, говорит далее автор памфлета, стоят за короля, потому что они не хотят, чтобы бедные потребовали возвращения своих прав, дарованных им богом. Они видят в королевской власти защитника их богатства.

Автор призывает народ не доверять и парламенту. Он напоминает, что парламент был создан теми же тиранами под давлением недовольства поработленного народа, с которым королевская власть была уже не в состоянии справиться. Он напоминает о существовании палаты лордов и королевского veto, ограничивающих права палаты общин. Наконец, он напоминает о том, что при существующей избирательной системе король обычно имеет поддержку большинства в самой палате общин. Создание парламента только укрепило королевскую власть: тирания была оформлена законом, и народ считал, что он завоевал свободу, тогда как в действительности он через посредство парламента отдал свою свободу. И существующий парламент предал бы народ вновь в руки его врагов и восстановил бы нормандскую власть, если бы этому не помешала армия. Ведя переговоры с королем, парламент вел переговоры с тем, кем король поставлен у власти, т. е. с дьяволом⁴.

Существующий порядок с его куплей и продажей, с присвоением земли есть порядок тьмы, утверждает автор памфлета. Но ныне Христос призвал «святых» к свету. «Святые» должны сопротивляться власти, держаться от нее в стороне, ибо это — власть Белиала. Королевскую власть нужно устранить. Следует установить общее право и равенство.

Памфлету присуща известная уравнилельно-коммунистическая тенденция, хотя и не вполне определенная. Каждому необходимо обеспечить справедливую долю средств существования. В справедливой республике тот, кто имеет меньше всех, не должен испытывать нужды. В «Деяниях» сказано, что те, кто принял Евангелие, составляли одну семью и имели все общее. Все работали и работой добывали себе пропитание. Ибо таково веление божие: все без различия должны работать, все должны одинаково есть и пользоваться одинаковыми привилегиями и вольностями. Те, кому это не нравится, не способны жить в республике. Израильская республика, как она изображена в Писании, есть прекрасный образец республики. В древнем Израиле, когда человек беден, чтобы помочь ему, использовалось, по словам памфлета, и общественное достояние. В Англии этой цели должны служить епископские земли, лесные угодья, и коронные земли, которые люди из отступнического парламента передают теперь друг другу. Управление республикой должно быть вверено судьям, именуемым старейшинами, людям богобоязненным, избранным народом⁵.

Обращаясь к бедноте, автор памфлета подчеркивает: таковы те блага, которые дали бы вам левеллеры. Само собой разумеется, что социальные чаяния «Света в Бакингемшире» разделялись далеко не всеми левеллерами. Речь может идти здесь только о некоторой группе левых левеллеров, близких к диггерам, которые также именовали себя «истинными левеллерами».

Появление памфлета, о котором мы говорили, было симптомом роста в пролетаризированных слоях английской деревни, по-видимому, охваченных уже ранее политической пропагандой левеллеров, отрицательного отношения к самым основам существующего общественного порядка, симптомом появления в этой среде идей социального преобразования. Весною 1649 г. эти настроения вышли наружу, проявились в движении, обратившем на себя внимание высших органов государственной власти. В апреле государственному совету Английской республики стало известно, что близ Кобема в графстве Суррей какие-то люди, не принадлежащие к местным жителям, раскапывают общинные земли в целях посева. Государственный совет поручил разобраться в инциденте генералу Ферфаксу, который вызвал к себе представителей этих диггеров для объяснений. В качестве делегатов к генералу явились некие Уинстенли и Эверард, которые отказались снять шляпы в присутствии генерала,

заявив, что он для них только товарищ, такое же творение божие, как и они. Выступление Эверарда во время этой беседы было записано и сохранилось.

Вольность народа, говорил Эверард, была потеряна вследствие порабощения его Вильгельмом Завоевателем, но теперь настало время освобождения. Господь избавит свой народ от рабства и возвратит ему его права на пользование плодами земли и всеми ее благами. Эверард ссылаясь на «видение», на «голос божий», повелевавший ему: «Встань, копай, паши землю и пользуйся полученными от этого плодами!» Диггеры, по словам Эверарда, стремятся вернуть мир к прежнему состоянию, восстановить исконную общность плодов земли. У них нет намерения завладеть при помощи насилия чьей-либо собственностью: они желают использовать только общинные, необработанные земли. Вскоре наступит время, когда в их союз войдут все бедные, безработные и угнетенные люди. Впоследствии даже землевладельцы примкнут к ним, снесут свои изгороди и откажутся от частной собственности на землю. Тогда настанет конец всякой тирании, всякому рабству, тогда водворится царство божие на земле.

В речи Эверарда ярко сказывается религиозно-мистическое настроение; он уверен в том, что диггеры — «избранный народ», «святые», его представлению о будущем освобождении присущи черты хилиастических чаяний. Но, с другой стороны, его надежды связаны с революционной действительностью: он уверен, что с падением королевской власти, восходящей к Вильгельму Завоевателю, должны пасть все формы старого угнетения. Эверард подчеркивает мирный характер движения диггеров. Диггеры не помышляют о новом революционном перевороте. Они лишь стремятся сделать все выводы из существа того переворота, который уже совершился.

Несмотря на мирный характер движения, оно не могло не встретить сопротивления как со стороны землевладельцев, так и со стороны местного крестьянства. Крестьяне разрушали постройки диггеров, портили их посевы, землевладельцы привлекали их к суду за незаконное вторжение на чужую землю и т.д. Кроме выступления диггеров в Суррей, связанного с именами Эверарда и Уинстенли, были по-видимому аналогичные, хотя и более слабые, попытки организации коммун для совместной обработки общинных земель и в других районах Англии (Нортгемптон, Кент). Все эти попытки, разумеется, должны были в конце концов потерпеть крушение. Коммуна в Суррей прекратила свое существование весной 1650 г. Но она оставила после себя ряд памфлетов и писем, представляющих исключительный исторический интерес.

Часть этих документов подписана одним Дж.Уинстенли; под некоторыми мы находим наряду с Уинстенли имена его товарищей по общине диггеров. Возможно, конечно, что документы второй группы обсуждались членами общины, которые могли вносить в них отдельные поправки. Но основным автором и в этом случае был также, очевидно, Уинстенли, о чем свидетельствует как их стиль, так и их аргументация.

О жизни Уинстенли нам известно очень мало. Происходивший из торговой семьи, он и сам занимался торговлей в Лондоне, но в начале гражданской войны разорился и вел с тех пор в течение ряда лет полупролетарское существование. Его литературная деятельность началась в 1648 г., когда он выпустил ряд памфлетов на религиозные темы. В январе 1649 г. появилось первое произведение Уинстенли, посвященное социально-политическим вопросам («Новый закон справедливости»), произведение, как бы намечающее будущую программу деятельности диггеров. Будучи инициатором движения (возможно, совместно с Эверардом), Уинстенли принял в нем самое активное участие в качестве литературного пропагандиста и защитника основного положения диггеров: права свободных людей на совместную обработку общинных земель. Через два года после подавления движения диггеров Уинстенли выпустил последнее, наиболее значительное и продуманное произведение — «Закон свободы».

III

Представления Уинстенли об обществе, о его движущих силах, о его будущем облечены в религиозные формы. По своим религиозным взглядам Уинстенли примыкал к наиболее радикальным, решительно антицерковным группам того времени. Источником познания «религиозной истины» является для него не Писание, а «непосредственное откровение», «внутренний голос» в душе верующего. Истинно верующим внешняя организация церкви с ее обрядами и дисциплиной совершенно не нужны. Писание имеет, по его мнению, лишь значение символического выражения духовных истин. Для правильного его понимания необходим собственный непосредственный опыт общения с богом. Соответственно символический характер приобретает у Уинстенли и вся христианская мифология. Христос и дьявол не находятся вне человека; это, утверждает Уинстенли, — силы человеческой природы, борющиеся в душе человека, силы добра и зла, тела и духа. Небо и ад также существуют внутри человека, а не где-то вне его. Бог обитает во всех видимых предметах и телах; познать его человек может только в его творении; пытаться представить бога вне творения, в его духовной сущности — значит строить воздушные замки. Церковное учение о боге, об ожидающих человека после смерти рае или аде — не плод знания, а плод воображения. Это средство, которым духовенство пользуется для обмана, запугивания и подчинения простых людей⁶.

Борьба, которую каждый человек испытывает в себе самом, есть часть вечной борьбы, происходящей в мире между богом и дьяволом, добром и злом, светом и тьмой, разумом и чувственностью. Эта борьба — основное содержание истории человечества. Она неизбежно закончится победой добра, так как внутренний свет, вложенный богом в человека, неугасим и не может не восторжествовать. Английская революция составляет, с этой точки зрения, важнейший этап в истории. Она имеет значение не только для Англии, но для всего мира. Она должна привести к подлинной реформации, изменить самые основы человеческой жизни, все отношения людей в обществе. Англия должна первой освободиться от власти дьявола: «святые», т.е. те, кто обладает светом истины, являются провозвестниками этой реформации, которая перестроит не только церковь, но и государство, осуществит на земле царство божественной любви.

Основным принципом этого будущего общества представляется Уинстенли общность земли и ее плодов. Великий творец, разум, говорит он в памфлете «Водружение знамени истинных левеллеров», сотворил землю как общую сокровищницу для животных и людей. В сердце каждого человека начертан закон, которому человек должен следовать. Это закон общего благополучия. Разум говорит человеку, что он должен искать блага другого как своего собственного. Но плоть человека толкает его искать личного благополучия. Под влиянием плотских желаний люди впали в ослепление. Землю, которая должна быть общим достоянием, начали насильственно захватывать, огораживать, покупать и продавать. Так немногие сделали владельцами земли, а остальные превратились в их слуг, стали рабами своего же рода⁷. Если брат отнимает у брата землю, — это угнетение и рабство. При существующем порядке частной собственности на землю, купли и продажи в мире господствует закон мрака, закон плоти — борьба и вражда. Частная собственность — проклятие. В основе ее лежит угнетение, убийство и хищение⁸. Закон света, закон духа, истинная свобода — в свободном пользовании землей.

В этих рассуждениях Уинстенли много черт, сближающих его с утопистами-рационалистами XVIII в. Существующий строй представляется Уинстенли результатом ослепления человеческого разума. Общность, по его учению, — строй, соответствующий разуму, духовной природе человека. Но рассуждения Уинстенли носят на себе в то же время явственную печать религиозных настроений, характерных для времени Английской революции. С рационалистическими мотивами сплетается повторяющийся неоднократно уже известный нам мотив непосредственного откровения, мотив «гласа божия». Уинстенли стремится обосновать свою позицию не только доводами разума, но и ссылкой на видение, — то самое видение, о котором говорил Ферфаксу Эверард. «Когда я был в трансе не так давно..., — заявляет Уинстенли в «Новом законе справедливости», — я слышал такие слова: работайте совместно, ешьте хлеб совместно; объяви об этом всем вместе»⁹. На тот же голос ссылается он в памфлете «Водружение знамени»¹⁰.

В учении Уинстенли стремление к личному благополучию, частный интерес — корень всякой тирании и несправедливых законов. Таковы королевские законы. Королевское правительство есть выражение алчной и надменной воли поработителей народа. Это — правительство разбойников с большой дороги, насильно похитивших землю у «младшего брата» (т.е. у низших классов) и насильно удерживающих ее в своих руках. Королевские законы — своекорыстные законы плоти. В целях обеспечения захвата королевская власть создает сложный аппарат. Англия, говорит Уинстенли, — тюрьма, разнообразные тонкости законов, охраняемых мечом, — запоры, замки и двери тюрьмы; юристы — тюремщики, а бедные люди — заключенные¹¹.

Часть этого аппарата составляет и духовенство, заключившее союз с силами мрака. Возникновение старого богословия и господствующей церкви, оправдывающих все зло существующего строя, Уинстенли объясняет слабостью духа людей и их невежеством: люди не способны понять окружающий их мир своим слепым разумом и поэтому вдаются во всевозможные фантазии. Господствующая церковь использует эту слабость духа, чтобы подчинить разум воображаемому знанию — писанию и преданию, — которое и служит затем делу охраны существующего порядка. Духовенство приводит множество религиозных доводов в доказательство того, что бог и его пророки воспрепятствуют «младшим братьям» прикасаться к богатствам, составляющим частную собственность. Так «старшие братья», т.е. владеющие классы, используют невежество младших, чтобы закрепить свои права на землю и богатство.

В вопросе о возникновении королевской власти и королевских законов в Англии Уинстенли разделяет точку зрения левеллеров. Момент утверждения существующего порядка он относит, как и автор «Света в Бакингемшире», к нормандскому завоеванию. Вильгельм Завоеватель отнял у англичан их прирожденные права и подчинил их своим солдатам. Лорды маноров — потомки начальников войск Вильгельма Завоевателя, фригольдеры — потомки его солдат¹². В результате победы парламента над королем королевская власть уничтожена, иго нормандского завоевания свергнуто. Вместе с королевской властью должны быть уничтожены все королевские несправедливые законы, вытекающие из завоевания, дающие свободу «старшим братьям» и налагающие узы на простой народ. На смену королевским законам, законам плоти, должны прийти республиканские законы, законы духа, законы общего благополучия. Истинно республиканское правительство должно обеспечить истинную свободу, вернуть человеку его прирожденные права.

А истинная свобода есть там, где человеку обеспечено его существование, т.е. его право на землю. Установление такого порядка будет подлинным искуплением человечества, подлинным вторым пришествием Христа, этого, говоря словами Уинстенли, великого уравнилеля.

Зная борьбы против королевской власти поднял в Англии парламент. Но Уинстенли, как и автор «Света в Бакингемшире», отнюдь не склонен идеализировать деятельность парламента. Он отмечает, что парламент состоит главным образом из дворян и духовных лиц и что интересы этих групп влияют на его законодательство. Но парламент в своей борьбе с королем был вынужден призвать на помощь простой народ, и это налагает на него известные обязательства. Простой народ приносил жертвы, пропивал свою кровь, платил налоги, чтобы спасти Англию от рабства, чтобы вернуть ее исконную свободу. Простой народ примкнул к парламенту, рассчитывая на обещание, что земля будет свободна. Мы требуем теперь, пишет Уинстенли, признания за нами права пользоваться общественной землей — права, купленного нашей кровью¹³.

Уинстенли верит в возможность мирного установления «республиканской власти», основанной на общности земли и ее плодов. Он не противник революционных методов вообще: совершившуюся революцию, низвергшую короля, он считает правомерной и необходимой. Но он не может отказаться от надежды, что после победы парламент выполнит обещания, данные простому народу. Понимая, что интересы простого народа чужды парламенту, Уинстенли в период диггерского движения старается убедить правящие круги Англии в том, что диггеры в сущности требуют от власти только невмешательства. Ведь диггеры не претендуют на огороженные земли дворянства. Они соглашались признать права дворян (хотя, как мы уже знаем, Уинстенли считает эти права результатом захвата). Они заявляют свои притязания лишь на земли общинные. Нужно только, чтобы бедным людям была предоставлена возможность беспрепятственно организовать свои коммуны на общинных землях. В деле дальнейшего распространения коммунистических порядков помощь государственной власти представляется Уинстенли в это время также излишней.

Вообще к государственной власти, управляющей при помощи насилия, Уинстенли в 1649 г. относился отрицательно. Мы не против тех, говорилось в одном из его памфлетов этого времени, кто хотел бы иметь начальников и законы, чтобы быть ими управляемыми, как управляемы народы мира¹⁴. Но, поскольку речь идет о самих диггерах, Уинстенли считает, что они не нуждаются в таком управлении. Существующая власть — власть меча, власть несправедливости, власть дьявола. Истинная власть справедливости — это власть «всемогущего бога», универсальной любви. Такая власть исключает правление своекорыстной плоти и объединяет всех в духе любви и справедливости¹⁵. Естественно, что такой власти не нужны законы, которые посредством тюрем, плетей и виселиц делают одного человека рабом другого.

«Внутренний свет» разума и справедливости победит тьму без всякого насилия, «завоюет мир любовью». Владельцы огороженных земель в конце концов добровольно присоединяются к тем, кто праведно трудится на общей земле. Надо, однако, отметить, что в это идиллическое изображение процесса грядущей «реформации» у Уинстенли вплетаются зачастую недвусмысленные угрозы, облеченные в форму хилиастических чаяний. День суда близок, возвещает он, обращаясь к правящим, спасителем страны

будет простой народ. Царь справедливости остановит, чтобы править миром; если вы хотите спастись, разорвите узы частной собственности¹⁶. Обращаясь к простому народу, Уинстенли, ссылаясь на повеление божие, призывает трудящихся отказаться от всякой работы по найму на их угнетателей. Такой работой они поддерживают своих тиранов. Отказавшись от нее, они их низвергнут¹⁷.

IV

Последнее произведение, связанное с движением диггеров, появилось в 1652 г., т. е. через три с лишним года после первого памфлета. Это произведение принадлежит тому же Уинстенли и носит название «Закон свободы». Наиболее зрелый из памфлетов Уинстенли, «Закон свободы» не привлек к себе внимания современников и был основательно и надолго забыт. Сфера его влияния была очень узка. Тем не менее по своему содержанию он должен быть отнесен, наряду с «Утопией» Мора и «Городом Солнца» Кампанеллы, к числу значительнейших произведений утопической литературы до XVIII в.

«Закон свободы» начинается обращением к Кромвелю, готовившемуся стать в 1652 г. всемогущим диктатором Англии. Уинстенли указывает Кромвелю, что перед ним лежат два пути: он может вернуть народу землю и, таким образом, стать достойным выпавшей на его долю власти; он может, отказавшись от освобождения земли, проложить путь еще большей тирании, чем та, от которой страдал народ раньше. Кромвель должен выбрать один из этих путей, и Уинстенли верит, что он выберет путь истинной свободы. Конечно, в этом призыве к Кромвелю сказывается политическая наивность Уинстенли. Он не понимал, что для Кромвеля, выдвигавшегося в диктаторы средним дворянством и опиравшегося на буржуазию, путь глубоких социальных преобразований был закрыт. Но следует иметь в виду, что в эту пору Кромвель — в противовес полностью скомпрометировавшему себя «охвостью» Долгого парламента — представлялся еще очень многим борцом за дело революции, классовые мотивы его деятельности были для широких народных

масс еще неясны. Во всяком случае в одном Уинстенли оказался политически прозорливым: став на путь защиты интересов собственников от революционных требований низов, Кромвель подготовил почву для последовавшей вскоре реставрации.

В «Законе свободы» Уинстенли стремится разрешить задачу, которой он не ставил перед собою ни в одном из более ранних памфлетов, связанных непосредственно с теми или иными моментами в развитии движения диггеров. Он дает здесь впервые план строения нового общества — свободной республики, соответствующей справедливости и «воле божией»¹⁸. Выделяясь среди произведений Уинстенли по своему содержанию, «Закон свободы» отличается от них и по форме. Аргументация Уинстенли, и здесь не вполне свободная от религиозного облачения, — все же в основном аргументация рационалистическая. И в своей критике существующих общественных отношений, и в разработке проекта общественного устройства будущего он исходит из соображений разума, природы человека, исторической справедливости. Конечно, доводы рационального порядка, как мы отмечали, и в предыдущих произведениях Уинстенли занимали наряду с доводами религиозными весьма существенное место. В «Законе свободы» они явным образом доминируют.

Обращаясь к Кромвелю с призывом завершить революцию и, вслед за королевской властью, искоренять королевские законы, Уинстенли считает необходимым критически пересмотреть основные принципы покоящегося на этих законах общественного порядка и важнейшие возражения против установления общности. Первое, самое обычное из таких возражений исходит из принципа частной собственности. Вы спросите, говорит Уинстенли, разве земля, которую ты хочешь сделать общей, не принадлежит твоему брату? Нет, отвечает он, земля не принадлежит ему ни по праву создания, ни по праву завоевания. Если он называет землю своей по праву создания, то земля может считаться настолько же моей, насколько его, ибо творческий дух, создавший нас, не различает лиц. Если он называет землю своей по праву завоевания, то это либо завоевание, являющееся результатом победы короля над простыми людьми, либо завоевание, являющееся результатом победы простых людей над королем. Если его притязания основаны на победе короля над простыми людьми, то ведь теперь короли побеждены и изгнаны, и это основание потеряло силу. Если же он ссылается на победу простых людей над королем, то я имею такое же право на землю, как и мой брат, ибо вести войну помогали все¹⁹. Таким образом, собственность не может быть обоснована ни правом естественным (право создания), ни правом историческим (право завоевания).

Точно так же не соответствует справедливости и праву создания закон купли и продажи. Торговля, утверждает Уинстенли, есть закон завоевателя. Она не может быть справедлива, ибо она основана на обмане. Когда человечество начало покупать и продавать, оно утратило свою невинность, ибо люди начали угнетать друг друга, лишая друг друга прирожденных прав, принадлежавших им по акту творения (creation birthright). Купля и продажа — причина разногласий и войн. Народы не смогут перековать мечи на орала и освободиться от войн, пока порядок купли и продажи не будет упразднен вместе со всем остальным хламом королевской власти. Эту общую отрицательную оценку торговли Уинстенли иллюстрирует примером распродажи коронных и епископских земель республиканской властью. Ею воспользовались те, кто хотел возвыситься над своими братьями. Но эта операция была несправедлива, так как она лишала потомство его прирожденных прав и вольностей²⁰.

Мы знаем уже, что диггеры претендовали на неогороженные, общинные земли. Именно на этих землях пытались они создавать свои коммуны. В «Законе свободы» Уинстенли требует издания закона о свободном пользовании «республиканской» землей. Именно на республиканской земле должно начаться строительство нового общества. Экспроприацию частновладельческих земель Уинстенли отвергает. Разъясняя, что следует считать республиканской землей, Уинстенли указывает, что это прежде всего земля, которая была в свое время отнята у народа завоевателями или тираническими королями, а сейчас вырвана из рук угнетателей усилиями простого народа Англии. Эта земля — цена крови, пролитой народом, он имеет на нее прирожденное право. Однако в состав «республиканской» земли входят не только коронные земли в узком смысле слова, но также епископские земли и земли монастырские, еще ранее освобожденные простым народом из-под власти папы, но захваченные королями. Наконец, к «республиканской» земле относятся земли пустопорожные и общинные. Они должны были бы составлять общественное достояние, но бедные люди вытеснены с них помещиками и фригольдерами²¹. Таким образом, протестуя против продажи коронных и епископских земель и против огораживания земель общинных, Уинстенли защищает земельный фонд, необходимый для проповедуемой им общественной реформации.

С частной собственностью и с торговлей связано богатство. Разве не нужно, спрашивает Уинстенли от лица воображаемого оппонента, чтобы один человек был богаче другого? Нет, в этом нет никакой необходимости. Богатство делает людей тщеславными, надменными, вызывает в них стремление угнетать своих братьев, является причиной войн. Но богатство не только пагубно по своим последствиям — оно несправедливо по своему происхождению. Человек может быть богат только благодаря собственному труду либо благодаря труду других людей, помогающих ему. Человек, который не получает помощи от соседа, никогда не может скопить большого состояния. А если ему помогают другие, то созданные богатства принадлежат как ему, так и его соседям. Все богачи живут в довольстве, питаются и одеваются не собственным трудом, а трудом других людей. Они получают из рук рабочего все, что имеют; и когда они что-либо дают, они дают созданное не их трудом, а трудом других людей²².

Основной принцип нового общественного порядка, который, по мнению Уинстенли, должен быть установлен после упразднения королевской власти и королевских законов, нам уже известен. Это истинная республиканская свобода, которая состоит в свободном пользовании землей, составляющей общественное достояние, и которая обеспечивает человеку все, что нужно для его содержания. Таким образом, основные элементы свободы составляют, по мнению Уинстенли, право на землю и право на существование. На этих основах строит Уинстенли свой проект справедливого, совершенного общественного устройства.

Все богатства страны должны составлять в истинной республике общее достояние, ибо все они создаются общим трудом составляющих общество семей²³.

Первичной производственной ячейкой как в ремесле, так и в сельском хозяйстве служит семья. Каждая семья выполняет в обществе те или иные функции, занимаясь полезной работой на общественной земле и полезными промыслами. Но отдельные семьи не являются независимыми хозяйственными организациями. Труд семьи составляет некую часть общественно организованного труда. Община выделяет из своей среды должностных лиц, обязанность которых — постоянное наблюдение за производством отдельных семейных единиц. В тех случаях, когда та или иная семья по каким-либо причинам проявила небрежность в отношении орудий производства или не выставила необходимого числа рабочих согласно указаниям власти, отец семьи получает замечание и может быть устранен от руководства работами. Каждый обязан трудиться на общину до достижения 40-летнего возраста. Лень, отказ от работы караются — после предупреждения — принудительным трудом и даже телесным наказанием²⁴.

Семья не в праве торговать продуктами своего труда. Весь продукт своего производства она обязана сдавать в общественные склады, откуда получает бесплатно все, что ей необходимо как для производства, так и для потребления²⁵. Каждая семья получает в соответствии со своими потребностями, но община и в области распределения не отказывается от регулирующего воздействия. В тех случаях, когда семья замечена в том, что берет себе больше, чем ей необходимо, она подвергается каре: на первый раз делается простое замечание, потом следует более суровое наказание. Понятно, что частная торговля не нужна при такой системе распределения и строго запрещена. Однако это не означает, что республика Уинстенли совсем не знает частной собственности. «Должен ли каждый человек считать дом ближнего как бы своим?» — спрашивает Уинстенли. — Хотя земля и склады общие для всех, каждая семья должна жить отдельно, и все, что человек взял со складов для удовлетворения надобностей своей семьи, составляет собственность этой семьи. И если кто-либо пытается отнять что-нибудь у другого или нарушить мир его жилища, он должен нести наказание, как враг республиканского управления²⁶.

В «Законе свободы» потребление сохраняет индивидуальный характер, отходя, таким образом, от буквального толкования возведенной Уинстенли заповеди «Ешьте хлеб совместно». Общественных столовых, характерных для «Утопии» Мора, «Закон свободы» не знает. Не знает он и земледельческих артелей, которые занимаются в «Утопии» сельским хозяйством. Известная тенденция к организации труда в масштабе более широком, чем семейная ячейка, проявляется в «Законе свободы» в иной форме. Наряду с производством семейным Уинстенли изображает в своем идеальном обществе общественные мастерские, которые служат целям производственного обучения. Там работают дети, из которых воспитываются, таким образом, полезные работники для общества. В мастерских производство поставлено образцово: это не только школа, но и пример для подражания. Идея показательных общественных мастерских — чрезвычайно интересная особенность схемы будущего общества Уинстенли.

За нарушения установленного общественного порядка Уинстенли предусматривает ряд наказаний. В его идеальном обществе есть уголовные законы. За куплю и продажу виновных ждет очень суровая кара, а если кто-либо допустит куплю и продажу земли, то за такое преступление ему грозит смертная казнь. Точно так же суровые наказания установлены за куплю и продажу человеческого труда. Таким образом, организация принудительной власти в идеальном обществе Уинстенли сохраняется. В этом вопросе между «Законом свободы» и более ранними памфлетами есть несомненно некоторое расхождение. В более ранних памфлетах Уинстенли, как мы видели, считал насилие (тюрьмы, плети, виселицы) совершенно ненужным для людей, живущих на

началах справедливой общности. В «Законе свободы» он от этой анархической позиции отходит. По-видимому, расхождение объясняется в известной мере задачами, которые ставил перед собою Уинстенли в различных произведениях. В одном случае, в 1649 г., он стремился доказать неосновательность выдвинутых против диггеров обвинений в желании насильственно ниспровергнуть существующий государственный порядок и вместе с тем показать высокое духовное совершенство провозглашаемого им порядка общности, делающего насилие ненужным. В другом случае, в «Законе свободы», он пытался дать возможно более конкретное изображение общества, в котором порядок общности уже осуществлен, и разработка этой темы привела его к сознанию необходимости некоей общественной власти, направляющей общественное производство и охраняющей его основные принципы от возможных нарушений²⁷. Надо думать, что этому переходу на более реалистические позиции в вопросе о государственной власти содействовало также крушение оптимистических иллюзий 1649 г., утрата надежд на торжество «света истины» без помощи государства. О разочаровании Уинстенли в идее «невмешательства» государства в дело общественного преобразования свидетельствует с несомненностью характер его обращения к Кромвелю.

Влияние на Уинстенли в политических вопросах пропаганды левеллеров бесспорно. Политическая организация в республике Уинстенли основана на последовательно демократических принципах. Все должностные лица избираются народом на годичный срок. Уинстенли указывает, что власть, долго сохраняемая за одним лицом, развращает ее носителя; с другой стороны, частая смена должностных лиц обеспечивает их верность общественным интересам и дает политический опыт большему числу граждан²⁸. Верховная законодательная и исполнительная власть, верховное руководство хозяйственной деятельностью принадлежит в республике парламенту, также избираемому ежегодно²⁹. Избирательного права лишаются те, кто примыкал к роялистам в гражданских войнах, кто спекулировал конфискованным революцией имуществом и т.п.³⁰

Чтобы гарантировать народ от возможности нарушения его прав и интересов парламентом, Уинстенли предлагает установить, что каждый закон вступает в силу лишь через месяц после его принятия: в течение этого срока народ должен иметь возможность заявить свои возражения. Должностные лица, именуемые надзирателями (overseers), ведают производством продуктов в каждой отрасли труда, их хранением в общественных складах, подготовкой молодежи к разным видам труда, охраной частной собственности граждан. Должностные лица, именуемые миротворцами (reasmakers), улаживают споры между гражданами, передавая их суду в случае невозможности примирения, наблюдают за общим порядком и за поведением других должностных лиц³¹.

Мы знаем отношение Уинстенли к религии и церкви. Церковь — организация, при помощи которой высшие классы держат в порабощении низшие. В республике Уинстенли церкви и духовенства нет. Поскольку для него истинная религия выражается во «внутреннем откровении», в непосредственном общении с богом, церковные обряды представляются ему колдовством,

В соответствии с этим совершенно светский характер имеет в его утопии школьное образование. В школе каждый гражданин приобретает общие знания, изучает языки, науки, историю; с другой стороны, он получает моральное воспитание и усваивает навыки полезного труда. Традиционное книжное обучение, не связанное с практикой, Уинстенли решительно осуждает; такое обучение годится для бездельников, так воспитываются законники и духовенство. Республике не нужны люди, воспитанные в праздности. Поэтому в ее школах дети должны учиться, работая; воспитатели будут поощрять развитие в них изобретательства. Такая школа будет содействовать благосостоянию республики³².

Воспитание граждан не завершается, однако, с окончанием ими школы. Каждый приход выбирает себе на год, как выбираются все должностные лица, «министра». Еженедельно, в дни отдыха «министр» делает народу сообщение о событиях, происшедших за неделю, читает текст закона республики, определяющего ее свободу, делает доклады на различные научные темы. Такие беседы призваны, очевидно, заменить воскресные богослужения³³. Этот своеобразный план организации культурно-политической работы чрезвычайно интересен в обстановке XVII в.

Уинстенли ни в одном из памфлетов не говорит о своих предшественниках. Но вряд ли может быть сомнение в том, что он был знаком со старой сектантской традицией общности. В сектантской литературе он мог почерпнуть сведения и о немецких анабаптистских проповедниках XVI в., и о более ранних ересях, сочетавших критику церкви с критикой общественных порядков. С другой стороны, весьма вероятно его знакомство с «Утопией» Мора. Но как бы ни были сильны и разнообразны испытанные Уинстенли литературные влияния, мы имеем в его лице несомненно крупного и самостоятельного мыслителя. Его учение — важное и оригинальное звено в развитии коммунистической мысли, звено, заслуживающее пристального внимания историка.

В «Законе свободы» Уинстенли английский коммунизм XVII в. достиг наивысшего своего теоретического выражения. «Закон свободы» был написан тогда, когда приближалась пора ликвидации большинства революционных завоеваний. С начала 60-х годов XVII в. Англия вступает в полосу глубокой послереволюционной реакции. Из поля нашего зрения исчезают революционные сектантские движения, которые вербовали свои кадры в низших слоях английского общества. В английском обществе распространяются и крепнут идеологические построения, отражающие разочарование в результатах революции. В особенно резкой форме, конечно, это разочарование должны были переживать низшие классы общества, очень пострадавшие от революции и чрезвычайно мало от нее выигравшие.

Среди многочисленных и разнообразных сект, возникших во время революции, в пору реакции получила широкое распространение секта, которая известна и до сих пор под именем квакеров. Квакерство возрождает отличительные черты старого мирно-сектантского движения. В эпоху, последовавшую за Английской революцией, мы видим, таким образом, тот же процесс перерождения революционного сектантства в мирное, какое можно наблюдать в Чехии после таборитского движения и в Германии после социальной борьбы эпохи Реформации.

Квакерское движение, взятое в целом, не носит коммунистического характера. Это и естественно, ибо, как мы знаем, пролетарские элементы в английском обществе XVII в. были недостаточно многочисленны, совсем не организованны и весьма мало сознательны. Эти пролетарские элементы растворялись в мелкобуржуазной массе. Когда мы говорим об общественных низах в Англии XVII в., мы все время должны помнить, что основной характер этих низов — мелкобуржуазный: это главным образом ремесленники и крестьяне, которые, хотя их положение может быть и чрезвычайно трудным, подчас даже хуже положения иного пролетария, все-таки связаны с какой-то собственностью — с собственной мастерской или клочком земли.

Но к квакерскому движению примыкали также остатки коммунистических группировок предыдущей эпохи: оно было ближе всего для них по своему социальному настроению. Не удивительно поэтому, что именно в квакерской литературе и среди квакерских изданий мы находим в том же XVII в. два литературных произведения, имеющих известное значение для дальнейшего развития социалистических идей.

Первое из этих произведений принадлежит некоему Корнелиусу. Оно имеет довольно характерное и причудливое название: «Предложение способа сделать бедняков той или другой нации счастливыми путем объединения известного числа подходящих и удобных для того людей в общее хозяйство или в маленькую республику. Средство избавить ту или иную нацию не только от ленивых, дурных или испорченных людей, но также и от тех лиц, которые искали и нашли способы жить на счет Других». Мы видим уже по заголовку, что произведение Корнелиуса написано против эксплуатации, что эксплуатацию в различных ее формах, различные способы жить за чужой счет Корнелиус решительно отрицает и порицает.

Какими же путями думает Корнелиус вывести трудящихся из-под этого гнета эксплуатации? Если мы присмотримся к аргументации Корнелиуса, то увидим, что она связана со старыми традициями сектантского коммунизма. Мы увидим у него восхваление общин моравских братьев; весь тон его произведения — в значительной степени тон религиозно-моральной пропаганды. Однако нужно тут же отметить большое различие между построением Корнелиуса и построениями его предшественников, сектантов предшествующих веков. Корнелиус жил во второй половине XVII в. Его произведение написано в 1659 г., в период развития торгово-капиталистических отношений. Эти отношения он уже не мог не учитывать при построении своего идеального общества, идеальной «маленькой республики». Наконец, среда, в которой он жил, — среда мелкобуржуазная. Мелкобуржуазные настроения сказываются в проекте Корнелиуса весьма резко. Его роль — приспособление коммунистической традиции к мелкобуржуазным вкусам.

Вот как формулирует Корнелиус задачу своего проекта: «Цель его — стряхнуть иго светских и духовных фараонов, которые уже слишком долго господствовали над нашими душами и телами; восстановить снова любовь, справедливость и братское единение, которые существовали прежде». Эта формулировка все еще звучит по старому сектантскому образцу. Но, переходя к рассмотрению конкретных способов осуществления «братского единения», мы видим немало существенно нового. Корнелиус представляет себе, что имущество его маленькой республики, говоря проще — общины, должно состояться из соединения имуществ всех вступающих в нее членов: из их земель, денежных средств, домашнего скарба. Однако он считает, что за каждым вступающим в общину, несмотря на то, что он все свое имущество влил в общинное достояние, право собственности на это имущество сохраняется; следовательно, если кому-либо из членов общества захочется ее покинуть, он может, уходя, потребовать обратно все внесенное им в общину.

Собрав достаточный фонд, организаторы общины строят два дома: один в городе и другой в деревне. Все производство сосредоточено в деревне. Корнелиус считает наиболее целесообразным построить деревенский дом на берегу многоводной и судоходной реки, так как это облегчит доставку продуктов из деревенского дома в город. Производство в общине носит общественный характер с известным разделением труда, расширяющимся параллельно расширению производства. Корнелиус предполагает, что правильно организованная община сможет даже при современных ему технических условиях, находясь во враждебном капиталистическом окружении, довести рабочий день своих сочленов до 6 часов. Однако здесь мы находим, пожалуй, самую серьезную уступку Корнелиуса духу капитализма. Он допускает в общине, наряду с трудом членов общины, также и труд наемных рабочих, причем для них устанавливается уже не 6-часовой, а 12-часовой рабочий день. Корнелиус, конечно, считает возможным переход наемных рабочих в разряд членов общины, но во всяком случае, пока тот или другой рабочий не является членом общины, община его эксплуатирует. Это — совершенно бесспорно.

Интересно, как представляет себе Корнелиус экономические преимущества подобного рода организации производства. Он указывает прежде всего на то, что община, закупая на рынке оптом то, что ей необходимо и чего она не производит сама, будет в более выгодном положении, чем отдельный гражданин, вынужденный закупать нужные ему продукты в розницу. Далее, в каждом производстве, в котором имеется предприниматель и рабочий, Предприниматель извлекает из рабочего прибыль: в общине вся эта прибыль пойдет на пользу ее членов. Затем, немаловажное преимущество общины составляет общественная организация потребления. Корнелиус повторяет здесь те соображения, которые мы видели уже в древнехристианской литературе у Иоанна Златоуста, — соображения о большей дешевизне и целесообразности домашнего хозяйства при соединении многих семей в одну. Соответственное место у Корнелиуса звучит почти как простой пересказ цитаты из Иоанна Златоуста: «Когда 100 семей живут вместе, то 25 женщин могут выполнить ту работу, которую обыкновенно делают 100, а остальные 75 могут заняться производительным трудом. Вместо 100 очагов понадобится только 4 или 5». Таким образом, и здесь на организации домашнего хозяйства получается большая экономия.

Но, помимо дешевизны закупок, отсутствия предпринимательской прибыли и экономии в домашнем хозяйстве, община имеет еще одно — и крупнейшее — преимущество: при крупном производстве (очень интересно, как ясно это сознает писатель XVII в.) можно производить товары гораздо дешевле, чем производят соседние мелкие ремесленники и частные предприниматели, и, производя их дешевле, можно успешнее конкурировать с частными предпринимателями на рынке. Для этой именно цели — конкуренции с частными предпринимателями на рынке — и служит тот второй центр общины, который организуется не в деревне, а в городе, куда из деревни поступают предназначенные для продажи продукты производства.

Как рисует Корнелиус распределение продуктов в общине? В решении этого вопроса вновь скрещиваются старая коммунистическая традиция с новыми капиталистическими тенденциями. Очевидно, все то, что необходимо для удовлетворения непосредственных потребностей, члены общины получают в своей потребительской коммуне. Но Корнелиус, выводящий общину на рынок для конкуренции с частными предпринимателями, предполагает, что при этом у общины образуется, за покрытием всех потребностей членов, некоторая чистая прибыль, которая и будет распределяться как дивиденд между членами общины.

Таким образом, сквозь оболочку старых морально-религиозных аргументов у Корнелиуса весьма явственно проступают черты новой капиталистической эпохи, вождения мелкого собственника, мечтающего об объединении сил в целях капиталистического преуспевания. Эти черты — допущение наемного труда, т.е. эксплуатации членами общины нечленов, производство на рынок, распределение чистой прибыли между членами общины. Построение Корнелиуса образует связующее звено между идеалом сектантской общины средневековья и эпохи Реформации и идеалом производственной кооперации капиталистической эпохи. Корнелиус, несомненно, является одним из первых теоретиков мелкобуржуазной производительной кооперации.

* * *

Дальнейшее развитие идей кооперативного социализма мы находим в произведении другого писателя-квакера, писавшего на три десятилетия позже Корнелиуса, — Джона Беллерса. Беллерс гораздо более известен, чем Корнелиус, и оказал на развитие социалистических идей большее влияние. Он обязан этим некоторой случайной причине: основное произведение Беллерса было в начале XIX в. разыскано Оуэном и переиздано им. Само собой разумеется, что оно получило известное распространение в английских рабочих кругах и тем немало способствовало пропаганде идей кооперативного строительства. С другой стороны, у Беллерса уделено гораздо большее внимание, чем у Корнелиуса, вопросам образования. В то время как Корнелиус ценит только чисто профессиональное обучение, к наукам же теоретическим относится довольно пренебрежительно, у Беллерса мы находим идею соединения общего обучения с обучением профессиональным, что позволяет видеть в нем одного из предшественников современной теории трудовой школы.

Последнее обстоятельство не могло не заставить обратить внимание на Беллера теоретиков и историков-педагогов.

Наиболее законченная работа Беллера вышла в свет в 1695 г. и носит название: «Проект учреждения рабочего колледжа всех полезных ремесел и сельского хозяйства». По существу колледж Беллера представляет собой тот же тип организации, что и «маленькая республика» Корнелиуса, это — производственный кооператив.

Беллер в некоторых отношениях идет еще дальше Корнелиуса навстречу условиям капиталистического хозяйства. Почему идея Корнелиуса не нашла себе осуществления? Прежде всего потому, что у тех людей, которые могли бы по своим социальным настроениям войти в такую общину, не было соответственных капиталов. А ведь для того, чтобы община Корнелиуса была построена именно так, как он хотел, с теми элементами капиталистического хозяйства, какие он в нее внес, нужны были значительные средства. Перед этим затруднением не остановился Беллер — он его перепрыгнул. Ясно, что бедняки не могут сами собрать достаточно капиталов для того, чтобы организовать рабочий колледж. Значит, этот капитал нужно взять у капиталистов. Еще у Корнелиуса есть мысль о привлекательности жизни в маленькой республике даже для богатых людей. Беллер развивает эту мысль дальше и выдвигает план вовлечения капиталистов в дело построения рабочего колледжа. Он рассчитывает, что капиталисты не откажутся ссудить колледжу средства при условии выплаты дивиденда на внесенный ими капитал по истечении срока, нужного для того, чтобы колледж стал на ноги. Идея привлечения капиталистов к делу постройки социалистической общины не заглохла навеки с Беллером. Совершенно от него независимо к ней пришел в XIX в. один из крупнейших утопистов — Фурье, который значительную часть своей жизни ежедневно ждал в определенные часы воображаемого капиталиста с большим мешком денег для организации первой фаланги.

Как и Корнелиус, Беллер вычисляет хозяйственные выгоды колледжа: отсутствие посредников, отсутствие расходов на магазины, на перевозки и, наконец, сокращение расходов на домашнее хозяйство. Беллер представляет себе, что община не сразу станет на ноги. Он предусматривает известную последовательность в удовлетворении основных нужд общины. В первую очередь — производство в целях удовлетворения насущнейших потребностей; во вторую — производство в целях образования запаса; в третью — производство в целях расширения и улучшения предприятий общины. Только после того как основные нужды членов будут удовлетворены, когда создадутся известные запасы и община достаточно окрепнет, — только после этого община начинает распределять прибыль между своими акционерами.

Помимо капиталов, которые Беллер предполагал получить от капиталистов при самом основании общины, он мечтал о том, что у общины будут некоторые сторонние доходы и впоследствии. Он мечтал о том, что община сможет поставить наилучшим образом дело воспитания и образования детей. Таким образом, мы видим, для Беллера его колледж был не только производственной ячейкой, но и чем-то вроде образцовой технической школы. Само собой разумеется, что испытать, пойдут ли действительно соседи на то, чтобы отдавать своих детей в обучение общине, Беллеру не пришлось — но той простой причине, что капиталов для организации общины не оказалось и его обращение осталось просто-напросто интересным литературным произведением, не имевшим никаких практических результатов.

Кроме самой схемы построения общины, кроме оригинального способа привлечения средств, в произведениях Беллера имеется еще ряд интересных замечаний чисто теоретического характера. Беллер настаивает на том, чтобы в его рабочем колледже совершенно не было денег. Мерилом ценностей должен служить труд, а не деньги, ибо не деньги, а Труд является истинным богатством. Поэтому там, где царят нормальные порядки, деньги вовсе не нужны. Это положение не остается одиноким; в другом месте Беллер высказывает такую мысль: «Земля, скот, дом, всякое имущество и деньги представляют собой только остов богатства — без населения они мертвы: человек является их душой и жизнью».

Если у Беллера, хотя и в смутной форме, высказывается мысль о труде как о единственном источнике богатства, то можно у него найти и некоторое представление о прибавочном труде как об источнике капиталистического дохода. «500 трудящихся-рабочих, — говорит Беллер, — ежегодно могут создать продуктов на 300 фунтов стерлингов больше, чем может стоить их содержание». Разница между тем, чего стоит содержание рабочих, и тем, что они могут своим трудом за то же время произвести, попадает в карман землевладельцев и капиталистов, служит источником нетрудового дохода. Когда Беллер подходит к вопросу о том, в чем основная причина такой несоразмерности между стоимостью средств существования рабочих и той заработной платой, которую они получают, с одной стороны, и тем, что рабочие производят, с другой стороны,

** Согласно новейшим исследованиям, в конце XVII — начале XVIII в. в Англии были попытки создания квакерских колледжей по образцу, предложенному Беллером. Квакерские коммуны были созданы также во Франции и Уэльсе; их существование, однако, было недолговечным. См.: W.H.G.Armytage. *Havens Below. Utopian Experiments in England 1560—1960*. London, 1961, p.29—31.

он ограничивается простой ссылкой на неорганизованность общественного производства. Эта ссылка сама по себе очень интересна, но она, конечно, недостаточна для объяснения тех экономических фактов, которые отмечает Беллерс. Более детального анализа процесса производства и обращения он нам не дает.

В силу неорганизованности производства люди не извлекают из своих сил и средств всего, что возможно извлечь. «Бедняки, - утверждает Беллерс, — не имеющие занятий, подобны неотшлифованным алмазам, и их ценность неизвестна. Наоборот, регулярно занятые рабочие — величайшее богатство и величайшая сила народа. Где нет рабочих, там не может быть и господ. Если бы бедные рабочие производили лишь немногим больше съестных припасов и других благ, чем это необходимо для их содержания, то каждый джентльмен должен был бы быть рабочим и всякий лентяй должен был бы умереть с голоду. Лучший строительный материал, сброшенный в кучу без планомерного порядка, немногим лучше, чем мусор. Тоже и люди, пока они не находят полезного и планомерного занятия». Мы видим в этой цитате очень любопытный вариант отмеченной выше мысли: исключительно избыточным трудом бедных рабочих содержатся джентльмены и лентяи, которые должны были бы умереть с голоду, если бы рабочие производили меньше избыточного продукта. Но еще более интересна здесь ясная формулировка необходимости для излечения общественных зол планомерной организации производства в противовес капиталистической анархии. Эта идея есть основная идея нового социализма.

1 Рассматриваемый памфлет помещен в виде приложения в собрании памфлетов Уинстенли: G.Winstanley. The Works of Gerard Winstanley with an appendix of documents relating to the digger movement. New York, 1941 (далее — G.Winstanley.

2 G.Winstanley, p.611—612.

3 Ibid., p.603, 617, 619.

4 Ibid., p.621—632.

5 G.Winstanley, p.615—616.

8 G.Winstanley, p.565.

12 G.Winstanley, p.286-287, 304-305.

Ibid., p.255—257, 275-276 а. о.

Ibid., p.283.

Ibid., p.353-354.

16 G.Winstanley, p.262.

17 Ibid., p.264.

18 G.Winstanley, p.509.

19 Ibid., p.508.

20 G.Winstanley, p.511.

21 Ibid., p.557—558.

22 Ibid., p.511-512.

23 Ibid., p.580—581 а. о.

24 Ibid., p.592—593.

25 Ibid., p.582.

26 G.Winstanley, p.512,

27 G.Winstanley, p.528 а.о.

28 Ibid., p.538-541.

29 Ibid., p.556.

30 Ibid., p.542.

31 Ibid., p.545-551.

32 G.Winstanley, p.576—580.

33 Ibid., p.562 ff.

Дополнительно к этой главе: Дж.Рюде. Народные низы в истории, 1730-1848 гг.: Лики толпы. Характер и поведение. Победы и поражения народных низов, Идеология и классовое сознание. Идеология народного протеста

В. П. ВОЛГИН

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ с ДРЕВНОСТИ до КОНЦА XVIII в.

М.: Наука. 1975

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

I

Экономический и социальный строй Англии второй половины XVIII в. многими чертами отличается от строя современной ей Франции. Англия опередила Францию в промышленном отношении, иначе складывались в Англии условия сельского хозяйства; иной был и ее политический уклад. Поэтому при всем сходстве основных течений английской социальной мысли с аналогичными направлениями во французской литературе мы можем отметить в английских учениях XVIII в. немало своеобразного. Именно в Англии получила наиболее законченную формулировку идея национализации земли; в Англии же были сделаны наиболее решительные выводы из рационалистической теории общества.

Франция накануне революции не была еще страной промышленного капитализма; в Англии к концу XVIII в. промышленный капитализм можно считать системой, экономически утвердившейся. Экономическое развитие Англии шло более быстрым темпом, чем во Франции. Английский торговый капитал к середине XVIII в. был более могущественным, чем французский. В Англии к этой поре назрели уже условия, создались достаточные предпосылки для широкого применения капитала в области промышленности, для ее капиталистического преобразования. Рост английской торговли, ее вековое преуспевание содействовали скоплению в Англии больших денежных средств, необходимых для реорганизации промышленности на новых началах. Та же английская торговля подготовила широкий рынок для сбыта продуктов промышленности. Наконец, аграрная эволюция Англии поставила капиталу обширные кадры обезземеленного крестьянства, кадры «свободных» наемных рабочих, без которых машина промышленного капитализма не может быть пущена в ход.

Период так называемой промышленной революции в Англии отмечен двумя почти совпадающими по времени процессами: переворотом промышленным в узком смысле этого слова и переворотом аграрным, протекавшим ему параллельно. Мы знаем, что еще в XVI в. Томас Мор и его современники жаловались на острый кризис, переживаемый английским крестьянством в связи с огораживаниями общинных земель и с тенденцией помещиков освободиться от мелких держателей. Процесс обезземеления английского крестьянства в XVII в., по-видимому, протекает в не столь острых формах; в XVIII в. он становится особенно стремительным и бурным. Если в XVI в. основным мотивом обезземеления крестьянства и огораживания земель был мотив перехода к овцеводству, если английские лорды и сквайры стремились увеличить и объединить свою хозяйственную территорию для повышения добычи шерсти, то в XVIII в. главным стимулом является стремление перейти к более рациональной системе земледелия.

Экономическое развитие Англии и рост в связи с ним английских городов создавали повышенный спрос на продукты земледелия, спрос, сказавшийся на повышении цен. С другой стороны, отвечая этой потребности, английская агрономическая наука дала в течение XVII—XVIII вв. целый ряд тщательно разработанных указаний на способы увеличения продуктивности английского земледелия. Применению этих способов, интенсификации земледелия препятствовали старые, средневековые порядки землепользования. Английская деревня в начале XVIII в., поскольку в ней не были еще раньше проведены огораживания, знала принудительный севооборот, трехпольную систему и чересполосицу. Вся площадь помещичьих и крестьянских земель делилась на коны, и владения каждого были разбросаны узкими полосками по этим конам. После уборки все поля поступали под общий выпас. Это вызывало необходимость для всех придерживаться одинаковой и одинаково рутинной системы обработки. Не подлежит сомнению, что сельскохозяйственный прогресс, стимулировавшийся растущим спросом городов, при таких условиях был невозможен. Переход к новым культурам требовал концентрации, укрупнения земельных участков.

Таким образом, ликвидация пережитков средневековья была продиктована экономической необходимостью. Но при социальных взаимоотношениях, свойственных Англии XVIII в., она могла быть проведена лишь за счет интересов крестьянского населения. В аграрном перевороте были заинтересованы непосредственным образом английское землевладение и английский торговый капитал. Те же две силы были доминирующими как в социальной, так и в политической жизни Англии. Это облегчало переворот, но это же предreshало судьбу рядового крестьянства, бессильного оказать сопротивление или придать перевороту обеспечивающую крестьянские интересы форму. Обычно процесс размежевания происходил по акту парламента: для внесения

* Печатается по тексту одноименной главы в кн.: В.П.Волгин. История социалистических идей, ч.1. М.—Л., 1928, стр.260—293. В тексте статьи опущен раздел о Годвине, так как этой теме посвящена следующая статья в данном томе. Переведена на украинский язык в издании: «История соціалістичних ідей», ч.1. Авториз. переклад з рос. І.Ширенка. Харюв, Держ.вид. Укр., 1930.

вопроса в парламент требовалось согласие владельцев *Vs* всей совокупности земель общины. Но это согласие со стороны неорганизованной и терроризованной землевладельцами крестьянской массы было, конечно, чистой фикцией. Таких парламентских актов в начале XVIII в. сравнительно мало. К концу XVIII в. они принимают массовый характер. В первую половину XVIII в. было огорожено всего 335 тыс. акров, во вторую половину — с 60-х годов XVIII в. до 1820 г. — 5700 тыс. акров.

Каковы должны были быть социальные результаты огораживания? Даже в идеальном случае, если огораживание не сопровождалось никакими злоупотреблениями в пользу помещика, оно наносило удар хозяйству крестьянина. Прирезка незначительного участка земли взамен утрачиваемого права на общинную землю не могла возместить тех выгод, какие крестьянин от пользования этой землей получал; к тому же крестьянин терял еще и право выпаса на открытых полях.

Но такой идеальный случай — случай воображаемый. В действительности передел происходил всегда под давлением помещика и проводился в высшей степени пристрастно, с выделением в пользу помещика лучшей земли. Крестьяне, получившие худший участок земли, лишившиеся права выпаса и прав на общинные земли, не могли приспособить свое хозяйство к новым условиям, массами распродавали имущество и покидали деревню. Наконец, огораживание сопровождалось насильственным изгнанием с земли мелких арендаторов, которые держали землю по краткосрочному договору, и тех держателей, права которых покоились на традиции и не были обеспечены юридически. Одновременно крестьянин лишался обычно и того подсобного заработка, который он имел раньше как кустарь, ибо кустарная промышленность гибла в непосильной борьбе с более совершенной технической фабрикой.

Население деревенских округов убывало стремительно. Еще в конце XVIII в. Грегори Кинг насчитывал в Англии 40 тыс. семей крупных крестьян, 140 тыс. семей среднего крестьянства и 150 тыс. фермеров. К 20-м годам XIX в. можно говорить о почти полном исчезновении английского крестьянства. Наиболее интенсивно шел процесс обезземеления во второй половине XVIII в. Но это мало тревожило землевладельцев, добившихся основной цели — приспособления условий землепользования к новым потребностям сельскохозяйственной культуры и попутно «округливших» свои владения. Продуктивность сельского хозяйства на огороженных землях возрастала. Если один акр неогороженной земли, по вычислениям английских агрономов, давал 18 бушелей^{**} пшеницы, то тот же акр земли огороженной давал уже 26 бушелей.

Стоило ли обращать внимание на то, как отражается этот прогресс на населении!

Весьма характерно, как относится к судьбам населения один из авторитетнейших экономических писателей XVIII в. Артур Юнг. По моему мнению, пишет он, население — предмет второстепенного значения. Земля должна быть обрабатываема так, чтобы давать наибольший доход. О населении можно при этом не заботиться. Население, которое, вместо того чтобы увеличивать богатство страны, только падает на него бременем, есть вредное население. Если можно было выступать публично с такой циничной откровенностью, если подобного рода мысли находили сочувственный отклик, то можно себе представить, в какой атмосфере проходил аграрный переворот в деревенской жизни, где «общественное мнение» диктовалось землевладельцем и его прихлебателями.

Таким образом, в процессе аграрного переворота были созданы громадные кадры рабочей силы, которая была нужна капиталу для организуемых им по-новому предприятий. Это совпадение усиленного предложения свободной рабочей силы с возникновением спроса на нее со стороны промышленности, конечно, не случайно. И то и другое по существу вызывалось ростом английского торгового капитализма. По отношению к сельскому хозяйству он поставил на очередь переход к новым и улучшенным способам обработки земли — переход, в данной социальной обстановке невозможный без массовой экспроприации крестьянства. По отношению к промышленности он выдвинул задачу удовлетворения возросшего с расширением рынка спроса на продукты индустрии. И в дальнейшем оба процесса — аграрный и промышленный переворот — шли параллельно, в тесном взаимодействии. Промышленный переворот увеличивал спрос на продукты сельского хозяйства, аграрный переворот расширял внутренний рынок для продуктов индустрии.

Соединение указанных условий и создало возможность использования английской промышленностью технических достижений, какими отмечена середина XVIII в. Отнюдь не технические достижения сами по себе дали толчок промышленному перевороту. Еще в XVII в. технические изобретения и улучшения, и тогда имевшие место, не только не находили широкого распространения, но, наоборот, вызывали со стороны правительства репрессии. Правительство запрещало ими пользоваться, защищая интересы промышленных групп той эпохи. Только рост к середине и особенно во вторую половину XVIII в. внешнего (европейского и внеевропейского) и

^{**} Бушель — мера объема сыпучих тел. Один бушель равен объему 80 английских фунтов (36,2874 кг) дистиллированной воды, или 28,6 кг пшеницы. В пересчете на литры 1 английский бушель равен 36,368 л.

внутреннего рынка, достижение английским капиталом предела, побуждавшего искать ему новое применение, и образование фонда свободной рабочей силы позволили построить на новой технике новую организацию производства. Но, конечно, техника была в этой цепи явлений совершенно необходимым звеном. Само собой разумеется, что создание крупных промышленных предприятий, объединение промышленной деятельности, которая осуществлялась под властью торгового капитала в распыленном виде, было возможно только на почве технического переворота.

С середины XVIII в. процесс технического переоборудования английской промышленности, процесс вытеснения старых мануфактур и кустарных промыслов идет стремительным темпом. В качестве образца стоит проследить развитие хлопчатобумажной индустрии.

К середине XVIII столетия в Англии был уже изобретен так называемый «летучий челнок», в значительной мере повысивший производительность труда в ткацких мастерских. Но этот технический прогресс в ткацком деле был сам по себе недостаточен, чтобы хлопчатобумажное производство могло поспевать за ростом спроса. Тормозом в его развитии был устарелый уровень техники прядения. Несоответствие между производительностью труда в ткацком деле и в прядении вызвало явление, которое носит в истории промышленного переворота название «прядельного голода». Естественно, прядельный голод не мог не направить умы изобретателей на усовершенствование оборудования прядильных предприятий. В течение 60—70-х годов одно за другим следуют изобретения. Первые из них — ватерная машина Аркрайта и «Дженни» Харгривса — страдали известными недостатками: ни одной из них не удовлетворяло в полной мере те требования (прочность и тонкость нити), которые предъявляло ткацкое производство. Но в 1779 г. появилась мюль-машина Кромптона, которая соединила в себе положительные черты «Дженни» и ватерной машины и давала одновременно тонкую и прочную нить. К началу 80-х годов прядельный голод был изжит; наоборот, прядильное дело опередило в своем техническом развитии ткачество: возник ткацкий голод. Ткацкое производство не успевало справляться с тем материалом, который доставляли для него прядильни. Кризис был разрешен с изобретением механического ткацкого станка Картрайта (изобретен в 1785 г., окончательно вошел в жизнь значительно позже), который повысил производительность ткацкой промышленности примерно в 40 раз.

Все перечисленные усовершенствования в хлопчатобумажной промышленности касались только рабочей машины, но она оставалась при старом двигателе — в качестве какового применялась либо сила человеческих рук, либо сила животных, либо сила движения воды. Быстрый прогресс рабочей машины ставил на очередь необходимость изобретения нового двигателя, который соответствовал бы рабочей машине по своей мощности. Такой новый двигатель был изобретен в конце 60-х годов. Это — паровая машина Уатта, получившая широкое применение с конца 70-х годов. Паровая машина в качестве любопытной технической игрушки была известна и до того времени в течение многих веков, но поскольку экономическое развитие не вызывало настоятельной потребности в новом двигателе, она оставалась чрезвычайно примитивной. В первой половине XVIII в. она применялась только в некоторых английских рудниках для откачки воды. В 80—90-х годах уаттовское усовершенствование сделало возможным широкое применение парового двигателя во всякого рода промышленных предприятиях.

Чтобы охарактеризовать в цифрах тот переворот, который произошел в результате всех перечисленных технических усовершенствований в хлопчатобумажной промышленности, стоит сравнить размеры ввоза хлопка в Англию в 1770 и в 1800 гг. В 1770 г. ввоз определялся, примерно, в 4,5 млн. фунтов, в 1800 г. — в 41 млн. Мы имеем, таким образом, за 30 лет увеличение в 9 с лишним раз.

Аналогичный процесс происходил в те же годы в английской металлургии. Металлургия также переходила к более сложному техническому оборудованию, быстро повышавшему производительность труда. Если в 40-х годах XVIII в. в Англии вырабатывалось 17 тыс. тонн железа, то в 1796 г. — уже 125 тыс. тонн. Переход на паровой двигатель, прогресс в области хлопчатобумажной промышленности и металлургии должны были значительно повысить спрос на топливо. Новая английская промышленность могла дальше развиваться, только перейдя на минеральное топливо — каменный уголь. Поэтому развитие текстильной промышленности и металлургии сопровождается ростом горного дела, ростом добычи угля. Одновременно быстро тают английские леса.

II

Все эти технические и хозяйственные перемены не могли, конечно, не повести к весьма существенным изменениям в социальном строении английского общества. Они отразились прежде всего на распределении населения по английской территории. Хозяйственный переворот в значительной мере обезлюдил старые земледельческие районы Англии. Стремительно возрастало население Ланкашира — района хлопчатобумажной промышленности, и тех районов, где добывался уголь и где, следовательно, наиболее удобно было развиваться металлургии. Целый ряд старых городских центров приходит в упадок, наоборот, быстро растут новые центры,

которые обязаны своим развитием новой промышленности. Именно в этот период возникают как города Манчестер, главный центр хлопчатобумажного производства, и Ливерпуль, который является для этого района главным портом.

Если мы от географического распределения населения перейдем к распределению населения по занятиям и по классовому признаку, то взятый в целом процесс социальной эволюции Англии во второй половине XVIII в. можно характеризовать как колоссальный процесс пролетаризации. Эта пролетаризация идет с двух сторон. Во-первых, в связи с аграрным переворотом значительная масса крестьянства либо просто сгоняется с земли, либо оказывается вынужденной бросать землю ввиду чрезвычайно тяжелых условий, созданных для нее огораживанием. В то же время рост машинного производства лишает заработка многочисленную массу кустарей и мелких производителей, которые не в состоянии выдержать конкуренцию с более производительным фабричным трудом. Таким образом, мелкие собственники получают удар с двух сторон, и часто, конечно, оба удара падают на одну голову, так как значительная часть крестьянства в Англии занималась в то же время кустарным промыслом, работая на скупщика, на представителя торгового капитала.

С другой стороны, происходит изменение в составе капиталистического класса: в то время как до середины XVIII в. бесспорно главенствуют в капиталистическом мире представители английского торгового капитала, теперь на первый план начинают выдвигаться промышленники. Это далеко не всегда были люди, связанные со старыми торговыми и промышленными кругами, очень часто это — выскочки и авантюристы, которые в период быстрой ломки технических условий преуспевают всякими правдами и неправдами, так или иначе выплывают на общественную поверхность. Роберт Оуэн в начале XIX в. характеризует этих новых капиталистов как самые бессовестные и невежественные элементы английского населения. Именно такие люди и были нужны для организации капиталистической промышленности, выросшей на почве, подготовленной экспроприацией крестьянства и процветавшей за счет самой беззастенчивой эксплуатации рабочего класса.

Положение пролетариата было воистину удручающим. Никаких законодательных норм, ограждающих интересы наемного труда, Англия не знала. Сами рабочие были бессильны добиться обеспечения сколько-нибудь сносных условий труда путем непосредственной борьбы с предпринимателями. Английский рабочий класс только формировался; люди, пришедшие на фабрику от собственного станка или от плуга, были еще совершенно лишены нужной организованности, той внутренней спайки, которая позволила бы им выступить с успехом против чрезмерной эксплуатации со стороны промышленного капитала. Предложение рабочей силы, освобождающейся в сельском хозяйстве и в домашней промышленности, превышало спрос на нее в крупной индустрии. Технические усовершенствования создавали широкие возможности применения труда женщин и детей, что еще более ухудшало условия сопротивления капиталу. Наконец, в тех случаях, когда рабочий класс, несмотря на все препятствия, все же оказывался способен, в определенных своих группах, к более или менее активной борьбе,— на пути этой борьбы стояло английское законодательство, не признававшее права коалиций и права стачек, считавшее их противозаконными «заговорами» в целях повышения заработной платы.

В Англии конца XVIII и начала XIX в. царит эксплуатация Венского и детского труда, какой никогда не знали предшествовавшие эпохи. Правда, заработная плата английских рабочих в этот период все же постепенно растет, но рост ее далеко отстает от роста цен на основные продукты потребления рабочего класса — на продукты сельскохозяйственного производства. Работа на фабриках продолжается от 74 до 80 часов в неделю, рабочий день в 13—14 часов составляет совершенно нормальное явление.

Какова была реакция пролетаризованной массы на ту катастрофу, какой должно было ей представляться все, что произошло в Англии в течение сравнительно короткого времени, начиная с 50-х годов? Реакция была двоякого рода. С одной стороны, мы видим серию петиций парламенту — петиций, опирающихся на традиции и остающихся без удовлетворения. С другой стороны, есть симптомы совершенно стихийного возмущения. Глухое недовольство своим положением рабочих новых промышленных предприятий иногда выходит наружу в форме стихийных возмущений против машин, попыток истребления машин. Рабочие видят главного врага в машинах, ибо в своем роде правильно считают, что именно машины разрушили старый уклад хозяйственной жизни, при котором они вели как кустари хотя и не очень богатое, но все-таки сносное существование. В иных случаях машины вызвали раздражение еще по одной причине: каждый шаг вперед технического прогресса, если он не соответствовал росту спроса на предмет промышленности, приводил неизбежно к сокращению числа рабочих рук и, таким образом, увеличивал резервную армию безработных, выбрасывая значительное число рабочих на улицу.

Бунты рабочих против машин известны под общим названием движения «луддитов» — по имени полумифического вождя, который будто бы поднял это движение. Первые бунты этого рода относятся к концу 70-х годов XVIII в. Против них, само собой разумеется, правительство принимало всевозможные репрессивные меры, и тем не менее движение вспыхивало неоднократно то в одном, то в другом месте на протяжении 40 лет. Такая вспышка движения отмечена в 1811—1812 гг., затем в 1819 г., несмотря на смертные казни, которыми карались вожди луддитов.

Отражалось ли это стихийное брожение в рядах рабочих масс в каких-либо политических формах? Было ли в Англии конца XVIII в. политическое движение, ставившее себе сознательно социальные и политические цели, соответствующие интересам вновь образовавшегося класса?

Англия XVIII в. была богата всякого рода политическими обществами и политическими союзами. Большею частью общества и союзы, стоявшие в оппозиции к правящей олигархии, вербовали своих сторонников либо из кругов средней буржуазии, которая была недовольна тем, что ее не подпускает к власти высшая финансовая и землевладельческая аристократия, либо из кругов мелкобуржуазной интеллигенции. Однако среди таких оппозиционных обществ было одно, которое явным образом ставило себе целью вербовать членов по преимуществу из рядов трудящихся. Характерно, что основано это общество было в 1792 г. сапожным подмастерьем, неким Томасом Гарди. Оно носило наименование «Лондонское общество переписки». Все данные свидетельствуют о том, что стремление общества объединить вокруг себя наиболее интеллигентные слои рабочих не осталось без успеха. Обществу удалось привлечь в свой состав значительное число представителей, как тогда выражались, рабочих классов. Уже к 1793 г. общество имело ряд филиалов в провинции, и число его членов достигало 20 тыс.

Было бы, однако, неправильно думать, что в Лондонском обществе переписки преобладали представители пролетариата в настоящем смысле этого слова. В XVIII и в начале XIX в. термин «рабочие классы» употреблялся в гораздо более широком смысле, см теперь употребляется термин «рабочий класс». В понятие «рабочие классы» включались и пролетариат, и мелкие ремесленники, и самостоятельное, живущее собственным трудом крестьянство. Большинство «рабочих», входивших в состав Лондонского общества переписки, принадлежало не к фабричному пролетариату, а к ремесленникам. Значительная часть самостоятельных ремесленников лишилась к этому времени своих орудий производства, пополнив кадры старого ремесленного пролетариата — подмастерий. И ремесленники, давно сконцентрированные в городах, привыкшие в течение столетий к известной корпоративной деятельности, в гораздо большей степени были способны к объединению для выражения своих потребностей, своих политических и социально-политических стремлений, чем массы фабричного пролетариата, вышедшие из рядов обезземеленного крестьянства и кустарей.

Какова была программа этого общества, которое по своему социальному составу стояло весьма близко к рабочим массам? Замечательно, что сколько-нибудь отчетливой программы социальных преобразований мы у общества не находим. Его цель — чисто политическая, политическая в узком смысле этого слова. Корень зла общество видит в существующей политической системе, при которой вся власть находится в руках финансовой и землевладельческой олигархии. И средство к исцелению всех зол общество находит в равномерном и справедливом представительстве всех классов населения в парламенте.

Это — чрезвычайно характерная и любопытная черта. Впоследствии мы не раз будем встречаться с такого рода положением; в то время как представители интеллигентского социализма, требующие радикального изменения существующей социальной системы, решительно отмахиваются от политических средств борьбы, — представители рабочих масс совершенно не разделяют этого равнодушия к политической борьбе, наоборот, выдвигают чисто политические лозунги, оставаясь довольно равнодушными к социальным построениям интеллигентов-утопистов. Эти две струи сливаются, находя законченный синтез, законченное теоретическое объединение лишь в системе Маркса. В Обществе переписки не чувствуется связи между политической программой и социальной целью. Может быть, здесь сказывается мелкобуржуазное руководство обществом. Но во всяком случае показательно, что общество с чисто политическими лозунгами имело известный успех в рядах рабочего класса.

Сколько-нибудь серьезных политических результатов деятельность Лондонского общества переписки не достигла. Да оно и не стремилось к непосредственному насильственному революционному перевороту, хотя и приветствовало французских революционеров по случаю свержения королевской власти. Тем не менее эта попытка объединения представителей трудящегося населения Англии конца XVIII в. заслуживает самого пристального внимания историка. Общество с его докладами, с его перепиской, с филиальными отделениями, которые имелись во многих городах, было несомненно для верхушки рабочего класса Англии XVIII и начала XIX в. очень серьезным достижением. В процессе роста классового самосознания английского пролетариата оно сыграло большую роль. Значительное число деятелей английского рабочего и социалистического движения в начале XIX столетия являются, так сказать, политическими

воспитанниками Общества переписки, людьми, сложившимися под его влиянием.

Само собой разумеется, что английское олигархическое правительство, несмотря на мирные цели общества, не могло не почувствовать возможных опасных последствий его деятельности. Тем более, что общество возникло в период общего подъема революционных настроений в Англии в связи с Великой французской революцией. Уже в 1794 г. правительство принимает против общества решительные репрессивные меры: оно производит ряд арестов и предаёт главных его деятелей суду. Однако, так как общество ставило целью не организацию революционного переворота, а лишь мирную пропаганду своих идей, так как, с другой стороны, его основная идея — равное представительство в парламенте — не выходила из круга идей, признававшихся политически допустимыми, то суд был вынужден арестованных оправдать. В 1795 г. рост общества продолжается: по свидетельству современников — вероятно, несколько преувеличенному — в демонстрации, которую общество организовало в октябре 1795 г., приняло участие около 150 тыс. человек, что, конечно, для того времени является цифрой весьма внушительной.

Эти успехи могли лишь усилить беспокойство властей. В целях борьбы с революционной опасностью министерство Питта проводило исключительные законы, предоставлявшие правительству чрезвычайные полномочия. В 1798 г. был арестован весь президиум общества, и оно прекратило свое существование. Однако деятельность отдельных его членов продолжалась и далее. Вплоть до 20-х годов XIX в. мы встречаем их имена в разного рода новых организациях, меняющих свои формы и задачи в зависимости от условий момента.

III

Нам необходимо теперь обратиться непосредственно к тем английским мыслителям, которые высказывали в изучаемый нами период такие идеи, которые либо могут быть названы социалистическими в строгом смысле слова, либо, не будучи таковыми, оказали в той или иной степени влияние на дальнейшее развитие социалистической мысли. В общем развитие социально-политических идей в Англии XVIII в. представляет в немалой степени аналогию к эволюции таких идей во Франции. Однако эта аналогия, как мы уже отмечали, не может быть проведена до конца. Английская социально-политическая литература отличается рядом своеобразных черт.

Наиболее последовательным коммунистом во Франции XVIII в. был Морелли. Подобных ему в английской литературе XVIII в. мы не находим. Однако писателей, близких по направлению к Мабли, сочувствующих коммунизму, изображающих его как общественный идеал и сомневающихся лишь в возможности его осуществления, в Англии насчитывалось немало. Наиболее типичным из них является Уоллес.

Интересующее нас произведение Уоллеса^{***} вышло в свет в самом начале промышленного переворота, в 1761 г. Поэтому на нем еще не отразились связанные с этим особенности хозяйственного развития Англии. Его общий характер — абстрактно-теоретический, типичный и для французских сочинений середины XVIII в.; различие в жизненной обстановке здесь еще почти не сказывается. Уоллес чрезвычайно подробно и ярко рисует тот идеал, который, по его мнению, может быть противопоставлен существующему общественному строю. Он даёт такую общую формулировку: частная собственность запрещена, каждый работает для общества и содержится обществом, все члены последнего имеют равные права и равные обязанности, каждый обязан трудиться. Это почти буквальное повторение основных принципов построения коммунистического общества, сформулированных Морелли за шесть лет до появления работы Уоллеса. Не исключена возможность, что при большом взаимодействии между английской и французской социально-политической литературой XVIII в. Уоллес непосредственно заимствовал основные положения коммунистической теории у Морелли.

Против коммунистической системы Уоллес не находит никаких аргументов. Он считает, что система последовательного коммунизма несравненно более благородна, чем система современная, но она, к сожалению, неосуществима. Если бы с пропагандой подобной системы пойти к первобытным людям, которые еще не знают частной собственности и среди которых нет неравенства, то, может быть, этих первобытных людей и удалось бы убедить в целесообразности и возвышенности коммунизма. Но, к сожалению, во всех европейских обществах возникла и укрепилась частная собственность. Уоллес не выясняет конкретных причин возникновения частной собственности. Он приписывает этот переворот случайности, которой могло бы и не быть. Но после того так эта случайность имела место, после того как частная собственность возникла и общество разделилось на богатых и бедных, никакого успеха пропаганда коммунистических идей иметь не может. Богатые заинтересованы в сохранении строя, основанного на частной собственности, ибо из частной собственности они извлекают выгоду. Они окажут поэтому проповеди коммунистов такое противодействие, которое неизбежно расстроит все планы общественного преобразования.

^{***} Автор имеет в виду сочинение «Различные стороны человечества, природы и провидения».

Сходство этого довода против коммунизма с доводами Мабли очевидно. Однако, в отличие от Мабли, Уоллес допускает возможность такого стечения исторических случайностей, при котором коммунизм мог бы временно утвердиться. Это возможно в момент революций, когда власть богатых ослабевает и когда мудрый законодатель может сделать попытку воспользоваться революционными настроениями масс для введения в жизнь разумной системы. Уоллес, очевидно, вспоминает здесь о событиях и настроениях Английской революции.

Таким образом, появляются как будто некоторые шансы на успех коммунизма; но заканчивает свое рассуждение Уоллес все же в пессимистических тонах. Представьте, говорит он, что коммунизм так или иначе, в силу того или иного обстоятельства, установился: имеет ли он в себе, так сказать, элементы разложения? Нет, он внутренне прочен, в нем нет ничего неприемлемого для человеческой природы. Коммунистическая система с точки зрения организационной и моральной — система вполне устойчивая. Ей угрожает опасность с другой стороны. Коммунистический строй невозможен потому, что он устраняет ту препону в отношении размножения человечества, которую создает строй, основанный на частной собственности. Уоллес думает, что при коммунистическом порядке то препятствие к размножению, которое при частной собственности определяется материальными соображениями — необходимостью соразмерять размеры семьи с реальными средствами на ее содержание, — отпадает, а потому и размножение человечества должно идти столь быстрым темпом, что через довольно ограниченный срок земной шар окажется перенаселенным. Тем самым создадутся такие условия, которые совершенно аннулируют все достоинства, все преимущества коммунистического порядка.

Мы видим, что по иным соображениям, с иной аргументацией Уоллес приходит к тому же заключению, какое характерно для представителей социально-политической мысли, стоящих на полпути между последовательным коммунизмом и уравнилельной теорией, вроде аббата Мабли. Коммунизм есть идеал, он соответствует природе человека, но этот идеал недостижим.

Теория Уоллеса, практически бесплодная, по самому своему существу не могла иметь широкого влияния. Как и во Франции, в Англии XVIII в. протест против отношений развивающегося капитализма находил свое выражение по преимуществу в теориях уравнилельных, эгалитарных. Они больше соответствовали настроениям мелкобуржуазных и крестьянских масс, лишившихся средств к существованию в связи с аграрным и промышленным переворотом, а потому имели относительно широкое распространение. Англия XVIII в. дала целую плеяду писателей уравнилельной школы, своеобразно отразивших в своих построениях особенности английского социально-экономического развития и представляющих с этой точки зрения не меньший интерес, чем уравнилельники французские.

Наиболее яркой фигурой среди представителей английского эгалитаризма является Томас Спенс. Спенс происходил из мелкобуржуазной, ремесленной семьи, но отцу удалось дать ему кое-какое образование, которое он затем пополнил самостоятельно. Это позволило ему отказаться от ремесла отца, стать сначала бухгалтером, а впоследствии учителем в Ньюкасле. Выступив в 1775 г. в местном философском обществе в качестве очередного докладчика, Спенс впервые формулировал свои радикальные социальные идеи. Исходя из положений естественно-правовой теории, он резко критиковал анархию современного ему общественного строя и доказывал необходимость реконструировать его согласно закону всеобщей гармонии. Когда Спенс отпечатал этот доклад и начал его распространять, то общество исключило его из числа своих членов, а родители перестали посылать к нему детей. Вынужденный отказаться от педагогической деятельности, Спенс превращается в книгоношу. В течение нескольких лет он торгует книгами по Англии в разнос. Затем он приобретает небольшую книжную лавку в Лондоне, где делает попытку издавать журнал под странным названием «Свиной корм»¹.

Журналистская деятельность Спенса продолжалась три года и была прервана в 1795 г. арестом. Освобожденный после семимесячного заключения, Спенс снова вернулся к пропагандистской работе. Он находился в весьма близкой связи с Лондонским корреспондентским обществом, а в последние годы жизни положил основание самостоятельному «Обществу филантропов». Помимо журнала, он выпустил в 90-х годах XVIII и в первые годы XIX столетия ряд работ, в разных формах излагающих те же по существу идеи, какие он защищал еще в своем первом докладе. В 1801 г. он был предан суду, в результате которого ему пришлось провести год в тюрьме. В 1814 г. он умер, но начатое им движение не прекратилось. Ученики Спенса в течение ряда лет, вплоть до 20-х годов XIX столетия, вели деятельную пропаганду его идей. Таким образом, влияние Спенса оказалось весьма значительным и продолжительным: его школа в английской политической борьбе начала XIX в. составляет группу достаточно заметную, очень активную, не раз навлекавшую на себя самые суровые репрессии.

Основные теоретические предпосылки Спенса те же, что и во всей рационалистической литературе XVIII в. Все люди по природе равны. А так как только земля и продукты ее дают средства к существованию, то отсюда вывод: все имеют равные права на землю. Но эти права не реализованы в силу узурпации земли отдельными лицами — узурпации, которая и положила основание частной собственности на землю. Социальные законы никогда не могут отменить

естественные права.

Для того чтобы восстановить естественное право каждого на землю, Спенс предлагает отменить право частной собственности и всю землю признать собственностью общин. Но идея общинной собственности отнюдь не связана у Спенса с идеей общинной организации производства. Каждая община должна принадлежащую ей землю сдавать в аренду, причем участки, сдаваемые в аренду, должны быть достаточны для того, чтобы содержать семью земледельца и их следует соразмерять со спросом на землю. Таким образом, размеры участков не остаются постоянными. Каждый 21-й год происходит новое установление земельной нормы в связи с изменившимся составом населения, а следовательно, и изменившимся спросом на землю. Спенс предполагает, что арендная плата, которая будет взиматься общиной за пользование участками земли, может составить в совокупности такую сумму, которая покроет не только коммунальные нужды, но и все государственные потребности. Следовательно, арендная плата с общинной земли должна заменить всю систему государственных налогов. Если при этом окажется (как ожидал Спенс), что останутся еще излишки, то их надо распределить между членами общины.

Уравнительная система Спенса распространяется только на землю; он не предлагает никаких мер, ограничивающих владение движимым имуществом. Кругозор Спенса не выходит за пределы аграрных отношений. Его утопия весьма примитивна и экономически наивна. Он считает, что для устранения социального зла достаточно снабдить всю массу земледельцев равными участками на основах аренды. Его существенное и интересное отличие от французских уравнивателей состоит в том, что он предлагает в качестве предпосылки для этого равномерного распределения земельных владений муниципализацию земли.

Идея муниципализации земли и замены всех налогов арендной платой делает ил Спенса непосредственным предшественником Генри Джорджа, выступившего с аналогичными предложениями во второй половине XIX в.

В деятельности Спенса необходимо отметить еще одну чрезвычайно своеобразную черту. Французские уравниватели XVIII в. за исключением тех, которые писали накануне и во время самой революции, были мирными теоретиками. И Руссо и Мабли не только не мечтали о революционном перевороте в социальных отношениях — они боялись его. Спенс, отражая настроения, вызванные характером аграрного переворота в Англии, обращается к своим гражданам с прямым призывом к революционным действиям.

Доходы собственников, говорит Спенс, — то же, что волосы, в которых заключалась вся сила Самсона. Скальпируйте же их; если бы филистимляне скальпировали Самсона, вместо того чтобы его обрить, они спасли бы и свою жизнь и свой храм. Владельцы земли — это как бы неприятели, которые расположились среди нас лагерем, чтобы собирать с нас контрибуцию. Необходимо радикально уничтожить всех этих Самсонов. Необходимо полное искоренение существующей системы землевладения. Народ имеет на это не только право, но и достаточно силы. Народу надо лишь сказать: «Земля моя» — и земля будет его. Эти революционные призывы сближают Спенса с Жаном Мелье.

Наряду с революционной и радикальной в своем аграрном эгалитаризме программой Спенса английская литература XVIII в. знает ряд более умеренных проектов, вызванных также процессом обезземеления крестьянства и ставящих задачей разрешение в той или иной форме аграрного кризиса. В качестве образца такого более умеренного проекта можно назвать книгу Огильви, вышедшую в 1782 г. под заглавием «О праве земельной собственности».

Огильви, так же как и Спенс, признает, что все люди имеют равное право на равную долю в земельных богатствах. В основе права на землю лежит право на существование. Оно равносильно праву человека на воздух и воду. Основной закон может быть сформулирован так: «Всякий, кто желает посвятить себя обработке земли для содержания себя и своей семьи, имеет право требовать у государства соответствующую долю земли в полную собственность». Существующие законы это право игнорируют: они должны быть соответствующим образом изменены. Однако наряду с этим правом на землю, вытекающим из права на существование, Огильви, в противоположность Спенсу, признает достаточно обоснованным также и право частной собственности. Частное право вытекает из трудовых затрат, сделанных человеком на том или ином участке. Таким образом, земельная собственность имеет своим источником не захват, как думал Спенс, а труд. Признание этого положения приводит Огильви к довольно двусмысленному проекту разрешения аграрного вопроса. Следует, впрочем, указать, что Огильви дает в своей книге только примерные планы реформ, которые осуществимы в нормальных условиях жизни государств без революций и иных потрясений.

Государство, по мнению Огильви, должно обеспечить каждому право на землю, но в то же время не нарушать права частной собственности. Каждый должен получить возможность обрабатывать причитающуюся ему долю земли, но без ущерба для собственников.

Как же разрешить эту как будто неразрешимую задачу? Экспроприация при такой постановке вопроса, конечно, отпадает. Огильви предлагает выкуп земли государством у землевладельцев, притом с сохранением за ними верховных прав на эту землю. Особая государственная комиссия должна определять, какие земли и на каких условиях следует изъять из непосредственного владения собственников. По мнению Огильви, эти земли должны составить около половины сельскохозяйственной площади. Они будут разбиты на мелкие, неделимые участки, которые отдаются в наследственную аренду. Наследственные арендаторы должны быть связаны с землевладельцами известными взаимными правами и обязанностями. Огильви, таким образом, в своеобразной форме сочетает принципы уравнительной теории с тенденцией к возрождению старых феодальных порядков. Ибо наследственная аренда с сохранением верховных прав за крупными землевладельцами есть, конечно, попытка восстановления в модернизированном виде старой системы держаний. Восстановление многочисленного класса крестьян-держателей земли будет, по мнению Огильви, сопровождаться не только ростом общего благосостояния, но также и возрождением добродетели, находящейся сейчас в упадке вследствие развития промышленности и городов.

Несмотря на несомненный привкус реакционности в построениях Огильви, его книжка имела довольно большое влияние, притом отнюдь не в реакционных кругах, но в среде вождей английского рабочего движения, которое в течение долгого времени не могло окончательно освободиться от мелкобуржуазной идеи национализации земли. Характерно, что книга Огильви была дважды переиздана: в первый раз чартистами первой половины XIX в., во второй раз — вождем английской рабочей партии Макдональдом в конце XIX в.

Как социальный теоретик гораздо более интересен, чем Спенс или Огильви, автор книги «О действии цивилизации на народные массы» — Голл. Голл был, по-видимому, почти неизвестен при жизни и надолго забыт после смерти. О жизни Голла мы знаем очень мало. Работа его вышла в свет в 1805 г., когда он был уже 60-летним стариком, и не имела сколько-нибудь значительного успеха. Умер Голл 20 лет спустя в долговой тюрьме.

Между тем у этого в свое время не пользовавшегося никаким влиянием мыслителя имеются чрезвычайно интересные теоретические построения, как экономические, так и социологические, сближающие его — эгалитариста по своей практической программе — с коммунистами XIX в.

Единственным творцом всякого богатства, утверждает Голл, является человеческий труд. Поэтому, согласно естественной морали, богатства должны были бы распределяться пропорционально труду. Трудящийся имеет право на весь продукт своего труда. В действительности он этого справедливого вознаграждения за труд не получает. Это происходит потому, что небольшая часть нации владеет на правах частной собственности большей частью ее богатств и использует их для присвоения продукта труда неимущих. Так как все вещи имеют своих собственников, то к этим собственникам неизбежно приходится обращаться неимущему, если он хочет работать. Не имея средств, необходимых для труда, неимущие могут работать лишь с разрешения владельцев земли и других средств производства. Собственники получают возможность диктовать неимущим любые условия, и они пользуются своей властью для беззастенчивой эксплуатации.

Та часть богатства, которой предприниматель снабжает рабочих в виде средств труда и заработной платы, за что он получает в свою пользу часть продуктов их труда, называется капиталом. Капитал, следовательно, — не просто совокупность средств производства, это — известное общественное отношение; богатства делаются капиталом только тогда, когда они становятся орудием эксплуатации трудящихся со стороны собственника. Или иначе: капитал есть имущество, дающее власть над трудом людей.

Свободный договор, на основе которого происходит соглашение между трудящимся и предпринимателем, конечно, по существу отнюдь не является свободным. В то время как у капиталиста — все возможности заставить рабочего пойти на его условия, ибо в противном случае последний умрет с голоду, рабочий, ничего не имея, не может оказать противодействия давлению предпринимателя. Если рабочие и пытаются сопротивляться, они неизбежно обречены на поражение. Помимо того, что они слабее экономически, на стороне предпринимателей и закон, запрещающий забастовки, и — в крайнем случае — военная сила. Капиталист стремится дать рабочему как можно более низкую заработную плату. Заработная плата часто падает ниже стоимости существования рабочего. Разница между ценностью произведенного рабочим продукта и его заработной платой образует прибыль, которая затем делится между предпринимателем, землевладельцем и торговцем.

Голл пытается иллюстрировать свою теорию статистическими данными, характеризующими распределение богатств в Англии его времени. Общий национальный доход, говорит он, составляет 312 млн. фунтов. 8 млн. рабочих получают 40 млн. фунтов, остальное достается 2 млн. граждан, составляющих высший класс. Таким образом, рабочие образуют 45 населения и получают 18 продукта, 78 продукта даром достается богатым, т.е. 15 населения. Результатом подобного рода экономических отношений является сокращение хлебопашества и рост производ-

ства предметов роскоши, удовлетворяющих потребности этих высших классов или рассчитанных на внешний рынок.

Анализируя социальный состав современного ему общества, Голл приходит к тому заключению, что все старые общественные группировки потеряли былое значение, заменились по существу двумя: богатыми и бедными. Существует только два класса в обществе: один из них, обладая землей и капиталом, эксплуатирует другой, который располагает исключительно личным трудом. Развитие общества идет в направлении роста полярных противоположностей: с одной стороны — крупнейших богатств, с другой — нищеты бедных классов. Интересно, что в противоположность аграрным уравнителям, о которых мы говорили выше, Голл считает главным источником зла не частную собственность на землю, а рост капиталистической промышленности. Его утопия сложилась явным образом под впечатлением промышленного переворота. Из наблюдений над явлениями, происходившими на фабрике, вывел он, конечно, и свою теорию эксплуатации.

Такого рода расслоение общества, такой рост общественной дифференциации не может не вызывать стихийного недовольства и брожения. Обществу, разделившемуся на резко противоположные классы, грозит опасность революции со стороны низших классов и гибели. От этой революции Голл не ждет ничего хорошего; он ее боится и для ее предотвращения предлагает свой план реформ — реформ, как мы уже указывали, уравнительных. По-видимому, Голл читал Мабли; во всяком случае он повторяет значительную часть рассуждений последнего. Он признает коммунизм исходной точкой развития человеческого общества, считает, что люди согласились отказаться от коммунизма лишь потому, что не представляли себе тогда всех зол, вырастающих из частной собственности. Но возвращение к коммунизму невозможно. Бедным недоступны сложные рассуждения об общественном устройстве, а богатые не могут возвыситься над своими интересами. Голл не вполне уверен даже в том, что его программа умеренных реформ будет принята властью имущими. Нетрудно найти лекарство от общественного зла. Но представляется почти невероятным, чтобы богатые, отрицающие наличие самого недуга, согласились для предотвращения социальной революции поступиться своей алчностью и пойти хотя бы на частичные уступки.

Этими соображениями объясняется чрезвычайная скромность практических предложений Голла. В них он опять-таки очень близок к Мабли. Он выдвигает в первую очередь два проекта: реформу права наследования и запрещение производства предметов роскоши. В качестве отдаленного идеала он мечтает, по-видимому, о равномерном распределении земельной собственности.

Таким образом, этот интересный мыслитель, давший изумительный для XVIII в. анализ экономических и социальных отношений зарождающегося промышленного капитализма, в своей практической программе не смог подняться над мелкобуржуазным реформаторством. Он признавал неизбежность революции неимущих, но в этих неимущих он видел силу только разрушительную. Творческого значения складывающегося нового класса — пролетариата — он еще не мог понять. Отказываясь поэтому от разрушительных революционных перспектив, он обрек себя на мелочное прожектерство, на изобретение паллиативов, бессильных разрешить социальный вопрос и в то же время совершенно утопических.

Особое место среди английских социальных мыслителей XVIII в. занимает Годвин. Современный анархизм видит в нем своего родоначальника. И действительно, Годвин — создатель первой продуманной и систематически изложенной анархической системы.

Наличие анархических тенденций нам не раз приходилось отмечать при изложении социальных учений древности и средних веков. Эти тенденции чувствуются уже в греческой легенде золотом веке. Но полной отчетливости они достигают в литературе, исходящей из теории естественного права. Это и не удивительно. Можно сказать, что естественно-правовые положения в своем последовательном развитии дают для анархических построений «естественное» теоретическое основание. Естественное право предполагает устранение права положительного и замену его нормами, выводимыми из естественной сущности человека, 3 естественного закона. Положительные законы именно потому так сложны, что они идут против природы. Законы естественные — проще и разумнее положительных. Поскольку они соответствуют природе и легко доступны разуму, они не нуждаются в санкциях насилия. Подобного рода уклон мысли есть даже у государственника Платона, поскольку он стоит на почве «природы» и «разума». Но нетрудно представить себе дальнейшее развитие естественно-правовой мысли в направлении анархизма. Законы возникают вместе с удалением от природы. Восстановление природы уничтожает в них необходимость. В естественном состоянии законы не нужны.

Этот ход рассуждений мы наблюдаем уже у некоторых софистов. Близки к этой концепции киники. Но во вполне развернутой форме были, по-видимому, выражены идеи естественно-правового анархизма у Зенона, основателя стоической школы. Для Зенона человеческое общество, подчиняющееся естественному закону, представляет собой некое гармоническое целое, космос. Там, где все регулируется законом разума, этим осознанным законом природы, нет

нужды в регламентации внешнего закона.

В построениях раннего христианства и средних веков понятие естественного закона, облаченное в теологические одежды, превращается в понятие божьего закона. Однако это превращение не исключает анархических выводов. Вероятно, такие выводы, судя по полемике в посланиях апостола Павла, делались в ранних общинах нередко. Образец анархической аргументации, аналогичной зеноновской, но в религиозной оболочке, мы находим у Карпократа, основателя одного из еретических течений в христианстве II в. У Карпократа и его учеников понятие о теле связано с понятием о принуждении, понятие о духе — с понятием о свободе. Его идеал — преодоление плоти, торжество духовного начала в человеке, и это торжество духа есть в то же время торжество свободы над писанным законом. Последний, по мнению Карпократа и его сторонников, только мешает деятельности свободного духа, являясь выражением злого плотского начала в человеке.

Из средневековых сектантов мы находим очень сильную анархическую струю в учении Амальрика Венского в XII в. Для Амальрика идеалом является свобода от земных законов, такое состояние человека, в котором он непосредственно повинует божественным велениям. Будущее рисуется Амальрику как анархическо-коммунистическое общежитие, регулируемое только законом божьим, а отнюдь не законом писанным.

Высшего пункта в своем развитии естественно-правовая философия достигла в силу уже известных нам общественных условий в XVIII в. Не удивительно, что в XVIII в. находим мы наиболее яркое проявление естественно-правового анархизма. Если естественное право было наиболее удобной формой выражения интересов складывающегося буржуазного общества, то его анархический вариант отвечал настроениям групп мелкобуржуазных — по преимуществу мелкобуржуазной интеллигенции. Впрочем, некоторый анархический уклон может быть отмечен у большинства английских буржуазных радикалов, стоящих на точке зрения естественного права.

Социальная основа для этого анархического уклона — в отрицательном отношении к чрезмерной государственной регламентации хозяйственных отношений. Эта регламентация, унаследованная от предыдущей эпохи хозяйственного развития, имевшая свое оправдание в условиях зарождающегося капитализма, но к XVIII в. уже безнадежно устаревшая, несомненно, тормозила экономический прогресс, противоречила интересам того общественного класса, который в XVIII в. поднимался к господству и к власти. Идея сведения функций государства до минимума есть уже у Пристли, крупного представителя английского буржуазного радикализма XVIII в. Пристли считает, что идеалом является упрощение правительства, которое должно выполнять лишь задачи поддержания мира и суда. Почти такова же точка зрения известнейшего экономиста XVIII в. Адама Смита. Для него охрана мира является единственной нормальной функцией государства. Государство обязано обеспечить мир и спокойствие — остальное должно быть предоставлено естественному ходу вещей.

Если мы от этих мыслителей перейдем к тем теоретикам, которые, стоя на мелкобуржуазной точке зрения, занимают промежуточную позицию между идеологами буржуазного прогресса и коммунистами, то мы увидим у них еще более резкие формулировки того же ряда мыслей. Очень определена анархическая тенденция в теоретических построениях весьма авторитетного мыслителя XVIII в., впоследствии деятеля Великой французской революции — Т.Пейна. По мнению Пейна, общество тем менее нуждается в правительстве, чем выше его цивилизация. Торжество цивилизации для Пейна знаменует собой исчезновение потребности в правительстве. Общество, говорит Пейн, — это результат наших потребностей. Правительство же — результат нашей порочности. Общество — всегда благодеяние, правительство, даже в лучшем случае, — необходимое зло.

Такова была умственная атмосфера, в которой складывалось и развивалось мировоззрение Годвина. Самое яркое и самое глубокое его произведение носит название «О политической справедливости». Вышло оно в момент наибольшего подъема мелкобуржуазного радикализма в Англии, в 1793 г. и является одним из своеобразнейших и интереснейших отзвуков Великой французской революции в английской литературе...^{****}

VI

В какой мере идея естественного права, противоположение разумного состояния человеческого общества существующему обществу, как неразумному, и связанная с естественным правом идеализация первобытных отношений были распространены в английском обществе XVIII и начала XIX в. можно судить по отражениям этих идей в английской литературе. Даже у такого, казалось бы, весьма далекого от коммунизма поэта, каким был лорд Байрон, мы находим страницы, напоминающие об этих широко распространенных представлениях.

^{****} Далее автор вкратце характеризует воззрения В.Годвина. Более подробно они рассматриваются в статье «Социальные идеи В.Годвина».

У Байрона есть поэма^{****}, в которой изображается мятеж английских моряков, убивающих своих офицеров и возвращающихся после мятежа на один из глухих, заброшенных тихоокеанских островов. Трактуются этот сюжет (бунты на английских военных судах в то время не были большой редкостью), однако, в тонах хорошо нам известной легенды о золотом веке. Почему матросы поднимают восстание? Каковы мотивы их движения? Это не просто недовольство начальством, недовольство жестокими условиями жизни и работы на английском судне. Нет, Байрон изображает мятежников как своеобразных протестантов против принижающего их строя во имя естественных условий существования:

Зовет их рай избыточных плодов,
Леса, где не найдет чужих следов
Охотник вольный, тучные поля
И злак густой и без межей земля
В нас голод древний все не утолен —
Свой произвол один вменять в закон.

Таким образом, бунтовщики мечтают о возвращении к первобытной простоте нравов, к изобилию золотого века, без писаных законов (свой произвол один), без права собственности (без межей земля). Их поразил контраст между естественным порядком на только что покинутом ими острове и тем, что их окружает на судне и ждет на родине:

Прекрасный остров, изобильный мир,
Приязнь, вседневный праздник, вечный пир,
Детей природы кротость, нрав приятный,
Дары любви, избыток благодатный —
Так вот что снится морякам суровым,
Всю жизнь гонимым каждым ветром новым

Вы видите здесь обычную для XVIII в. идеализацию кротких и невинных детей природы. Жизнь в их среде так подействовала на суровых моряков, что они не смогут более вернуться к старым условиям жизни. Покончив со своим начальством, они поворачивают руль к идеальному острову.

Они плывут над водною могилой,
Чтоб вновь хоть раз увидеть остров милый
И в жизни вольной воскресить хоть раз
Недавней неги быстротечный час
Там беззапретная их ждет свобода,
Земли богиня женщина, природа!
Там нив мирских не откупить трудом,
Где зреет хлеб на дереве плодом
Там тяжб никто за поле не вчиняет
Век золотой, что золою, не знает,
Царит меж дикарей, — или царил,
Доколь Европы меч не умерил
Невинной вольности простых уставов
И не привил заразы наших нравов.

Все основные черты легенды о золотом веке обнаруживаются здесь полностью, вплоть до самого термина: «Век золотой, что золота не знает». И тут же показана неизбежная гибель этого золотого века под влиянием европейской культуры, которая характеризуется как некая зараза, разрушительно действующая на естественный порядок:

звучала там гармония веков,
Пока злой ветер белых чужаков
К тем диким не примчал

Когда моряки возвращаются на остров, на их испорченные души, искалеченные современной цивилизацией, действуют целительно естественная простота и естественный порядок, царящие на острове.

Вот тот избыток божьих благостынь,
Все радости общественных пустынь
Смягчили нрав согретых добротой
Одной семьи, счастливой и простой
Очеловечил темнокожий белых,
В гражданственном устройстве озверелых.

В. П. ВОЛГИН

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ с ДРЕВНОСТИ до КОНЦА XVIII в.

^{****} Имеется в виду поэма «Остров, или Кристьян и его товарищи».

Эта выразительная поэма возвращает нас как бы к исходному пункту круга в развитии идей естественного права и естественного состояния. Она начинается с легенды о золотом веке, весьма примитивной и бедной социальным содержанием. Эта легенда у греческих и римских мыслителей превращается в рационалистическую теорию. В XVIII в. она вырастает в законченную и продуманную философию человеческого общества под пером французских и английских коммунистов и эгалитаристов.

Достигнув своего высшего развития, теория, преломившись через призму художественного воображения великого поэта, вновь принимает Старую форму легенды.

1 «Свиньями» вожди реакции презрительно называли народные массы.

Дополнительно к этой главе: **Дж.Рюде. Народные низы в истории, 1730-1848 гг. Англия в 18 в. Переход к промышленному производству. Промышленная Британия**

СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ В.ГОДВИНА *

Вильям Годвин (1756—1836) получил основательное религиозное образование. Его отец был кальвинистским проповедником, и сам он готовился к духовной карьере. После нескольких лет пасторского служения в мировоззрении Годвина — под влиянием просветительной литературы XVIII в., в первую очередь французской — произошел крутой перелом. В начале 80-х годов Годвин порвал с христианской религией. К периоду расцвета своей литературной деятельности он пришел, будучи уже последовательным атеистом, материалистом и детерминистом, хотя следы кальвинистской школы все же и в это время чувствуются у Годвина как в общем логическом стиле рассуждений, так и в характерных для него формулировках моральных принципов, зачастую напоминающих то тексты евангелия, то проповеди «отцов церкви».

Громадное впечатление произвела на Годвина встреченная им с энтузиазмом Великая французская революция. Годы революции — годы расцвета его таланта. Литературное наследие Годвина весьма обширно. Самое яркое и самое глубокое его произведение — «Рассуждение о политической справедливости» в двух томах¹. Вышло оно в свет в момент наивысшего подъема политического радикализма в Англии, в 1793 г., и является одним из своеобразнейших и интереснейших отзвуков французского просвещения и французской революции в английской литературе.

Критическое отношение к существующим социальным и политическим порядкам сложилось у Годвина, несомненно, за много лет до его работы над «Рассуждением о политической справедливости». На дальнейшее развитие его политических идей оказали, по его словам, влияние Свифт, Гольбах, Гельвеций, Руссо. Непосредственным толчком, побудившим Годвина изложить свои взгляды в виде законченной и последовательной системы, послужил, по-видимому, выход в свет в 1790 г. антиреволюционного памфлета Берка «Размышления о Французской революции». После «Рассуждения о политической справедливости» литературная деятельность Годвина продолжалась еще около 40 лет. Его перу принадлежит ряд романов (лучший из них «Калейб Вильямс»), работы публицистического и исторического характера. Но ни одно из его последующих произведений по своему значению не может идти в сравнение с «Рассуждением о политической справедливости».

Основным принципом «Рассуждения о политической справедливости» служит у Годвина идея всемогущества человеческого разума. Учение Годвина можно считать образцом самого последовательного применения рационалистического метода к исследованию проблем социальной и политической жизни.

К деятельности разума сводится у Годвина вся психическая жизнь людей. В сущности для Годвина человек — только мыслящий механизм. Разум определяет все поведение человека. Разум в человеческой природе — суверен. Его власть над человеком такова, что человек не может уклониться от его повелений. Сознание — ряд мыслей. Человек вовсе не является рабом своих страстей. Страсть — понятие неопределенное. То, что люди называют страстью, — только живая и яркая мысль. Желание, говорит Годвин, — это мысль, созревшая для действия².

Человеческий ум работает в строгом соответствии с законами причинности. Человек имеет две способности: воспринимать впечатления среды и мыслить. Впечатления среды — необходимая пища для мыслительного аппарата. Без них он пуст, а человек — ничто³. Человек не приносит с собой никаких врожденных идей. В умственном отношении он является целиком продуктом среды и обстоятельств⁴. Только среда делает человека добрым или злым, утверждает

* Печатается по тексту вступительной статьи в кн.: В.Годвин. О собственности. М., 1958, стр.5—51. В настоящем издании опущены разделы, характеризующие экономический, социальный и политический строй Англии второй половины XVIII в. Эти вопросы подробно рассматриваются в предыдущей статье — «Социалистические идеи в Англии XVIII в.». Анализ социальных идей Годвина содержится также в статье В.П.Волгина «Годвин, Уильям». — БСЭ, т.17, 1930, стр.374—377.

Годвин, повторяя положение, высказанное до него французскими материалистами XVIII в. Чтобы создать хороших людей, надо создать хорошую среду. Под средой Годвин понимает в первую очередь среду моральную — учреждения, законы, воспитание; влиянию физической среды (климата и т.п.) Годвин не придает столь существенного значения.

Для будущего человечества организация среды имеет первостепенное значение. При несовершенных жизненных условиях человеческий разум пропитан предрассудками и заблуждениями — в здоровой среде человеческий разум, а следовательно, человечество, вообще будет здоровым. Здоровой же можно назвать среду тогда, когда в управлении обществом господствуют принципы разума и морали. В этом и состоит политическая справедливость⁵. Годвина вдохновляют колоссальные успехи человеческого разума на путях открытия законов физического мира. Человек, восторженно восклицает он, научился предсказывать затмения, взвешивать воздух, объяснять явления природы, не оставляя никакого места чудесам⁶. Это укрепляет у Годвина надежду на возможность такого же успеха в изучении общественных отношений. Если люди могли получить власть над внешним миром, постигнув его законы, то они, открыв законы социальной среды, могут получить власть и над нею. Справедливый порядок — порядок, соответствующий требованиям разума. Его законы могут быть открыты человеческим разумом, как всякая другая истина.

При всем различии существующих мнений истина вечна и всегда едина. Следовательно, существует только один истинный общественный порядок, естественный для человечества и пригодный для общества всегда, независимо от условий времени и места. Разум, свободный от невежества и ошибок, неизбежно должен прийти к его признанию. Управление вовсе не должно быть приспособляемо к характерам, привычкам и предрассудкам наций⁷. Разнообразие в формах правления не есть счастливый результат мудрости народов. Оно — результат путаницы в понимании политической истины.

С точки зрения разума высшим принципом деятельности человека является принцип всеобщего благосостояния. Этот закон вытекает из сущности человеческой природы: физическое и интеллектуальное сходство индивидов между собою обуславливает гармонию их интересов. Принцип гармонии личного с общественным затемняется или проясняется в нашем сознании в зависимости от внешних обстоятельств. Цель разумной политики — не противопоставлять интересы людей, а содействовать их сочетанию⁸. С развитием просвещения понимание этой истины неизбежно растет. Истинный мудрец всегда стремится к благосостоянию целого. Разумный человек должен всегда взвешивать, какой из его актов принесет большее благо наибольшему числу людей. В этом его единственный долг, его единственный интерес.

Различия в поведении людей восходят к различиям в их суждениях; различия в их суждениях определяются, продолжает Годвин, развивая свою мысль о влиянии среды, главным образом различным воздействием, оказываемым на них существующими в обществе учреждениями. Учреждения формируют души людей, говорит Годвин, но они, будучи всемогущи для зла, бессильны для добра. Порочные учреждения создавали и создают порочных людей. Сомнительно, полагает Годвин, чтобы заблуждение могло долго держаться и стать страшным, если бы ему не оказывало поддержки правительство. Если история человечества являлась до сих пор историей его пороков и преступлений, то ответственность за это лежит на правительствах и на законах⁹. Но будущее человеческого общества не безнадежно: если учреждения воздействуют на мнения и нравы людей, то те, в свою очередь, воздействуют на учреждения¹⁰. Правительство, извращая естественные склонности ума, учит нас искать совершенство не впереди, а позади, не в новшествах и в улучшениях, а в робком почтении к решениям наших предков, как будто ум не прогрессирует, а деградирует¹¹. Но человеческий ум способен к бесконечному совершенствованию; способен к совершенствованию и общественные порядки. Естественное стремление человечества — двигаться вперед. Способность к совершенствованию — один из самых характерных признаков человеческого рода¹².

Существующая система законов основана на насилии и не соответствует требованиям принципа всеобщего благосостояния. Она не только излишня, но и вредна для общества. Она служит прикрытием для угнетения. Освободите людей от связывающих их оков — предрассудков, нравов, учреждений, законов, предложите им рассуждать и судить — и они станут совершенно другими. Законы основываются на знании прошлого, но жизнь есть движение и новое. Справедливость и прогресс требуют, чтобы к различным действиям применялись различные правила. Этим требованиям может отвечать лишь свободный человеческий разум. Разум — наш единственный законодатель. Его принципы в противоположность писаным законам всегда и везде одни и те же. Так как разум является основой морали и призван руководить человеческими действиями, то никто не вправе издавать в виде закона то, что не признается за закон вечной справедливостью.

В организованном обществе законы представляют официальную истину, которую человек вынужден считать абсолютной. Наличие этой официальной истины усыпляет человеческий разум и мешает ему видеть несправедливость существующего порядка. Если законы воспроизводят

указания разума, они бесполезны; если они противоречат его указаниям, они чудовищны, ибо скрывают от человека естественные законы.

Люди, признает Годвин, в настоящее время несовершенны. Их разум затемнен ошибочными мнениями и ложными законами. Но какие бы беды ни происходили от людских ошибок, установление постоянных законов, ограничивающих свободу человеческого разума, не может быть спасительным средством против этих ошибок суждения. Законы, создавая неблагоприятную для деятельности разума среду, сами содействуют искажению и ошибкам разума. Чтобы разум пробудился во всей своей силе, ему необходимо предоставить полную свободу. В связи с этим следует отметить, что в борьбе против всех сил, ограничивающих свободу разума, Годвин восстает не только против общественных учреждений и законов, он восстает даже против таких моральных принципов человеческого поведения, как любовь к семье, благодарность, верность данным обещаниям. Все это принципы, способные исказить строгость и последовательность человеческих суждений. Освобождение разума делает из человека собственного законодателя. Индивид, повинующийся только своему разуму, не может не быть добродетелен и справедлив, ибо разум неизбежно ведет его к цели общественного блага.

Индивид в учении Годвина является в сущности как бы отдельным независимым государством, в котором разум служит одновременно и законодательной, и исполнительной, и судебной властью¹³. Общество не имеет никаких прав на индивида, исключая те, какие предоставил ему сам индивид. Все то, что не служит благу индивида, должно быть отвергнуто. Права индивида неприкосновенны. Однако он не должен, полагает Годвин, воображать себя принадлежащим только самому себе. Он принадлежит великому целому, он составляет часть единой великой общины — человечества. Для выполнения его долга по отношению к общине, необходимо, чтобы любовь к целому у индивида стала господствующей страстью. Так своеобразно сочетает Годвин в своем учении крайний политический индивидуализм с возвышенным моральным гуманизмом.

При полной свободе развития разума люди скорее поймут, что источник блага каждого — в общем благосостоянии. И поняв это, они неизбежно освободятся от всех тех пороков, которые навязаны им строем искусственных законов. Нет такого извращения суждений, которое могло бы сопротивляться устанавливаемой разумом истине. Единственная задача законодателей и философов — очистить поле для действия разума.

Отметим, что, исходя из принципа полной свободы развития индивидуального разума, Годвин склонен отвергать даже национальную организацию воспитания, как систему, унифицирующую индивидуальные суждения и тем тормозящую развитие человеческого духа. Национальное воспитание — одно из мощных средств в руках политической власти, средств, помогающих ей увековечить свое господство.

С такими рационалистическими посылками подходит Годвин к Критике основных установлений общества — государства и собственности. Государство, по мнению Годвина, есть одно из учреждений, наиболее противоречащих требованиям общего блага, наиболее препятствующих нормальному и свободному развитию разума. Законы чаще всего создаются одним классом и предназначены к тому, чтобы укреплять его господство. Существующая система проникнута «бесстыдным мистицизмом». Ее сторонники уверяют, что она носит священный характер и не подлежит критике. Но на самом деле она служит лишь приспособлением для увековечения неравенства и рабства¹⁴, прикрытием для угнетения¹⁵. Естественно, что высшие сословия, которые получают пользу от правительства, являются врагами свободы. Государственные учреждения — всегда орудие власти одной части общества над другой¹⁶. Они поддерживают политическую несправедливость. Правительство всегда попирает самостоятельное суждение и совесть индивида, какова бы ни была форма правления: монархическая, аристократическая или демократическая. Принуждение же несовместимо никогда с суверенитетом человеческого разума. Демократия, утверждает Годвин, также имеет свои недостатки, развращающие разум и характер людей; но она имеет одно значительное преимущество — предоставляет большую свободу развитию человеческого духа, облегчает человечеству путь к совершенствованию¹⁷. Однако подлинный моральный прогресс невозможен, пока существуют правительства. С каким восторгом, восклицает Годвин, всякий друг человечества смотрит вперед, предугадывая период, когда государство, этот грубый механизм, вечная причина пороков человечества, будет полностью уничтожено¹⁸.

Не следует, однако, думать, что Годвин вместе с государством подвергает осуждению общество. Общество есть, по его мнению, естественная форма жизни людей, связанная с их потребностью во взаимной помощи и в совместной защите от врагов. «Все, чем человек с его разумом отличается от животного, является результатом жизни в обществе. Все лучшее у человека представляет плод постепенного развития, результат того обстоятельства, что каждая эпоха использует открытия предшествующей эпохи и начинается с того пункта, на котором предшествующая кончила. Без общества человек был бы жалок, испытывая недостаток в побуждениях к совершенствованию. Но что важнее всего — без общества наше

совершенствование было бы почти бесцельно»¹⁹. Государство — зло, обусловленное пороками людей, вынуждающими общество организовать механизм принуждения, именуемый правительством. Правительство и насилие неразрывно связаны. Вызываемое пороками, оно в свою очередь порождает пороки²⁰.

Общество, сочувственно цитирует Годвин приведенные нами выше слова Пейна, во всяком государстве является благословением; правительство даже в наилучшем государстве — необходимое зло²¹. Механизм управления должен быть радикально упрощен²². Государство надо заменить совместной жизнью людей в обществе, подчиняющемся исключительно предписаниям разума и руководствующемуся принципом всеобщего благосостояния. Порядок в нем обеспечивается общественным мнением, создаваемым свободным разумом. Годвин предполагает, что люди первоначально объединялись именно в такие свободные общества. К такому порядку первоначальной справедливости и надлежит вернуться²³.

Чем крупнее общество, тем легче, по мнению Годвина, может в нем образоваться государственная организация. В крупных обществах всегда возникают споры, народные волнения, которые создают кажущуюся потребность в организации правительственной власти. В мелких общинах нет мотивов для внутренних столкновений, граждане лучше знают друг друга и легче могут приспособиться к свободной жизни без государства, в них слабее честолюбие, нет стремления к завоеваниям. Мелкие общины должны по возможности самостоятельно удовлетворять свои потребности, взаимоотношения между общинами всегда вызывают необходимость создания некоторых постоянных законов.

Отвергая государственную власть в принципе, Годвин признает все же необходимость сохранения в течение определенного переходного периода «рудиментов» государственной организации, некоторых, хотя и ослабленных, форм «насилия». Переходный период необходим, чтобы человечество освободилось от своекорыстия и пороков, чтобы очистилось поле для свободной деятельности разума. В переходный период для разрешения споров между гражданами в тех случаях, когда они не могут прийти к добровольному соглашению, необходимо, утверждает Годвин, временно сохранить судебные учреждения. Может также потребоваться какая-то организация для обороны от вражеских нападений. Суд в будущем обществе Годвин представляет себе в форме суда присяжных, которые решают споры не по какому-либо закону, а по разуму. Годвин при этом предполагает, что суд только в первое время станет выносить решения, обязательные для сторон. Это будет необходимо, пока люди не привыкнут к новой системе. В дальнейшем суд сможет перейти к простым советам, не имеющим обязательной силы. Но граждане, свыкшиеся с той мыслью, что постановления суда всегда диктуются соображениями высшего блага, будут добровольно этим советам подчиняться²⁴. Наконец, в будущем человеческий разум настолько разовьется, человечество настолько усовершенствуется, что оно сможет обходиться без судебной организации, ибо больше не будет никаких поводов для судебного разбирательства. Преступления — плод ошибок суждения. Пока они существуют, общество обязано обеспечить защиту граждан. Но с ростом просвещения под моральным воздействием общества преступления исчезнут, а следовательно, исчезнет и надобность в суде²⁵.

В целях предупреждения возможных внешних нападений на ту или иную общину и для совместной борьбы с преступлениями Годвин сохраняет общие собрания членов каждой общины и собрания представителей разных общин. Но такие собрания должны быть созываемы по возможности реже, чтобы не превратиться в постоянные органы власти. В спокойные времена их созыв совершенно не нужен. Их функции сводятся к тому, чтобы в случае опасности обратиться к гражданам заинтересованных общин с призывом вступить в ряды ополченцев для совместной обороны. Никакой постоянной организации военной обороны, даже договора по вопросу о совместной обороне, Годвин не предполагает²⁶.

Само особой разумеется, что в изображаемой Годвином переходной системе нет места для каких бы то ни было форм воздействия общества на разум и мнения индивидов. В ней предполагается полная свобода мысли и слова, полный нейтралитет существующих правительств. Это, по мнению Годвина, будет очень короткий период, охватывающий приблизительно годы жизни одного поколения²⁷. Годвин верит, что раскрытие истины в течение нескольких лет приведет человечество к торжеству принципов свободы и равенства.

Такое более отдаленное будущее, когда исчезнут последние остатки организации принудительной власти, Годвин именует новой эрой человечества. Новый человек во всех своих действиях будет руководствоваться исключительно велениями собственного разума; мысль и деятельность каждого направляются на общее благо. Из всех форм зависимости между людьми сохранится лишь моральная зависимость. Никакой внешней регламентации, никакого принудительного единообразия, стесняющего развитие человеческого духа, не будет. Сохранится лишь свободное воздействие людей друг на друга в форме общественной оценки поведения индивидов. Общество станет влиять на человека, но не грубой силой, а доводами разума²⁸.

С установлением этого разумного общественного порядка насилию нет места ни в отношениях между отдельными членами общины, ни в отношениях между общинами. Все народы одинаково заинтересованы в общем благополучии и в мире. По существу, никаких политических граней между отдельными общинами не будет. В этом смысле Годвин говорит иногда о мире как о единой республике²⁹. Противопоставляя «новый» порядок существующему, Годвин характеризует его, в отличие от современной сложной формы общества, как форму простую.

* * *

Рационалистический индивидуализм, характерный для буржуазной идеологии XVIII в., доведен в учении Годвина до крайних пределов. «Рассуждение о политической справедливости» можно считать одним из самых ярких литературных памятников индивидуалистической революционной мысли. Но наряду с критикой государства, права и законов, мы находим у Годвина весьма резкий протест против господствующих социальных отношений, против общественного строя, основанного на частной собственности, — критику, явно отражающую идейное брожение, вызванное аграрной и промышленной революцией, пролетаризацией широких масс английского населения. Мы находим у него попытку построения идеальной общественной системы без права собственности.

Вопросу о собственности Годвин посвящает особый, заключающий книгу раздел³⁰. С точки зрения Годвина, собственность есть система распределения благ, основанная на праве³¹. Но, как мы знаем, Годвин считает не соответствующей требованиям разума самую идею права. Давать человеку права — значит делать его эгоистом. Имущество человека, как и его личность, принадлежит человечеству. Как всякое правовое установление, собственность есть зло. Более того, собственность — одно из самых вопиющих зол, одно из зол, наиболее противоречащих общественному благу. Режим частной собственности разделяет общество на богатых и бедных, ведет к неравенству. Годвин признает, что некоторое физическое неравенство присуще человеку по природе. Среди индивидов одного рода не существует двух совершенно подобных, но это физическое неравенство возрастает до значительных размеров лишь под влиянием общественных установлений. Оно ни в коем случае не должно скрывать от нас морального чувства и способности, удовольствия и страдания, говорит Годвин, все мы одинаково одарены разумом, всем нам одинаково нужны независимость и свобода, известные условия, обеспечивающие наше благосостояние³².

Собственность нарушает все требования морального равенства. Собственность распределяет блага самым неравномерным и самым произвольным способом, какой только можно придумать. Собственность — издевательство над требованиями человеческой природы. Ее последствия вреднее правительств, духовенства и судов³³. Случайность рождения предоставляет одному человеку не только возможность жить в богатстве, но и возможность эксплуатировать чужой труд. Наследственное богатство — премия за безделье³⁴. А другой человек, как бы он ни был деятелен и способен, вынужден, если он не обладает этими случайными преимуществами рождения, трудиться свыше сил, чтобы только не умереть голодной смертью³⁵.

То, что неправильно именуется богатством, есть лишь принадлежащая некоторым индивидам власть принуждать других при помощи социальных учреждений работать на пользу богатых³⁶. Бедные, чтобы жить, нуждаются в поддержке богатых, которые захватили средства производства, и в частности землю; предоставляя бедным возможность работать, они будто бы оказывают им благодеяние. В действительности богатый вовсе не оплачивает бедного, так как нет другого богатства, кроме труда.

Следуя за Руссо, Годвин считает возможным прийти к тому выводу, что первый, кто воспользовался слабостью своих соседей, чтобы обеспечить себе монопольное владение, является виновником всех бед человечества. Уничтожение частной собственности поразит древо зла в корне. Вместе с ней падут правительства, трибуналы и законы. Неравномерность распределения благ противоречит основным принципам социальной справедливости. Предполагать, что человек имеет абсолютное право пользоваться своими богатствами, равносильно утверждению, что он имеет право замкнуться навеки в клеточке, не думая о ближних. Скупец, накапливающий без всякого разума богатства, более широкое распространение которых могло бы обеспечить благосостояние тысяч человек, бездельник, купающийся в удовольствиях и равнодушно смотрящий на многочисленные семьи, погибающие вокруг него в нищете, никогда не упустят случая заявить нам о своих правах, напоминая, что они обладают имуществом по закону³⁷.

Неравномерность распределения мешает совершенствованию человека, тормозит его умственное развитие. В обществе, где богатство и труд распределены неравномерно, люди, которых бедность и тирания богатых заставляют трудиться целые дни, не имеют ни досуга, ни возможности читать и размышлять. В таком обществе и разумное воспитание, и литературная пропаганда встречают на своем пути неодолимое препятствие³⁸. Если воспитание и внушает людям разумные истины, жизненные впечатления быстро разрушают в них то, что создано воспитанием.

Неравномерное распределение богатств ведет к бесконечным насилиям, столь распространенным даже в самых цивилизованных странах. Оно более всего прочего мешает человечеству освободиться от тягостных условий его существования. Право собственности погашает искру гения, топит большинство в низких заботах, порождает тщеславие, хитрость, зависть и злобу. Бедность, естественно, толкает людей к преступлениям, особенно когда они видят роскошь, излишества, самоуправство и бесстыдство богатых. «Насилие давно было бы уже побеждено разумом и просвещением, но накопление богатств упрочивает его царство»³⁹.

Бедный неизбежно смотрит на то общество, в котором он живет, как на организацию, созданную не для того, чтобы защищать права и средства существования всех граждан, но для того, чтобы обеспечить небольшому меньшинству все преимущества, а большинству — нужду, зависимость и нищету⁴⁰. И действительно, законы как бы предназначены к тому, чтобы защищать благосостояние и власть богатых. Налоги в большинстве случаев падают только на бедных. Уголовные законы карают бедных за покушение на собственность, покушение, совершать которое у богатых нет никакого соблазна. Судьи — богатые, и судят они в интересах богатых. Судебные процедуры дорого стоят и обычно недоступны для бедных. Государство охотно допускает объединения богатых и препятствует объединениям бедных⁴¹. Совершенно бесспорно, что все политические учреждения поддерживают социальную несправедливость.

Сущность господствующего права собственности состоит в том, что известные классы общества получают право пользоваться продуктами труда других классов, — получают право на нетрудовой доход. По мнению Годвина, неправильно говорить о собственности, будто бы оставленной предками. Собственность создается повседневным трудом тех, кто живет в настоящее время. Предки оставляют лишь пожелтевший пергамент, которым потомки пользуются, чтобы присвоить себе продукт чужого труда. Богатство — это синекура. Вопреки распространенному мнению, не богатые платят, жалование работникам, а работники платят жалование собственникам, которые расточают его в роскоши и праздности⁴².

Для иллюстрации своей теории эксплуатации Годвин производит любопытные статистические выкладки. Они весьма априорны, далеки от реальности, но для характеристики концепции Годвина интересны. Годвин утверждает, что в Англии сельским хозяйством занимается лишь 1/20 общего числа жителей и труда этой 1/20 достаточно, чтобы удовлетворить все жизненные потребности всего населения. Из этого неправдоподобного утверждения Годвин делает неожиданный, еще менее правдоподобный вывод: — при общем труде, если бы работали все 2020 английского населения, достаточно было бы каждому заниматься физической работой в течение получаса⁴³. Это умозаключение Годвина является ярким примером характерной для него манеры рассуждения. Вопрос, требующий тщательного анализа эмпирических данных, характеризующих состав населения Англии, технический уровень отдельных отраслей производства и т.п., разрешается Годвином путем элементарного логического построения, связанного с действительностью всего лишь одним и то очень сомнительным положением.

Очень интересно рассуждение Годвина о существующей системе распределения и о системе распределения в будущем. Ныне существующая форма распределения, говорит Годвин, — это распределение на основе права собственности. Оно явно противоречит человеческому разуму и требованиям всеобщего благосостояния. Многие согласны с тем, что такое распределение несправедливо. Но была бы несправедливой и такая система распределения, при которой каждый получал бы весь продукт своего труда. Годвину этот принцип — каждому продукт его труда — также не представляется соответствующим требованиям политической справедливости. Человек может быть очень трудоспособен, но потребности его не становятся от этого неограниченными. Рядом с ним стоит другой человек, который может меньше выработать, но потребности его от этого не становятся меньше⁴⁴. Справедливо ли, чтобы первый потреблял произведенные им, но не отвечающие его потребностям излишки, а второй в силу причин, от него не зависящих, страдал от недостатка в чем-либо необходимом? Нет, утверждает Годвин, это не отвечает ни справедливости, ни принципу общего блага.

Годвин исходит из понимания труда индивида как общественной функции. Каждый человек собственным трудом служит общественному благу в соответствии со своими способностями.

Выполнение общественно полезного труда является добродетелью и источником счастья человека⁴⁵. Элементарная справедливость требует, чтобы продукт общественного труда распределялся равномерно среди членов общины. Для решения вопроса о том, чью собственность составляет хлеб или одежда, незачем исследовать, кто молол муку или пряд нитку. Хлеб и платье должны бесспорно достаться тому, кто более голоден, и тому, у кого наиболее ветхое платье. Единственным справедливым принципом распределения является принцип распределения по потребностям. Всяким благом должен обладать тот, кто может им воспользоваться наилучшим образом, кому пользование этим благом принесет возможно более полное удовлетворение его потребностей⁴⁶.

Таким образом, все предметы потребления составляют как бы общее достояние, на которое никто не может претендовать исключительно и из которого каждый может черпать то, что ему необходимо для удовлетворения его потребностей⁴⁷. Апостолы, вспоминает Годвин, внушали богатым, что они лишь хранители принадлежащего им имущества⁴⁸. В разумном обществе не должно быть никаких ограничений хозяйственной деятельности индивида, даже возможного накопления продуктов. Но если у кого-либо в результате его труда образовался излишек, этим излишком имеет право пользоваться любой нуждающийся в данном продукте. При таких условиях обмана не может быть, а накопление как самоцель будет представляться умопомешательством⁴⁹.

Признавая принцип распределения по потребностям, Годвин приближается тем самым к теориям современного ему утопического коммунизма. Он сочувственно ссылается как на своих предшественников на Платона, Мора, Мабли, Уоллеса⁵⁰. И тем не менее Годвин не может быть назван коммунистом. Он решительно высказывается против общественной организации потребления и еще решительнее — против общественной организации труда. В его обществе нет ни общественных трапез, ни общественных складов⁵¹. В сущности он враг всякой кооперации с присущими ей разделением труда и «четкостью часового механизма». Он считает, что объединение больших групп рабочих вокруг машин есть зло, хотя пока и неизбежное. Он резко осуждает рост мануфактур, видя в них лишь средства, закрепляющие рабство трудящихся. Он мечтает о таком развитии техники, которое позволило бы этим объединенным в настоящее время в коллективы рабочим вновь разойтись по отдельным производственным ячейкам, вернувшись, таким образом, к мелкому индивидуальному производству.

Продукт труда граждан рассматривается Годвином как общественное достояние лишь в том смысле, что производшие этот продукт имеют на него не больше прав, чем все прочие граждане. В идеале притязания граждан на те или иные предметы потребления осуществляются и регулируются в порядке свободного и разумного согласования. Но в переходный период как перераспределение собственности вообще, так, по-видимому, и распределение предметов потребления составляет у Годвина задачу сохраняемых им для этого времени судов. Суд, обсуждая вопрос о передаче тому или иному лицу участка земли или определенного имущества (в случае смерти их владельца), руководствуется, конечно, отнюдь не писаными законами: ссылки на право собственности или на право наследования суд отвергнет. Он станет руководствоваться исключительно соображениями разума и общественного благосостояния. Исходя из того принципа, что каждый имеет право на существование, что каждый является равноправным членом общества, целью которого служит общее благосостояние, судьи оценят притязания каждого по существу. Они примут во внимание состояние каждого претендента, его способности, размеры его семьи — и в результате такого обследования определят, кому следует по справедливости передать данное имущество. В результате систематически производимого судами перераспределения имущества должно образоваться общество приблизительно равных самостоятельных хозяев. Цель прогресса — вернуть людей к естественному равенству⁵².

В будущем обществе с исчезновением богатства и бедности исчезнут или станут более умеренными многие потребности человека. Годвин приветствует это сокращение потребностей и призывает к возможному упрощению жизни⁵³. При таком упрощении для удовлетворения потребностей будет достаточно непродолжительного и неустойчивого труда граждан⁵⁴. Легкий труд люди воспримут как развлечение и моцион⁵⁵, заявляет Годвин, предвосхищая рассуждение Фурье. Никакой регламентации труда не потребуется. Всякий, естественно, будет выполнять тот труд, к которому он наиболее приспособлен. Досуг предоставит людям широкую возможность для усовершенствования их умственных способностей. Стремление к почету, утверждает Годвин, полемизируя со сторонниками частной собственности, окажется совершенно достаточным стимулом к труду и полностью заменит личную материальную заинтересованность. Свободный доступ к земле значительно повысит ее производительность. В дальнейшем развитие науки и техники, мечтает Годвин, приведет к тому, что человек не будет непосредственно нести на себе тяготы производства и полностью освободится от бремени физического труда⁵⁶.

Осуждая общественный порядок, основанный на частной собственности, Годвин осуждает также существующую форму брака, основанную, по его словам, на собственности, притом на худшем ее виде. Годвин полагает, что в будущем человечество расстанется с этой системой брака-монополии, заменив ее разумными и свободными отношениями между полами. Семьи как постоянной связи между мужчиной, женщиной и их детьми не будут существовать; дети зачастую могут, по его мнению, и не знать своих отцов; Годвин считает даже нежелательным совместное жительство мужчины и женщины, находящихся в половом общении. Общественной организации воспитания детей Годвин, как мы знаем, боится, считая ее опасной для самостоятельного развития разума. Образование, в его представлении, является в сущности самообразованием, осуществляемым при свободном содействии старших и более знающих⁵⁷.

Из возможных возражений против его системы наиболее существенной Годвин считает мысль о неизбежности чрезмерного роста населения, который превзойдет рост необходимых средств существования. Эту опасность Годвин считает весьма отдаленной. По его расчетам, 34 земли останутся еще необработанными, а производительность обрабатываемой части может без конца прогрессировать. Доступность земли при новом порядке может обеспечить неограниченную возможность роста продуктов потребления, а следовательно, и населения. С другой стороны, рост умственных способностей человека сделает его более равнодушным к чувственным наслаждениям и приведет неизбежно к сокращению деторождения. В течение мириадом веков, говорит Годвин, миллионы поколений будут иметь достаточно времени, чтобы размышлять над этой проблемой и, конечно, найдут ее решение⁵⁸.

* * *

Анализ утопии Годвина дает достаточные основания, чтобы отнести его к числу крайних представителей уравнилельной школы. Идеал Годвина — общество мелких, независимых друг от друга производителей — «культурных крестьян», по выражению одного историка⁵⁹. Но наряду с этими явно мелкобуржуазными чертами в теории Годвина имеются положения, несомненно способствовавшие развитию социалистических идей в Англии конца III и начала XIX в. В частности, Годвин оказал несомненное влияние на формирование социальных идей великого английского утописта Роберта Оуэна. Мы находим у Годвина весьма своеобразное для XVIII в. учение о труде «ныне живущих поколений» как о единственном источнике всякого дохода и основывающуюся на этом учении критику собственности как права на нетрудовой доход. Мы находим у него — хотя и нечетко выраженную — идею примата общественного начала в хозяйственной жизни коллектива, подчинения имущественных прав личности общественному интересу, понимание труда индивида как общественной функции, защиту принципа распределения по потребностям. Наконец, некоторые страницы трудов Годвина дают нам яркие образцы критики общественного порядка, основанного на частной собственности. Эти элементы системы Годвина выводят его мысль за пределы вульгарной мелкобуржуазной утопии⁶⁰ и дают ему несомненное право на внимание со стороны историков социализма. Именно они дали Энгельсу основание утверждать, что Годвин в своей системе «граничит» с коммунизмом⁶¹.

По мнению Годвина, блага проповедуемого им порядка столь велики, что ради их достижения можно идти даже на насильственную революцию со всеми ее страданиями⁶². Момент ужаса и отчаяния, связанный с революцией, искупается грядущими веками счастья. Годвин горячо сочувствует французской революции, несмотря на ее насильственный характер. Он признает безусловное право народа сопротивляться «злонамеренной» власти. Индивид обязан, утверждает Годвин, сопротивляться обществу, когда его индивидуальный разум признает то или иное действие общества несправедливым. Сопротивление угнетению — наиболее бесспорный долг индивида.

Но эти ноты сочувствия революционному насилию плохо гармонируют с общей рационалистической концепцией Годвина. Насилие и революция в сущности не укладываются в ее рамки. Годвин — против внезапных и неподготовленных преобразований. «Не надо спешить с осуществлением сегодня того, что завтра распространением истины станет неизбежным»⁶³. К протестам возмущениям трудящихся масс Годвин относится отрицательно, полагая, что они лишь наносят удар тому делу, в успехе которого они глубочайшим образом заинтересованы. И наоборот, он читает возможным привлечение на сторону равенства богатых знатных, которые поймут непрочность и опасность своего положения и откажутся от защиты существующего строя. «Мы споим с вами, — обращается он к богатым, — в ваших же интересах и во имя чести человечества»⁶⁴. В конце концов все страдают от неравенства — и богатые, и бедные.

Представления Годвина о путях, ведущих к общественному идеалу, проникнуты светлым упованием, верой в силу верховного владыки — разума⁶⁵. Зло — заблуждение, истина — благо. Она едина, и ум человека, пробужденный от сна невежества и заблуждений, предоставленный своему собственному рассуждению, должен ее открыть. Освобождение человечества может и должно быть достигнуто путем «разумного доказательства». Слово и убеждение — наилучшие способы борьбы с несправедливостью существующего порядка. Узнать правду и говорить правду — вот в сущности все, что требуется. Когда люди познают правду, исчезнут сами собой право, государство и собственность, исчезнет эксплуатация рабочих, исчезнет доход предпринимателей⁶⁶. Водворится новый, разумный и свободный порядок.

*Magna est ventas et praevalebit*⁶⁷ Фаланга доводов неотразима. Если истина иногда и вызывает борьбу, то это происходит, по мнению Годвина, только потому, что она недостаточно распространена. Недостаточность успехов разума — такова причина насилий, сопровождавших английскую и французскую революции. Революция будущего — всеобщее торжество просвещения. Никто не сможет устоять перед перспективой всеобщего счастья, если его показать во всей его полноте. Когда придет решительный час, заявляет Годвин, нам не придется обнажать меч, нам не придется ударить пальцем о палец.

Борьба за высокие цели освобождения человеческого разума и преобразования человеческого общества на началах справедливости — вдохновляющая идея всего рассуждения Годвина. Последовательный рационалист, Годвин отнюдь не является в своем труде сухим, бесстрастным теоретиком. Его книга проникнута глубоким пафосом гуманизма. Дух без благожелательства, утверждает он, бессилён и холоден⁶⁸. Не столько логическая стройность умозаключений «Рассуждения о политической справедливости», сколько ее политический пафос обеспечил успех и влияние этого замечательного документа английской общественной мысли XVIII в.

1 W. Godwin. An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness (далее — «Political Justice»), v. 1—2. London, 1793.

2 «Political Justice», I, 5; VIII, 5. Следует отметить, что у Годвина можно найти отдельные замечания, явно противоречащие этой его вере во всепобеждающую силу разума. Человеческий ум, говорит он, в известных случаях так держится за свои заблуждения, так изощряется в изобретении софизмов, которыми можно оправдать заблуждения, что это преграждает путь положениям, наилучшим образом обоснованным... Самообман — легчайшая вещь. Кто горячо желает признать положение верным, нечувствительно склоняется к мнению, отвечающему его желаниям. Вера едва ли когда-либо основывается только на очевидности; аргументы воспринимаются всегда через обманчивую среду, возвышающую их до высоты альпийских вершин или снижающую до полного ничтожества («Political Justice», III, 3). По-видимому, Годвин не замечает этого противоречия. Во всяком случае суждения, подобные приведенным выше, не влияют на характер его общего построения. См. D. Fleisher. William Godwin. A Study in liberalism. London, 1951, p. 146.

3 «Political Justice», VIII, 1.

4 Ibid., I, 3.

5 «Political Justice», I, 4.

6 Ibid., II, 2.

7 Ibid., I, 7.

8 Ibid., V, 22.

9 «Political Justice», I, 5.

10 Ibid., II, 4; I, 14.

11 Ibid., I, 2.

12 Ibid., VII, 8.

13 H. Roussin. William Godwin. Paris, 1913, p. 170.

14 «Political Justice», V, 5.

15 Ibid., I, 7.

16 Ibid., II, 4.

17 Ibid., V, 24.

18 Ibidem.

19 Ibid., VIII, 6.

20 «Political Justice», V, 22.

21 Ibid., II.

22 Ibid., V, 24.

23 Ibid., II, 1; V, 1. Отметим, что та же характерная для Годвина идеализация мелких общин мы находим затем у его почитателя, великого английского утописта начала XIX в. Роберта Оуэна.

24 «Political Justice», V, 24.

25 Ibid., V, 22.

26 Ibidem.

27 Ibid., VIII, 7.

28 «Political Justice», VIII, 6.

29 Ibid., V, 22. 30 Ibid., VIII.

31 Ibid., VIII, 1.

32 «Political Justice», II, 4.

33 Ibid., VI; II, 2.

34 Ibidem.

35 Ibid., VIII, 1.

36 См. H. Roussin. Op. cit., p. 134.

37 «Political Justice», II, 5.

38 «Political Justice», VIII, 2.

39 Ibid., I, 5.

40 Ibidem.

41 Ibid., II, 4.

42 Ibid., VIII, 2.

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ
С ДРЕВНОСТИ до КОНЦА XVIII в.

М.: Наука. 1975

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

- 43 Ibid., I, 5; VIII, 4.
44 Ibid., VIII, 1.
45 «Political Justice», I, 5; VIII, 1. 4e Ibidem.
47 Ibid., II, 2.
48 Ibid., VIII, 1.
49 Ibid., VIII, 5.
50 Ibid., VIII, 2.
51 Ibid., VIII, 6.
52 Ibid., II, 4.
53 Ibid., VIII, 6.
54 Ibid., VIII, 2.
55 Ibid., VIII, 4.
56 «Political Justice», VIII, 6.
57 Ibidem.
58 Ibid., VIII, 4, 6, 7.
59 B.Willey. The Eighteen century backround. New York, 1941, p.233.
60 «Political Justice», VIII, 1, 2.
61 См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.27, стр.25—26.
62 «Political Justice», IV, 2; VIII, 8.
63 Ibid., VIII, 8.
64 «Political Justice», VIII, 6
65 Ibid., VIII, 8
66 Ibid., VIII, 2
67 «Сила правды восторжествует» (лат.)
68 «Political Justice», VIII, 6.

Дополнительно к этой главе: Вильям Годвин, «О собственности»: <http://www.uz-left.narod.ru/economics/godwin/>.

ВЕЛИКАЯ ФРАНЦУЗСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ и СОЦИАЛИЗМ *

I

Французский социализм XVIII в. был социализмом интеллигентским в узком смысле этого слова. Он лишь в весьма слабой степени отражал действительные социальные чаяния угнетенных общественных групп. Отсюда характернейшая черта французской социалистической мысли XVIII в. — ее чрезвычайная абстрактность, литературность. Как бы резко ни осуждал тот или другой мыслитель существующий общественный строй, как бы ни был далек изображаемый им идеал от основ этого строя, мы не чувствуем у них призыва к борьбе за освобождение, революционный дух им чужд Единственное исключение составляет Мелье, который, очевидно, связан с другими общественными группами, который заражен революционным настроением угнетенного крестьянства — революционным настроением, столь чуждым социалистической интеллигенции. При таком характере социалистической мысли XVIII в. представляет чрезвычайный интерес вопрос о том, какое влияние оказали на французский социализм, как воздействовали на него первые удары Великой французской революции

Первый момент Французской революции — выборы в Генеральные Штаты 1789 г. — вызвал появление весьма обильной и разнообразной политической литературы. В памфлетах этого периода мы находим выражение точек зрения тех общественных групп, которые принимают затем участие в политической борьбе 1789—1794 гг. Есть памфлеты консервативные, есть умеренно буржуазные, радикально-демократические, эгалитаристские. Какое место занимают в этой литературе социалистические идеи, есть ли в ней последовательно социалистические произведения, и если есть, в какой мере общее революционное настроение отразилось на них в смысле изменения основных точек зрения? Для определения степени влияния социалистической мысли на массы населения весьма показателен тот факт, что среди памфлетов мы находим лишь самое ничтожное количество тех, которые можно назвать социалистическими в настоящем смысле

* Печатается по тексту одноименной статьи в кн.: В.П.Волгин. История социалистических идей, ч.1. М.—Л., 1928, стр.231—259. Часть раздела о бабуизме сокращена, так как более подробно этот материал раскрыт в следующей статье. К этой теме в самых различных аспектах В.П.Волгин многократно обращался на протяжении всей своей жизни (см. «Вячеслав Петрович Волгин». Вступительная статья Ф.А.Ротштейна, библиография составлена Н.М.Асафовой. М., 1954). Здесь укажем лишь две книги В.П.Волгина, наиболее полно вобравшие в себя все сделанное им в этой области: «Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке». М., 1958. 415 стр. и «Французский утопический коммунизм». М., АН СССР, 1960, 376 стр.

слова. Предреволюционное напряжение ставит на обсуждение практические вопросы, требует их практического решения. Влияние Социалистической теории — большее или меньшее — чувствуется во многих брошюрах. Но, повторяем, лишь очень немногие из них отваживаются предлагать социалистическое преобразование общества в этот момент ответственных практических решений. Наиболее ярко и последовательно социалистические требования сформулированы в 1789 г. в «Катехизисе человеческого рода» Буасселя. Буассель, следуя Руссо, считает, что человечество, организовав общество, удалилось от природы. Причину этого отпадения от природы он видит не в умственном, а в моральном несовершенстве людей. Дух современного строя — продажный, человекоубийственный и антисоциальный. Прочность этого строя обеспечивается определенной системой учреждений. К таким учреждениям Буассель, подобно Мелье, относит религию. Религия, выдуманная сильными, санкционирует существующее зло. В том же направлении действует и воспитание, которое внушает людям, что существующий строй невозможно изменить.

В своих практических предложениях Буассель исходит из той предпосылки, что права человека определяются его потребностями. Для того, чтобы осуществить этот принцип, необходимо произвести коренной переворот в основных отношениях существующего порядка. Такой коренной переворот Буассель считает, вопреки Руссо, возможным. По его мнению Руссо испугался практических выводов из собственной теории. Буассель намечает основные вехи постепенного перехода от существующего общественного строя к строю коммунистическому. Придавая большое значение воспитанию как орудию укрепления современного порядка, он указывает на необходимость воспользоваться воспитанием и для достижения противоположного результата. Надлежащее воспитание народа должно быть проведено за счет тех, кто сейчас является собственником. Из предложений экономического характера, выдвигаемых Буасселем, необходимо отметить его требование организации общественных мастерских. Отмена частной собственности — последнее звено в цепи необходимых социальных преобразований, их завершение.

Теоретические взгляды Буасселя явно несамостоятельны — они представляют собой комбинацию элементов, заимствованных у более ранних мыслителей XVIII в. — коммунистов и эгалитаристов. В его произведениях интересна и нова не теория, а практическая программа, на которой, несомненно, сказалось влияние общей атмосферы предреволюционного времени. В то время как учителя Буасселя чертили абстрактные планы, рассчитывая на совершенно неопределенное будущее, Буассель предлагает схему конкретных реформ, подлежащих непосредственному осуществлению в ближайшее время.

При всей значительности памфлета Буасселя он представляет собой, как мы сказали, исключение среди литературы 1789 г. Подъем революционной волны сопровождается не оживлением социалистической литературы, а наоборот, падением ее влияния. Она на время совершенно исчезает из поля нашего зрения. Это не должно нас удивлять. Среди общественных классов, вступивших в конце XVIII в. во Франции в ожесточенную борьбу, которую мы называем Великой французской революцией, не было такого класса, который мог бы сделать социализм практической программой. Пролетариат был еще слишком слаб и слишком связан в своих социальных симпатиях с теми мелкобуржуазными общественными слоями, из которых он вышел, из которых он только что начал выделяться в особый класс. Что касается интеллигентских и мелкобуржуазных групп, которые в дореволюционный период могли теоретически играть с социалистическими или полусоциалистическими идеями, то в тот момент, когда они почувствовали, что история ставит в ближайшую очередь практическое решение назревших социальных вопросов, социалистические мечты, грозящие принять реальные формы, должны были потерять для них свое обаяние.

При выборе депутатов в Генеральные Штаты на местах составляли так называемые наказы. Эти наказы — очень интересный источник для характеристики настроений различных общественных слоев эпохи Великой французской революции. Если мы присмотримся к наказам, то увидим, что сколько-нибудь явных социалистических нот в них нет. Есть выпады против несправедливости крупной собственности, но по существу эти выпады метят в крупную феодальную собственность. Кое-где встречаются намеки на уравнительную идеологию; чувствуется, что враждебное настроение существует против всякой крупной собственности вообще, включая и буржуазную. Есть предложения фиксации хлебных цен и заработной платы. Есть требования об ограничении прав завещания, о прогрессивном налоге. Наконец, выдвигается, хотя исключительно редко, требование, напоминающее об одном из предложений проекта Буасселя, — требование организации общественных мастерских для безработных. Подчас уравнительная теория сказывается на аргументации наказов, исходящих в своих пожеланиях из права на существование. Однако эти уравнительные формулировки настолько неотчетливы, что говорить об эгалитаристском характере наказов не приходится.

Правда, нужно оговориться: большинство наказов отражают не только настроение общественных низов, которые старались сформулировать в них свои пожелания: наказания были в значительной мере сглажены представителями буржуазной интеллигенции, которая придавала им подходящую литературную форму; иногда при суммировании наказов низовых ячеек в наказ центрального округа из их содержания многое вытравлялось. Тем не менее факт примечателен: в наказах 1789 г. коммунистических идей мы не находим вовсе. Идеи уравнилельные попадают не столь часто, как можно было бы ожидать, и в весьма нечеткой форме.

II

Первая фаза Великой французской революции может быть названа фазой буржуазной по преимуществу. Физически акт переворота, лишившего власти короля и передавшего власть в руки Генеральных Штатов, превратившихся в силу этого в Учредительное собрание^{**}, — физически этот акт был совершен крестьянством и низами городского населения. В нем принимали самое энергичное участие как мелкобуржуазные, так и пролетарские элементы городской массы. Но идеологическое освещение этому процессу дала буржуазия; она же сделала и политические выводы из переворота, обратив его в свою пользу.

Период Учредительного собрания — умеренно-буржуазный период революции^{***}. В Учредительном собрании очень слабы и нерешительны даже голоса мелкобуржуазных демократов. Тем не менее, прислушиваясь к выступлениям представителей различных партий в собрании, мы приходим к выводу о значительном распространении во французском обществе основных идей социалистической и уравнилельной теории — идей, своеобразно используемых весьма умеренными представителями интересов буржуазных общественных групп. Даже в речах Мирабо, как известно, отнюдь не принадлежавшего к радикально-демократической группе, мы находим весьма решительные заявления о том, что частная собственность есть учреждение условное, соответствующее не естественному праву, а праву социальному. Вот цитата из одной такой речи: «Собственники — лишь агенты общества по распределению продуктов. Собственность — социальное установление, наследование только терпимо законом, который может его регулировать соответственно общественным нуждам».

Совершенно ясно, что эта фразеология заимствована из уравнилельной и социалистической публицистики XVIII в. Но совершенно ясно также и то, что Мирабо пользуется этой фразеологией отнюдь не для того, чтобы подорвать принцип частной собственности вообще. Он борется против собственности церкви, он доказывает право государства распоряжаться церковным имуществом и для вящей убедительности своей аргументации не стесняется приводить доводы, которые, будучи последовательно развиты, потрясут идею частной собственности вообще, а не только идею собственности церковной. На это и указывает один из противников национализации церковных имуществ — аббат Мори. Подобного рода неразборчивость Мирабо в аргументации была бы немислима, если бы ему пришло в голову, какие социально-революционные выводы могут быть сделаны из его слов. Но Мирабо таких выводов не боялся. Его выступления свидетельствуют поэтому не только о степени распространенности определенной теории собственности, но и о степени политической слабости в первый период революции тех общественных групп, которые могли бы откликнуться на филиппики Мирабо в нежелательном для него смысле.

Лишь в 1790 г., на втором году революции, в Париже возникла группировка, которая занималась пропагандой полусоциалистических, полуэгалитарных идей — и то, как мы увидим, в весьма умеренной форме. Это был так называемый «Социальный клуб» («Cercle social»), основанный неким Фоше [<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#fauchet>]. Клуб имел и специальный орган для распространения своих взглядов — «Bouche de fer». Конечная цель клуба формулировалась довольно неопределенно: «объединение народов в одну семью братьев, связанных стремлением к общему благу». Философские взгляды членов клуба и сотрудников «Bouche de fer» сложились под явным влиянием Мабли и Руссо, особенно первого. «Bouche de fer» защищал то положение Мабли, что человек по природе — существо социальное. Мы знаем, что как раз с данным положением спорил Руссо. Из этого общего положения делались выводы о необходимости при сохранении социального строя достигнуть в нем наибольшего приближения к принципу братства и к естественному закону. Гражданское состояние должно быть развитием, а не нарушением норм естественного права.

^{**} Учредительное собрание (1789—1791) — первое высшее представительное и законодательное собрание во Франции. Большинство в Учредительном собрании принадлежало блоку крупной буржуазии и либерального дворянства. Учредительное собрание приняло ряд антифеодальных актов, сыгравших исторически прогрессивную роль (Декларация прав человека и гражданина, закон о национализации церковного имущества, закон о ликвидации сословного неравенства и др.). Учредительное собрание 30 сентября 1791 г. сменилось Законодательным собранием..

^{***} В настоящее время принята следующая периодизация Великой французской революции: первый этап (господство крупной буржуазии): 14 июля 1789 г. — 10 августа 1792 г.; второй этап (борьба между якобинцами и жирондистами): 10 августа 1792 г. — 2 июня 1793 г.; третий этап (революционно-демократическая диктатура якобинцев): 2 июня 1793 г. — 27 июля (9 термидора) 1794 г.

В практических предложениях группа Фоше приближается скорее к уравнительной школе, чем к коммунистической. Однако и в уравнительности Фоше не идет особенно далеко: он горячо оправдывается, когда его обвиняют в проповеди аграрного закона, т.е. закона об уравнительном переделе земли. Правда, он признает, что все имеют право на землю, которое ограничено лишь правом на землю других индивидуумов. Право на землю Фоше выводит из права на существование: всякий имеет естественное право на то, что ему необходимо. Но это право не может и не должно осуществляться насильственным путем. Государство обязано следить за тем, чтобы каждый имел кое-что и во всяком случае то, что ему нужно для удовлетворения его насущнейших потребностей. Против излишков государству надлежит вести борьбу. Земля может быть общей или поделенной, но право общества — выше права частных лиц, и общество должно пользоваться этим правом в целях достижения равенства.

Фоше — демократ. Его лозунг: «Все для народа, все посредством народа, все — народу». Он ждет уравнительного преобразования общества и верит в его близость. Но это преобразование представляется ему не в виде кровавой и бурной революции, не в виде смут, которых он боится. Он мечтает о мирных реформах, о постепенном установлении равенства при помощи законов о наследовании, законов, фиксирующих максимум земельной собственности, и тому подобных мероприятий, отнюдь не идущих дальше, пожалуй, даже более скромных, чем известная нам программа Руссо. Группа Фоше не пользовалась влиянием. Сколько-нибудь широкого общественного движения она не вызвала и успеха в широких массах населения не имела.

Некоторое оживление уравнительной литературы наблюдаем мы в 1790—1791 гг. в связи с обсуждением вопроса о конституции, выработанной Учредительным собранием. Конституция 1791г. не только устанавливала имущественный избирательный ценз, не только исключала из числа политически правоспособных людей весьма значительную часть французского населения. Одновременно с этим Учредительное собрание в сопровождавшей конституцию Декларации прав объявляло право собственности священным и неприкосновенным. Этот пункт Декларации противоречил не только основам уравнительной теории XVIII в., но даже тем принципам, которые столь недавно прокламировал Мирабо. Естественно, что превращение права собственности из условного и социального в естественное не могло не вызвать отклика со стороны сторонников уравнительных и социалистических идей. Среди брошюр этого периода есть немало таких, которые достаточно резко критикуют как ограничение избирательного права, так и неправильный подход Декларации к вопросу о собственности.

Анонимная брошюра «Что такое конституция» не только протестует против «священного права собственности», но противопоставляет принципу частной собственности принцип национализации земли путем выкупа у владельцев. Другая брошюра — «О собственности» — возмущается тем, что Декларация санкционирует нарушение естественных законов. Всякий имеет право на известную долю земли. Если он ее не получает, то имеет право брать ее всюду, где находит излишки. В последней фразе звучит уже призыв к революционному уравниванию. Аналогичные заявления эгалитаристского характера можно отметить кое-где и в периодической прессе того периода. Так, «умеренный аграрный закон» защищал Прюдом в газете «*Revolution de Paris*».

Одно из наиболее интересных произведений такого характера принадлежит перу некоего Ланжа. Его брошюра вышла в Лионе и обратила на себя мало внимания. Ланж выступает, как и авторы перечисленных выше брошюр, против буржуазной конституции, против цензовой избирательной системы. Ланж проявляет большую политическую наивность: в борьбе против буржуазной конституции он взывает к королевской власти. Тем не менее в его произведении мы находим весьма своеобразную аргументацию социально-экономического характера. Он утверждает, что весь доход страны создается трудом неимущих. «Земля,— говорит он,— занята только нами. Мы возделываем ее, мы работаем, мы первые и последние ее фактические обладатели. Ленивцы, именующие себя собственниками, могут собирать только излишек средств нашего пропитания. Но, естественно, так как мы оказываемся совладельцами и единственными творцами всякого дохода, право ограничивать наше пропитание и лишать нас его излишков есть разбойничье право».

И авторы анонимных брошюр, и Прюдом, и Ланж интересуются исключительно аграрным вопросом, распределением земельной собственности. Трудно сказать, в какой мере соответствующие идеи были распространены в крестьянской массе. Ясно, что именно в этой среде они могли рассчитывать на наибольший успех. Во всяком случае признанные политические вожди этой поры революции, вплоть до наиболее радикальных, резко отмежевывались от пропаганды аграрного закона.

III

Второй период революции — от 10 августа 1792 г. по 27 июля (9 термидора) 1794 г.,* — рассматриваемый в целом, может быть назван мелкобуржуазным. Политические группировки крупной и средней буржуазии, господствующие в предыдущий период, оказались не в состоянии разрешить до конца даже основные задачи чисто буржуазного переворота. Крестьянство и мелкая буржуазия чувствовали себя совершенно неудовлетворенными достигнутыми пока революцией результатами. Рост внешней контрреволюционной опасности и бессилие умеренных партий против контрреволюции внутренней поставили недовольную мелкую буржуазию в положение борца за интересы общенациональные и общереволюционные. Так создались предпосылки для революционной диктатуры мелкой буржуазии, — диктатуры, нашедшей законченные политические формы с организацией временного революционного правительства.

Политические группы откровенно буржуазного характера были в этот период революции не только отодвинуты от власти, но и загнаны в подполье. Власть с середины 1793 г. перешла в руки якобинцев, наиболее последовательно проводивших в жизнь принципы революционной диктатуры. Но прежде, чем эта якобинская диктатура окончательно установилась, якобинцам пришлось вынести борьбу с другой группировкой, объективно выражавшей волю крупной и средней буржуазии, хотя и прикрывавшейся революционно-демократической идеологией. Как ни странно на первый взгляд, даже у отдельных представителей этой группы, у так называемых жирондистов, принявших после своего поражения самое деятельное участие в контрреволюции, мы находим отзвуки уравнилельных идей XVIII в. Основное, руководящее ядро жирондистской партии составляла мелкобуржуазная интеллигенция, воспитанная на Руссо. Лишь в самом процессе революции связанные с нею смуты и выступление на политическую арену подлинных народных масс толкнули жирондистскую интеллигенцию вправо, превратив ее сначала в защитницу интересов буржуазного «порядка» против революционной диктатуры, а затем в деятельнейшего агента контрреволюции. Естественно, что в идеологии некоторых жирондистских вождей сохранялись элементы уравнилельной традиции.

Наиболее ясны эти элементы у Рабо Сент-Этьена [http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#rb_set], видного деятеля жирондистской партии, одного из первых секретарей Конвента. В статье «О равенстве» Рабо Сент-Этьен доказывает, что равенство составляет душу республики. Имущественное неравенство вредно для республики, потому что оно подрывает равенство политическое. Бедные всегда стремятся к равенству, но установить это равенство силой Рабо Сент-Этьен считает невозможным. Он предлагает лишь два рода законов, встречающихся почти у каждого уравнилельщика XVIII в. Одни законы должны содействовать дроблению имущества, другие должны мешать его накоплению. Особенное внимание Рабо Сент-Этьен обращает на закон, устанавливающий максимум имущества, допустимый для отдельного гражданина. Это — покушение на собственность, конечно. Но республика, по мнению Рабо Сент-Этьена, может проявить в отношении к собственности большую смелость, чем деспотическое правительство. Интересно, что с этим проектом максимума Рабо Сент-Этьен связывает предложение, навеянное нуждой и безработицей среди городского населения. Он предлагает на средства, собранные с богатых, организовать общественные мастерские для безработных.

Если среди жирондистов лишь немногие сохраняют в эпоху Конвента верность уравнилельной теории, то якобинцы — эти политические вожди мелкой буржуазии в героический период ее диктатуры, наоборот, являются типичнейшими эгалитаристами.

Уравнилельную теорию Руссо характеризуют, как известно, резкие выпады против богатства, против накопления капитала, против торговли; ей свойственна, с другой стороны, большая осторожность в выборе практических мер. Эта двойственность отражает двойственность социального бытия мелкой буржуазии. В силу условий революционного времени программа якобинцев приобретает в некоторых отношениях большую социальную остроту, чем известная нам программа Руссо или Мабли. Обстоятельства в тот момент, когда якобинцы пришли к власти, складывались так, что единственной опорой республиканской власти можно было считать бедноту. Положение бедноты было чрезвычайно тяжелым. Революция подорвала в значительной степени государственное хозяйство, расстроила государственные финансы. Чрезвычайно быстрое падение покупательной стоимости денежных знаков вызывало столь же стремительный рост цен на предметы потребления. Война с внешним врагом и гражданская война расстроили регулярность снабжения крупных центров. Снабжение попадало в руки спекулянтов, которые пользовались всякими затруднениями в доставке предметов первой необходимости для того, чтобы вздувать еще выше цены, и без того высокие.

Революционное правительство, которое считало себя защитником интересов республики, не могло не откликаться на жалобы и требования общественных низов, составлявших социальную базу республики и революционной диктатуры. Бедные были, по терминологии эпохи, патриотами. С другой стороны, богатые являлись врагами республики: они подрывали ее оборону как со стороны экономической, так и со стороны политической. Таково было положение, которое диктовало якобинцам целый ряд довольно решительных мер уравнилельного характера — мер как

законодательных, так и административных.

Из этих мер якобинской диктатуры стоит напомнить наиболее существенные и наиболее радикальные. Под давлением народных масс якобинцы были вынуждены фиксировать максимальные цены сначала на хлеб, а потом на все предметы первой необходимости. Так как политика твердых цен не прекратила спекуляции, торговли из-под полы по вздутым ценам, так как она повела к попыткам скрытия товаров, революционное правительство было вынуждено издать ряд законов против барышничества, каравших самыми тяжкими карами всякого рода спекуляцию. Борьба со свободной торговлей — это только одна из тех линий, по которым шли уравнилельные мероприятия якобинцев. Молодому революционному государству приходилось вести в тягчайших экономических условиях ожесточенную борьбу на внешнем и внутреннем фронтах. Эта борьба требовала громадных средств, которые можно было добыть при сложившейся ситуации только у зажиточных классов, к тому же враждебных революции. Отсюда вытекала необходимость принудительных займов у богатых и прямых реквизиций имущества крупных владельцев. Наконец якобинцы провели ряд законов общего характера, давно уже освященных уравнилельной теорией. Так, новый закон о наследовании устанавливал как общее правило равный раздел имущества при наследовании и ограничивал возможность передачи имущества по завещанию определенной долей всего наследства. Был установлен также максимум имущества, который разрешалось передавать из рук в руки посредством дарения.

Таковы законодательные акты уравнилельного характера. Еще дальше в том же направлении шла административная практика агентов диктатуры на местах. Совокупность всех этих мероприятий якобинской власти истолковывалась некоторыми историками как выявление ее социалистических тенденций. В действительности в актах нет, конечно, ничего социалистического в настоящем смысле этого слова. В них есть известная уравнилельная тенденция, которая должна была неизбежно сказаться в политике якобинцев, поскольку они являлись выразителями настроений мелкобуржуазной массы; и которая должна была неизбежно принять особо резкие формы ввиду отчаянного положения якобинской власти, вынужденной бороться одновременно и против внешнего врага, и против контрреволюционных попыток со стороны состоятельных классов.

Однако, сдвинутые революцией влево, вожди якобинского большинства никогда не доходили даже до радикального эгалитаризма Госселена. Национализация земли, передел земли — «аграрный закон» — ими решительно отвергались, как фантастические и вредные планы. Если мы обратимся к тем речам и статьям, в которых они обосновывали свою политику, то в полной мере убедимся в том, что дальше эгалитаризма Руссо их социальные воззрения не шли. Крупнейшим политическим вождем якобинцев в эпоху диктатуры был Робеспьер [<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#MR>]. В многочисленных речах его социальные взгляды выявились в достаточной мере отчетливо. Что в основе их лежит теория Руссо, не подлежит никакому сомнению.

Для Робеспьера собственность отнюдь не есть естественное право. Собственность — только социальный институт. Естественный закон — право на существование. Поэтому, если собственность вредит безопасности, свободе или существованию граждан, она незаконна. Таким образом, собственность является правом условным, подчиненным высшему праву — праву на существование. Все, что необходимо для существования, является общественным достоянием, лишь излишки могут быть предоставлены индивидуумам на правах частной собственности. Государство является, следовательно, верховным сувереном всех имуществ. Оно может ограничивать право собственности в зависимости от общего интереса, может наказывать барышников, злоупотребляющих правом собственности, может регулировать наследование. Так доводами естественного права Робеспьер обосновывает эгалитаристские декреты Конвента. Однако последовательное и насильственное осуществление равенства для него химера. Робеспьер самым резким образом протестует против крайних уравнилелей, требующих «аграрного закона» и всеобщего передела земли. Это, по его мнению, абсурд, невозможный в гражданском обществе. Государство должно бороться лишь против крайностей неравенства. Оно обязано поддерживать своих бедных членов, предоставляя им работу и обеспечивая существование тем, кто по той или по другой причине не в состоянии работать. Труд, умеренность и бедность — стражи добродетели.

Государство должно лишь создать для бедных условия, при которых была бы гарантирована возможность развития всех талантов и способностей. Бедняки должны получать плату за свое участие в общественных организациях. Государству надлежит регламентировать заработную плату в достаточном для жизни рабочих размере, регламентировать хлебные цены, бороться со спекуляцией. Только те, у кого, кроме необходимого, есть излишки, подлежат обложению налогами. Те, у кого таких излишков нет, от налогов освобождаются. Нет более бесспорного принципа, чем принцип прогрессивного обложения богатых на нужды государства. Это, кроме того, один из способов оплаты того долга, который лежит на богатых по отношению к бедным.

В аргументации Робеспьера, как и в его практических проектах, нет, как мы видим, ничего социалистического. Попытки историков, к числу которых принадлежат не только историки-реакционеры, но и социалист середины XIX в. Луи Блан, изображать Робеспьера как предшественника современного социализма основываются на смешении понятий. Робеспьер был вождем мелкой буржуазии, но преимущественно городской. В соответствии с интересами и настроениями этой социальной группы его программа была программой умеренного эгалитаризма.

Несколько более радикальным, поскольку можно судить по его незаконченному опыту «Республиканские учреждения», был ближайший соратник Робеспьера Сен-Жюст [http://vive-liberta.narod.ru/fantasm/SJ/sj_ind.htm]. Для Сен-Жюста, как для Мабли, цель государства — добродетель. Добродетель невозможна без равенства. Для того же, чтобы обеспечить равенство, необходимо всеобщее наделение землей. Каждый должен иметь собственность, — но не больше, чем позволяют законы. Не должно быть ни богатых, ни бедных. Все это — положения, общие всей уравнительной школе. Однако мы находим у Сен-Жюста черты, свидетельствующие о некотором влиянии на него коммунистических писателей. Он вводит в своем идеальном государстве обязательный труд для всех граждан от 25 до 50 лет и ежегодный отчет граждан государству о результатах их трудов. У него есть, таким образом, несколько неопределенная идея общественной организации производства — идея, чуждая уравнительной теории, по существу своему индивидуалистической. Но Сен-Жюст в теоретических набросках старается представить картину идеального общества неопределенного будущего. Как практический политик в программе настоящего дня он не шел дальше Робеспьера.

Очень интересную фигуру представляет крупнейший публицист французской демократии эпохи революции — Марат [<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#marat>]. Марат еще в дореволюционное время написал ряд произведений, в которых защищал положения уравнительной школы. Однако он и в эту пору выказывал уже некоторые своеобразные идеи. Во-первых, в противоположность большинству дореволюционных уравниателей, Марат уже тогда был решительным пропагандистом революции. Во-вторых, мы находим у Марата чрезвычайно тонкую, интересную, близкую к материалистической характеристику исторического развития европейского общества. Марат показывает, как королевская власть вместе с крупными земледельцами ведет сначала борьбу против народа; как победа над народом приводит по существу к победе крупного землевладения, которое устанавливает феодальный порядок, раздробляющий королевскую власть на осколки. Марат изображает далее, как с ростом городов и городских классов, с ростом их богатства королевская власть, опираясь на эти новые классы, получает возможность начать борьбу против феодализма и как в результате устанавливается современная абсолютная монархия. Это изображение исторического процесса очень близко к тому, что мы находим у историков начала XIX в. Оно свидетельствует о том, что у Марата было большое историческое чутье, отсутствующее у большинства его современников-рационалистов. Он был способен улавливать реальные взаимоотношения классовых сил в прошлом, даже весьма отдаленном. Эта, если можно так выразиться, особая чуткость Марата к классовым взаимоотношениям, этот реалистический подход к явлениям общественной жизни отличает и его политические произведения эпохи революции.

Он ясно видит противоречие интересов борющихся в революции групп — не только сил старого порядка и третьего сословия, но и составных частей самого третьего сословия. Своей политической задачей, своим призванием он считает защиту интересов бедноты, которой угрожает предательство со стороны других, будто бы революционных групп. Беднота для него — единственный оплот революции. Конечно, напрасно ждать от него дальнейшего анализа понятия «бедноты». Марат не видит грани, которая отделяет мелкобуржуазные, мелкособственнические элементы «бедноты» от элементов пролетарских. При относительно слабом развитии во Франции XVIII в. промышленного капитализма это понятно. Во всяком случае никто резче и отчетливее Марата не противопоставляет в этот период революции общественных низов — буржуазии и буржуазной интеллигенции. Защитник бедноты, Марат проявляет большое внимание к нуждам рабочих. В своем журнале «Друг народа» он выступает с горячими статьями как против государственной власти, недостаточно защищающей рабочих, так и против предпринимателей, их эксплуатирующих. Но его идеал, его способы разрешения рабочего вопроса — мелкобуржуазны. Характерно, что Марат боролся против революционного переворота в области цеховой промышленности. В тот момент, когда революция поставила на очередь уничтожение цеховой системы, которое должно было дать простор для дальнейшего развития капиталистической промышленности, Марат выступил как сторонник цехов. По отношению к земельной собственности Марат был защитником мелких земельных наделов и возможного дробления земельной собственности. Для рабочих он видел выход из положения в превращении их в мелких собственников, в самостоятельных ремесленников, мастеров. Таким образом, и этот крупнейший публицист-якобинец оставался мелкобуржуазным уравниателем: его мечтой было возвращение от капитализма назад, к обществу самостоятельных товаропроизводителей.

Налево от основной группы якобинцев, возглавлявшейся Робеспьером, стояла группа, руководившая революционной коммуной Парижа. Наиболее видным ее деятелем был Шометт [<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#chm>]. Группа Шометта, по-видимому, вне Парижа не пользовалась сколько-нибудь значительным влиянием. Во всяком случае она составляла оппозицию Робеспьеру слева. Она, выступая от имени парижского населения, толкала якобинцев Конвента на более решительные, более радикальные мероприятия в защиту интересов бедноты. Но и эта группа отнюдь не являлась коммунистической. Программа Шометта представляла собой лишь несколько дополненную программу Робеспьера. Теоретические их основы одни и те же. Так, Шометт настаивал на усиленном обложении богатых по сравнению с тем, какое было установлено якобинской диктатурой. Шометт требовал продажи хлеба населению по удешевленным ценам с отнесением убытков за счет коммуны. В аграрном вопросе Шометт защищал необходимость сохранения за государством части земельного фонда, образовавшегося от конфискации дворянских и церковных земель, с целью их раздела на мелкие участки и сдачи маломощным крестьянам в аренду. Наконец в целях помощи безработным Парижа Шометт предлагал организовать общественные работы. Мы видим, что мероприятия, входившие в программу Шометта, отнюдь не выводят нас за пределы буржуазного общественного строя. Это, так сказать, поправки в интересах бедноты к режиму частной собственности — не более того.

Другую оппозиционную группу составляли в эпоху Конвента так называемые «бешеные».ⁱ «Бешеные» пользовались большим влиянием в низовых ячейках городского самоуправления — в секциях. Они стояли ближе всего к массе парижской бедноты и наиболее непосредственно отражали ее нужды и чаяния. Именно «бешеные» стояли во главе парижских масс в период борьбы за установление закона о максимуме. В близости к массам была сила «бешеных». Их радикализм был радикализмом страдающей от дороговизны и безработицы бедноты. Но не следует думать, что радикальная программа «бешеных» освящалась какой-либо радикальной социальной теорией. И у этих совершенно бесспорных защитников интересов парижской бедноты мы не найдем никаких следов влияния коммунистической литературы. Между мероприятиями якобинского правительства и требованиями «бешеных» нет принципиальной разницы. «Бешеные» настаивали на более радикальной борьбе с крупными состояниями вплоть до конфискации состояний, превышающих известную норму или незаконно приобретенных, на политике охраны мелких собственников, на разделе национальных имуществ между бедными крестьянами. Все это, конечно, меры относительно радикальные, но отнюдь не социалистические.

Таким образом, даже наиболее крайние политические группировки эпохи Конвента не выдвигали социалистических требований. Мало того, они не решались выдвигать даже требования «аграрного закона», всеобщего передела или национализации земли. За «аграрный закон» высказывались лишь одиночки, на которых политические деятели смотрели как на опасных безумцев или чудаков. Из таких индивидуальных проектов стоит выбрать в качестве образца проект Доливье. Доливье в своей работе «О первобытной справедливости» близок к Госселену. Он интересуется преимущественно аграрными отношениями. Урегулировать их можно, по его мнению, только посредством национализации земли. Земля принадлежит всем. Индивидууму принадлежит лишь право на продукт его труда. Земля — великий запас природы, истинный собственник которой — народ. Исходя из этих положений, Доливье высказывается не только против крупной земельной собственности, но и против крупных аренд. Каждый гражданин должен быть наделен участком земли по трудовой норме. Этот участок не может составлять его собственность, он дается только в пожизненное владение. Передавать по наследству можно лишь движимое имущество.

Чрезвычайно характерно, что даже будущие активные коммунисты вроде Бабефа не идут в период якобинской республики дальше «аграрного закона». Благоприятная почва для успеха коммунистических идей создалась во Франции лишь после переворота 9 термидора, ликвидировавшего мелкобуржуазную диктатуру и передавшего власть вновь в руки крупной и средней буржуазии.

IV

Напряженная классовая борьба эпохи Великой французской революции не могла пройти бесследно для самосознания пролетарских элементов французского населения. В первый период революции пролетариат совместно с мелкой буржуазией шел на штурм тех последних позиций старого порядка, которые считало нужным сохранить буржуазное большинство Учредительного собрания. 10 августа 1792 г. под напором народных масс монархия пала. Революция вступила во

ⁱ Я.Захер. Теофиль Леклерк и его «Друг народа», Я.Захер. Последний период деятельности Жака Ру, Я.Захер. «Бешеные», их деятельность и историческое значение, Я.Захер. Жан Варле во время якобинской диктатуры.

второй, мелкобуржуазный период. После некоторых колебаний установилась якобинская диктатура, которая довела до конца разрушение основ старого порядка и удовлетворила главные требования широких масс крестьянства. Весьма вероятно, что французский пролетариат в массе считал это правительство своим правительством. Якобинская диктатура говорила от имени бедноты, от имени простого народа. Но мы уже знаем, что по существу якобинцы были лишь идеологами мелкой буржуазии со всеми особенностями, со всей половинчатостью мелкобуржуазной идеологии. Пролетариату они не могли дать ничего.

После 9 термидора, после возвращения к власти средней и крупной буржуазии, оглядываясь на пройденный путь революции, пролетариат не мог не испытывать глубокого разочарования во всех тех рецептах исцеления общественных зол, какие предлагались как буржуазными, так и мелкобуржуазными демократическими вождями. В процессе революции под влиянием впечатлений классовой борьбы началось идеологическое выделение пролетариата как особой социальной группы из той мелкобуржуазной массы, частью которой он признавал себя до этого момента.

Каково было настроение пролетариата в этот период, который можно назвать периодом буржуазной реакции? Скептицизм по отношению ко всем политическим планам и конституционным проектам; в связи с этим, конечно, некоторая политическая апатия; с другой стороны, усиленная работа неопытной, неоформившейся мысли в поисках каких-то новых путей к улучшению своего положения; уверенность в том, что на этих путях нечего ждать помощи от других социальных сил. Отчетливого классового мирозерцания французский пролетариат той эпохи выработать еще не мог, хотя элементы, зачатки такого мирозерцания были налицо.

Сделать отчетливыми эти смутные классовые настроения выпало на долю тем представителям французской мелкобуржуазной интеллигенции, которые вступили в революцию с уверенностью в возможности на ее путях добиться улучшения социального положения масс и которые в период революции боролись в большинстве своем в рядах якобинцев. Якобинская диктатура держалась на мелкой буржуазии и пролетариате. К эпохе реакции мелкая буржуазия была в известной степени удовлетворена результатами революции: она охладела к политической борьбе и мечтала только о политическом успокоении, чтобы можно было беспрепятственно заниматься торговлей и ремесленной деятельностью. Она перестала служить опорой для левых революционных партий. Левые группировки могли опереться только на пролетариат. Совершенно естественно, что в рядах некоторой части революционной интеллигенции мы видим поворот в сторону коммунистических идей.

Коммунистические идеи, как мы знаем, не были для французской интеллигенции чем-то совершенно новым. Коммунистическая теория существовала и до Великой французской революции, которая только отодвинула проблему коммунизма, как проблему слишком теоретическую, на задний план. После того как наступило разочарование в достижениях революции, к коммунизму, как к единственному радикальному средству исцеления общественных зол, как к единственному лозунгу, могущему найти отклик в массах, обращается наиболее последовательная, наиболее искренняя часть якобинской интеллигенции.

Эта эволюция во взглядах радикальной интеллигенции, это высвобождение из оболочки старой мелкобуржуазной идеологии новой идеологии, коммунистической, составляет идеологическую параллель к социальному выделению рабочего класса из общей массы мелкой буржуазии. Удобнее всего проследить этот процесс на эволюции воззрений Бабефа [<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#bf>].

Бабеф накануне революции был комиссаром-февдистом: на обязанности его лежали систематизация и хранение документов, связанных с феодальными правами и повинностями. Еще до революции он выступил на литературном поприще. В этот период его взгляды, несмотря на большое сочувствие к естественному коммунистическому строю, были скорее радикально-уравнительными. Он интересуется коммунистическими идеями, но коммунизм представляется ему, по-видимому, чем-то весьма далеким, возможность осуществления его крайне сомнительной. Его непосредственный идеал — равные, неотчуждаемые наделы, предоставляемые каждому гражданину в пожизненное владение; эта система предполагает, разумеется, национализацию земли и отмену права наследования по отношению к недвижимому имуществу.

Вовлеченный в процесс революции, Бабеф принимает довольно деятельное участие в политической жизни, не выдвигаясь, однако, до 9 термидора на первый план. Отрицательно относясь политике буржуазных партий, Бабеф в то же время критикует и политику якобинского клуба. При этом он критикует ее, так сказать, двусторонне: с одной стороны, он не согласен с террористической практикой якобинской диктатуры, с другой стороны, он считает, что якобинская диктатура не идет достаточно далеко в удовлетворении нужд народных масс. Он выступает в защиту идеи «аграрного закона» — идеи, от которой так решительно отреклись Робеспьер и другие вожди якобинцев. После 9 термидора Бабеф начинает расценивать несколько более положительно то, что дала якобинская диктатура. Однако для него совершенно ясно, что якобинцы оказались бессильны разрешить социальные вопросы, поставленные перед ними революцией.

Почти никогда не солидаризируясь полностью с господствующей в революции группой, Бабеф за время революции пережил ряд арестов. Последний его арест уже в эпоху термидорской реакции, пребывание в аррасской тюрьме в 1795 г., по-видимому, является поворотным пунктом в развитии его социальных взглядов от эгалитаризма к коммунизму. По крайней мере, выйдя из тюрьмы, он начинает вести упорную и совершенно планомерную коммунистическую пропаганду. Эта коммунистическая пропаганда имеет целью не только распространение в узком кругу читателей правильных взглядов на способ разрешения социального вопроса, она разворачивается в атмосфере, еще насыщенной возбуждением революционной поры, и рассчитана на то, чтобы сплотить вокруг основного ядра единомышленников коммунистическую группу, при помощи которой можно было бы поднять народные массы для нового революционного переворота. В этом основное отличие пропаганды Бабефа и его ближайших друзей и сотрудников, которые вошли в историю под именем бабувистов, от пропаганды теоретиков-коммунистов XVIII в.

Для Бабефа и его соратников ближайшей целью было народное восстание, революция во имя коммунизма. В этом отношении бабувизм — поворотный пункт в истории социализма. Он является таковым и в другом отношении. Здесь впервые интеллигентский коммунизм, сложившийся в среде определенной, весьма узкой группы интеллигенции, пытается войти в соприкосновение с рабочими массами, пытается учесть их настроение, пытается преждевременно, ввиду недостаточной зрелости рабочего класса, разрешить ту задачу соединения социализма с рабочим движением, которая была разрешена значительно позже, в середине XIX в., Марксом и Энгельсом. Само собой разумеется, в социальных условиях конца XVIII в. создание теории социализма, в полной мере выражающей интересы пролетариата как класса, было невозможно. В бабувистском коммунизме, пролетарском по настроению, имелось много черт, которые с дальнейшим ростом классового самосознания пролетариата должны были быть отброшены. Анализируя систему бабувистов, мы видим, как далеко шагнули они вперед от старого, дореволюционного коммунизма; но мы видим также, как далеко они отстают от современного научного коммунизма.

В целях пропаганды Бабеф и его друзья организовали в конце 1795 г. общество, известное под именем «Клуба Пантеона». Основное ядро общества составляла группа старых революционеров, которые не могли примириться с восторжествовавшей реакцией и которые в то же время не считали достаточными те методы разрешения социальных вопросов, какие применялись во время якобинской диктатуры в 1793—1794 гг. Но к этой группе примыкало также некоторое число ортодоксальных якобинцев, привлеченных тем, что «Клуб Пантеона» являлся возможным центром нового революционного движения. Таким образом, в бабувистском движении существовали правое крыло, неопределенно радикальное, и левое крыло, определенно коммунистическое. Это двойственностью состава объясняются разногласия среди бабувистов по ряду конкретных вопросов, например по вопросу об организации власти: с одной стороны, мы наблюдаем тенденцию в сторону демократии, с другой — в сторону революционной диктатуры. Для истории социализма представляют интерес, конечно, взгляды левой коммунистической группы в бабувистском движении, группы, которая играла в нем руководящую роль.

«Клуб Пантеона» представлял собою широкую организацию. Через клуб было удобно вести агитацию и пропаганду, выявлять подходящих людей для революционного действия. Но клуб не мог служить центром заговора, центром непосредственной подготовки восстания. Такой центр был создан в виде Тайной директории. В нее вошли наиболее испытанные и решительные вожди движения. Тайная директория руководила всей агитационной и организационной работой. Она имела агентов в разных районах Парижа и в армейских частях. Особенное внимание было обращено на привлечение к заговору рабочих и солдат. В рабочих кварталах агитация бабувистов имела наибольший успех, хотя бабувисты еще совершенно не умели связывать свою пропаганду коммунизма с повседневными нуждами рабочих. Для агитации бабувисты пользовались двумя журналами: издававшимся Бабефом «Народным трибуном» и более популярным «Просветителем». Но, кроме того, они пользовались и революционными песнями, и брошюрами, и расклеивавшимися по стенам прокламациями. На своих совещаниях они обсуждали основные вопросы, связанные с перспективами революции, и до нас дошел целый ряд разнообразных и в высшей степени интересных проектов.

V

Бабувистское движение поставило впервые в новой истории проблему социализма как проблему революционно-действенную. Этот факт не мог не отразиться и на идейном содержании доктрины бабувистов. Ученики дореволюционных коммунистов, они не могли найти у последних разрешения стоявших перед ними чисто практических вопросов.

В. П. ВОЛГИН

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ
с ДРЕВНОСТИ до КОНЦА XVIII в.

М.: Наука. 1975

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

Бабувисты представляли себе предстоящий переворот как восстание, которое поднимается одновременно, в условленный момент, революционными группами, входящими в состав их заговорщической организации; они рассчитывали при этом, что негодование бедноты против господствующего режима, ненависть рабочих к буржуазной реакции побудят народные массы сейчас же встать на сторону заговорщиков. Здесь перед ними и возникала новая проблема. Народ, который поднимается для того, чтобы обеспечить победу заговорщикам, чтобы покончить с буржуазной реакцией, этот народ не может быть удовлетворен простым провозглашением коммунизма — провозглашением той истины, что в результате проведения в жизнь коммунистических принципов все его потребности будут удовлетворены. Массы не могут жить надеждами и обещаниями. Они будут ждать от революционного правительства, ими поддержанного, непосредственного удовлетворения своих насущных нужд. Это совершенно отчетливо сознавали бабувисты, и в ответ на запросы масс они выдвинули своеобразную, не имеющую прецедентов в предыдущей истории коммунистической мысли программу мероприятий, которые должны были быть проведены, так сказать, в самом процессе переворота.

Наибольшую нужду испытывали парижские низы в продуктах питания. При крайне низком заработке рабочих цена хлеба была непомерно высока: фунт стоил выше, чем 40% дневной заработной платы. Первой мерой революционного правительства, которую следовало осуществить немедленно, была организация за государственный счет хлебопечения. Все хлебопекарни в порядке реквизиции обязаны были под страхом самых суровых кар по отношению к их владельцам немедленно заняться выпечкой хлеба, который бесплатно раздавался бы народу с последующей оплатой расходов государством.

Тяжелые жилищные условия пролетариата и значительной части мелкой парижской буржуазии также учитывались бабувистами. Они предполагали немедленно после переворота взять в руки все жилища заговорщиков, под которыми они разумели в своих прокламациях не только деятелей буржуазной реакции, но и вообще всех богатей. В дома богатых должна быть переселена беднота из занимаемых ею антигигиенических помещений.

Наконец третья мера, необходимая для немедленного удовлетворения самых вопиющих нужд народа, — безвозмездное возвращение из ломбардов всех вещей, заложенных беднотой. Нужно сказать, что предшествующая зима была одной из самых голодных зим для парижского населения, и вполне понятно, что значительная часть парижской бедноты, чтобы как-нибудь просуществовать, была вынуждена часть своего имущества, иногда все, что только было возможно, снести в ломбарды. Эта замечательная чуткость бабувистов к тем житейским условиям, в которых действовали бы руководимые ими народные низы, смелость, с которой они подходили к острым вопросам, неизбежно стоящим перед всяким революционным восстанием, стремящимся опираться на массы, все это заставляет нас весьма высоко оценить политический реализм и революционную решимость этих ранних провозвестников пролетарского коммунизма.

Те задачи, о которых шла речь выше, — это непосредственные практические задачи переворота. Нам нужно рассмотреть теперь, отразился ли и как отразился практический подход бабувистов к проблеме коммунизма на общей системе их теоретических взглядов. Мы знаем, что все коммунисты и эгалитаристы XVIII в. исходили из теории естественного права. Теория естественного права является и для бабувистов основой их миросозерцания. Для них равенство людей есть нечто, вытекающее логически из природы человека и потому составляющее естественное право человека. Однако, в то время как Морелли и Мабли представляли себе, что естественное право когда-то, в начале человеческого бытия, было однажды осуществлено в форме так называемого естественного состояния, бабувисты примыкают в этом вопросе к иной точке зрения. Для них это чрезвычайно отвлеченное представление о коммунистическом строе в прошлом потеряло значение перед лицом непосредственной практической борьбы за коммунистический строй будущего.

Бабеф вначале, следуя своим учителям, склонен в первобытном состоянии, в быте дикарей искать общественный идеал, но затем он от этой идеи отходит. Если мы возьмем произведения зрелого бабувизма, т.е. бабувизма эпохи Директории, эпохи непосредственной подготовки заговора, то мы увидим, что бабувисты первоначальное естественное состояние человека отнюдь не отождествляют с естественным правом. Наоборот, естественное состояние представляется им как борьба всех против всех, борьба, в которой побеждают наиболее сильные и наиболее ловкие. В этом первоначальном состоянии нет равенства, так как нет равенства человеческих способностей, а есть лишь равенство прав. Естественное право не есть воспоминание о чем-то бывшем: естественное право есть результат размышлений и опыта человеческого рода. Без размышлений и горького опыта человечество не может сделать никаких выводов относительно естественных прав человека; между тем в первобытном состоянии оно этого опыта не имеет. Если естественное состояние есть борьба всех против всех, то люди заключают между собой договор об основании общества как раз для того, чтобы положить конец этой борьбе. Задача общественного договора в осуществлении естественного права, в осуществлении общего счастья. Однако в силу невежества народных масс, в силу корыстного и злонамеренного заговора

определенной части общества реально существующий общественный договор допускает грубейшее нарушение естественного права — нарушение естественного закона равенства. Иногда Бабеф пытается дать более конкретное освещение вопросу о возникновении неравенства. Он ищет причину общественного неравенства в неравномерной, а потому и несправедливой оценке разных видов человеческого труда: заниженной для физического и завышенной для труда умственного.

Как бы то ни было, в своем объяснении происхождения общества и общественного зла Бабеф и бабувисты остаются рационалистами и стоят ближе всего к учению Руссо.

Однако, переходя к анализу конкретного исторического развития, бабувисты, и особенно Бабеф, проявляют неожиданный для рационалистов трезвый реализм. Общественный договор, задача которого осуществление естественного права, каковым является равенство, в действительности в силу тех или иных причин не достигает своей цели, не обеспечивает естественных прав. Общественный договор превратился в пытку. Его основа, собственность, — зло. Гражданские законы — законы всеобщего грабежа. Если так, то договор не имеет силы, он должен быть расторгнут. Против естественного права недействительно никакое голосование.

Каковы же способы осуществления естественного права? Бабувисты сходятся со старыми рационалистами в том, что для этого необходимо распространение просвещения. Бабеф придает воспитанию такое же большое значение, как Буассель. Однако одного просвещения мало. Естественное право может быть достигнуто только в результате борьбы за это право. Это положение Бабефа, напоминающее Мелье, опирается на чрезвычайно интересную философию истории, которая является рудиментарным, грубым, первоначальным наброском той теории классовой борьбы, которая впоследствии нашла законченное выражение в «Коммунистическом манифесте». «Революция, — говорит Бабеф, — это открытая борьба между патрициями и плебеями, между богатыми и бедными. Эта борьба идет вечно; она начинается вместе с появлением института, стремящегося отдать все богатства одним и отнять все у других».

С точки зрения такой общей исторической концепции Бабеф подходит к Великой французской революции, которая есть для него один из эпизодов в извечной борьбе между богатыми и бедными. До 9 термидора революция шла вперед по пути к общему счастью. С 9 термидора она пошла назад. Вместо банды старых насильников она поставила банду новых насильников. Французская революция должна быть доведена до конца. В иной формулировке, Французская революция — предтеча новой, более великой революции. Эта новая революция должна прийти не потому, что широкие народные массы теперь являются более просвещенными, как сказал бы чистый рационалист XVIII в., — нет, для революции созрело время, ибо зло существующего строя достигло крайней степени. Когда частная собственность возникала, можно было предполагать, что строй, основанный на частной собственности, не так еще плох. Но дальнейшее развитие этого строя приводит к тому, что большинство населения оказывается лишенным какой бы то ни было собственности. Естественный порядок может быть искажен, но окончательное его разрушение, диалектически рассуждает Бабеф, стремится воссоздать его. Корни института в особенности подгнили, и все дерево готово рухнуть от первого толчка. Экспроприированная масса не может не стремиться к свержению существующего порядка и к установлению порядка коммунистического.

В своих представлениях о коммунизме Бабеф и бабувисты ближе всего к Морелли. Они утверждают (вопреки тому, что говорил Бабеф в период якобинской диктатуры), что «аграрный закон» — только паллиатив, что «аграрный закон» — требование, которое могут поддерживать распущенные, бессознательные банды солдат: он не может разрешить социальный вопрос радикально. Необходимо закрыть все пути накопления, и единственный к тому путь — коммунизм.

Основной принцип коммунистического общества — обязательный для всех труд. При этом бабувисты отнюдь не забывают о разнообразии в силах и способностях трудящихся; они не раз указывают на необходимость, при соблюдении общего принципа равенства всех в труде, распределять труд и качественно, и количественно между гражданами в соответствии с их индивидуальными свойствами. Подходят, между прочим, бабувисты и к тому вопросу, который оказался камнем преткновения для Мора, а именно — к вопросу о том, как организовать в коммунистическом обществе тяжелые и неприятные работы. Они разрешают его в смысле очередной повинности, распространяющейся на всех здоровых граждан. Впрочем, они предполагают, что успехи механики и химии смягчат в будущем тяжесть такого труда. Отдавая обществу свой труд, граждане в свою очередь получают от общества то, что необходимо для удовлетворения основных потребностей. Будучи большими практиками и реалистами, бабувисты остерегаются давать обязательство в отношении чего-то большего. Поэтому в их проектах провозглашение общего принципа, установленного уже их предшественниками («каждому по его потребностям»), смягчается ссылкой на «честную умеренность». Более того, они заранее оговаривают, что в их республике то, что недоступно всем, строго запрещено, и подробно перечисляют те потребности, удовлетворение которых республика будет обеспечивать гражданам за их труд.

Производство в коммунистическом обществе бабувистских проектов организовано централизованно. Право собственности на землю и на все имущества, находящиеся на национальной территории, принадлежит всему народу. Центральная власть учитывает потребности общества путем сбора сведений, поступающих из различных частей страны. Она получает также сведения о числе рабочих и выполняемом ими труде. Имея в своем распоряжении те и другие данные, она при помощи местной администрации устанавливает соответствие между производством и потреблением. Эта идея единства, централизации и определенной иерархии в управлении общественным производством не чужда и Морелли. У бабувистов она получает, пожалуй, лишь несколько более отчетливое выражение.

Если Морелли мог удовлетвориться изображением плана законченного коммунистического общества, то бабувисты, считавшие, что они стоят на пороге коммунистической революции, не могли не задуматься над вопросом о том, какими способами будет революционное правительство преобразовывать существующие общественные отношения в новые. Это — совершенно новая проблема, которой не существовало для Морелли^{****}.

Дополнительно к этой главе: **А.Иоаннисян, «Коммунистические идеи в годы Великой французской революции»; В.Волгин, «Развитие общественной мысли во Франции в XVIII в.»**

ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ БАБУВИЗМА *

...Бабеф был в весьма малой степени теоретиком. Главная заслуга в том, что он поставил проблему коммунизма как проблему практическую. На этом главным образом и основывается высокая оценка, которая обычно дается бабувизму в истории социализма. И тем не менее я не собираюсь останавливаться на этой стороне бабувизма. Мне представляется, что все, касающееся бабувизма как движения, более или менее общеизвестно, что здесь вряд ли можно сказать что-нибудь существенное без разработки новых архивных материалов. И наоборот, правильной и полной оценки идейного наследия бабувизма, вполне возможной даже на основе уже опубликованного материала, у нас до сих пор нет. Сделать шаг к такой оценке и составляет в данный момент мою задачу¹.

Мне кажется, что бабувизм, именно в силу того, что Бабеф был практическим деятелем, а бабувизм — практическим движением во имя интересов пролетарской и полупролетарской бедноты, составил значительный этап в истории социалистической мысли. Если бы Бабеф был чистым теоретиком, а бабувизм — школой, то ни он, ни школа, вне всякого сомнения, не дали бы так много в области теоретической мысли, как дали в действительности.

Что означает это парадоксальное заявление? Смысл его заключается в том, что самый факт практической постановки Бабефом и бабувистами проблемы коммунизма должен был заставить этих учеников старого французского рационалистического социализма XVIII в. выдвинуть и разрешить целый ряд вопросов, которые для их предшественников, для их учителей — чистых теоретиков — вовсе не существовали. И, разрешая эти практические вопросы, они неизбежно, может быть, мало сознавая, что делают, должны были пересмотреть самые основы того общего мирозерцания, на которое опирались теории французских рационалистов XVIII в.

Я начну с характеристики тех новых вопросов, которые должны были возникнуть перед коммунистами с того момента, как они поставили проблему коммунизма как проблему практическую.

Для Морелли и для всех прочих французских социалистов XVIII в. проблема общественного преобразования разрешалась весьма просто: существующий общественный строй покоится на лжи (сознательной или бессознательной), на неразумности, на недостатке понимания. Для того, чтобы разрушить существующий порядок, нужно лишь раскрыть глаза неразумным, непродвинутым. Мелье в виде исключения добавлял: после того, как угнетенные просветятся,

^{****} Далее рассказано о конкретных мероприятиях революционного правительства. Текст полностью повторяется в следующей статье настоящего издания.

Печатается по тексту статьи, опубликованной в «Вестнике Социалистической академии», 1922, № 1, стр.67—84. Статья перепечатана в «Очерках по истории социализма», изданных в 1923, 1924, 1926 и 1935 гг. Кроме того, к теме бабувизма В.П.Волгин обращался в следующих статьях: «Бабеф, Гракх». (БСЭ, т.4, 1926, стр.258—262; переиздана в БСЭ. Изд. 2-е, т.4, 1951, стр.5—6; «От Бабефа к Марксу». — В кн.: В.П.Волгин. Очерки по истории социализма. М.—Л., 1935; «Движение «равных» и их социальные идеи». — В кн.: Ф.Буонарроти. Заговор во имя равенства, именуемый заговором Бабефа, т.1. Перевод с франц. Э.А.Желубовской. Комментарии под ред. А.З.Манфреда. М.—Л., 1948, стр. 5—49; 2-е изд.— 1963, стр.7—62 (серия «Предшественники научного социализма»); «Бабувизм». — В кн.: В.П.Волгин. Французский утопический коммунизм. М., 1960; «Место бабувизма в истории социальных идей». — В кн.: «Французский ежегодник. 1960». М., 1961, стр.7—13; «Место бабувизма в истории социальных идей». — «Новая и новейшая история», 1961, № 2, стр.23—27, а также в рецензии на кн.: Ф.Буонарроти. Гракх Бабеф и заговор равных. Перевод К.Горбач, под ред. В.Святловского. Гос. изд., 1923. — «Правда», 1.IV.1923.

они должны сделать усилие и сбросить с себя иго угнетателей. Но никаких более конкретных задач в связи с переходом от общества, в котором они жили, к обществу, о котором мечтали, эти старые социалисты XVIII в. не ставили — не ставили как раз потому, что весь вопрос в целом был для них чисто абстрактным вопросом. Положение Бабефа и бабувистов, стремившихся создать заговорщическую организацию для того, чтобы, захватив власть, иметь возможность ввести коммунистическое законодательство в пользу трудящихся, было радикально иным, чем положение этих старых теоретиков. Бабеф и бабувисты не могли отмахнуться от конкретной окружающей обстановки, от тех общественных элементов, в среде которых, при помощи которых и для которых этот переворот происходит. Французская революция многому научила; теоретизировать в стиле Морелли было после 1789—1795 гг. затруднительно даже для чистых теоретиков. Это было совершенно невозможно для бабувистов.

Как представляли себе бабувисты первый этап на пути к коммунистическому преобразованию? Это — организация в Париже с разветвлениями по возможности в других центрах Франции тайного общества, которое имеет своих агентов в массах предместий и в войсках и которое в один прекрасный день при помощи этих агентов совершает переворот и оказывается у власти. Что должно в первую очередь делать это правительство, захватившее власть и стремящееся к коммунистическому преобразованию общества? У коммунистов XVIII в. имелась мертвая схема, мертвая программа построения коммунистического общества, сформулированная Морелли в его «Кодексе». Если бы Бабеф и бабувисты были людьми чистой теории, они могли бы этой программой ограничиться. Но Бабеф и бабувисты ею не ограничиваются. Они прекрасно понимают — революционный опыт их этому научил, — что для прочности революционного правительства, для того, чтобы это правительство могло удержаться у власти сколько-нибудь длительный период времени, в которое оно сможет развернуть последовательную программу общественного преобразования, оно должно немедленно, непосредственно бьющими в глаза мероприятиями в пользу тех общественных элементов, в интересах которых оно действует, привлечь эти элементы на свою сторону. Революционное правительство должно немедленно скрепить теоретические узы, которые существуют между ними и общественными группами, на которые оно желает опереться, какими-то практическими мерами.

Бабувисты намечают целый ряд таких практических мер. Надо сказать, что годы, предшествовавшие заговору Бабефа, были чрезвычайно тяжкими для парижской бедноты. Она страдала и от недостатка съестных припасов, и от удручающих жилищных условий, и от дороговизны предметов первой необходимости. Роскошь нажившейся на революции новой буржуазии только подчеркивала бесплодность революции для насущных потребностей бедных. С этим положением, с этой конкретной обстановкой бабувисты должны были неизбежно считаться. И действительно, в одном общего характера постановлении², которое было выработано бабувистами в расчете на предстоящий захват власти, наряду с указаниями стратегического характера мы находим целый ряд указаний характера экономического.

«Народ (разумеется, народ, восставший под руководством бабувистов. - В.В.), — говорится в этом постановлении, — захватит государственное казначейство, почту, дома министров, все государственные и частные склады, в которых имеется продовольствие или боеприпасы... Съестные припасы всякого рода будут вынесены для раздачи народу на площади. Все пекари будут мобилизованы для непрерывной выпечки хлеба, который будет бесплатно распределяться среди народа; им будет заплачено согласно их заявкам»³.

Это — мера, эффект которой рассчитан только на первый момент после восстания. Далее идут другие меры, более длительного характера и более прочно улучшающие положение народных масс. Мы видим здесь вслед за заботой о питании заботу о жилищной нужде бедняков: «неимущие во всей республике будут немедленно вселены в дома заговорщиков и наделены мебелью», затем — заботу о задолженности парижской бедноты: «предметы, принадлежащие народу и заложенные в ломбарде, будут немедленно возвращены ему безвозмездно», и наконец — общее мероприятие в направлении уравнительного перераспределения имущества: «все имущества эмигрантов, заговорщиков и других врагов народа будут безотлагательно распределены между защитниками отечества и неимущими»⁴.

Что все эти предположения не являются чем-то случайным для бабувистов, чем-то случайно попавшим в один из их документов, доказывается другим документом, проектом специального декрета, ссылающегося в своей вступительной части на то, что «народ долгое время убаюкивали пустыми обещаниями и что настала, наконец, пора действительно позаботиться о его благе, этой единственной цели революции». «Принимая во внимание, — говорится в проекте дальше, — что величественное восстание настоящего дня должно навсегда уничтожить нищету — этот постоянный источник всякого угнетения», повстанческая директория постановляет:

«Статья 1. По окончании восстания неимущие граждане, находящиеся в настоящее время в плохих помещениях, не возвратятся в их обычные жилища; они будут незамедлительно вселены в дома заговорщиков.

Статья 2. У вышеупомянутых богатых будет изъята мебель, необходимая для того, чтобы с удобствами обставить жилища санкюлотов.

Статья 3. На революционные комитеты Парижа возлагается обязанность принять все меры для быстрого и точного выполнения настоящего постановления»⁵.

Трудно себе представить, чтобы кто-либо из дореволюционных коммунистов задумался над подобными проблемами. Для этих чистых теоретиков практически-революционные задачи просто не существовали. Здесь же впервые в истории коммунизма нового времени ставятся они с полной отчетливостью и резкостью, им по существу присущей. И самая постановка этих задач, и способ их разрешения — несомненная заслуга бабувистов. Независимо от того, целесообразны или нецелесообразны были проекты «равных», для развития социалистических идей чрезвычайно важно, что определенные конкретные условия перехода к коммунистическому строю были ими поняты и учтены.

Такова одна сторона деятельности революционного правительства после захвата власти. Но наряду с элементами, которые должны получить поддержку со стороны революционного правительства, наряду с элементами, в которых революционное правительство видит свою опору, существуют элементы враждебные, те самые заговорщики, о которых говорится в декрете, те самые, у которых надо отбирать имущество. Его нужно отобрать, но не для того только, чтобы улучшить положение бедноты,— его нужно отобрать, чтобы врагов обезвредить. Эта идея очень часто сквозит в бабувистской литературе и в бабувистских проектах. Экспроприация является необходимой составной частью в направленной против вредных общественных элементов системе террора. «Железной рукой нужно подавить всех противников», — эту истину революционной тактики Бабеф твердо усвоил и не раз формулировал.

Мы уже видели, что дома министров захватываются восставшим народом. Само собой разумеется, что старые власти, правящие страной в силу буржуазной конституции III года (директория и советы пятисот и старейшин), объявляются низложенными. Гораздо интереснее, что все члены советов и директории немедленно предаются суду народа⁶. Этой теме посвящен особый проект приказа, во вступительной части которого комитет восстания заявляет, что наказание неверных уполномоченных и узурпаторов народного суверенитета является долгом по отношению ко всему народу. Опираясь на эту истину, приказ провозглашает: «Узурпация и тирания членов обоих Советов и Исполнительной директории очевидны. Закон ссылка на 27-ю статью Декларации прав 1793 г. карает смертью узурпаторов народного суверенитета»⁷. Их может помиловать только сам народ в своих секционных собраниях по особому докладу комитета восстания или назначенного последним обвинителя. Как мы сейчас увидим, бабувисты выделяют наряду с категорией заранее признанных виновными членов правящих корпораций категорию подозрительных, в которую входят все нетрудящиеся элементы. Но это уже вводит нас в другую область — организации революционной диктатуры.

II

Правительству, возникшему из революции, необходимо немедленно после захвата власти привлечь на свою сторону, связать с собою какими-то неразрывными узами общественные низы; необходимо частью уничтожить, частью подчинить себе верхи. Но этого мало: если правительство серьезно стремится к общественному преобразованию, оно должно немедленно же проложить пути к этому преобразованию, создав для него соответственные политические условия.

Понимали ли это бабувисты? Несомненно, да — и в этом тоже их отделяет от их учителей неизмеримая пропасть. Никто из дореволюционных социалистов над этим вопросом не задумывался.

Как известно, бабувисты провозглашали своим лозунгом возврат к конституции 1793 г., т.е. к демократической конституции, выработанной Конвентом в эпоху господства якобинцев. Но это был лозунг, близкий и понятный для тех, кто оставался в эпоху директории верен якобинским, демократическим традициям. В вопросе о практическом применении конституции 1793 г. среди бабувистов были, как будто, разногласия, колебания, в конечном результате приведшие, по крайней мере более решительную их часть, к совершенно отчетливой формулировке идеи диктатуры трудящихся как необходимого политического условия коммунистического преобразования.

Как представляли себе бабувисты политическое строение государства после произведенного ими переворота? Для первых дней, как это совершенно естественно для заговорщиков, они рисовали себе такую перспективу: комитет восстания захватывает власть, он же издает некоторые первоначальные постановления (подобные вышеприведенным); он сохраняет власть до полного завершения переворота⁸. Но такое положение возможно лишь в течение краткого срока, в дальнейшем надо как-то его конституционно оформить.

У бабувистов имелось два плана: один — рассчитанный на ближайшее время, на немедленное укрепление революционной власти, и другой — более принципиального характера, тесно связанный с задачами социальной революции. По поводу первого в среде бабувистов существовали колебания. В цитированном нами «Акте о восстании» (ст.19) говорится о созыве для завершения революции «Национального собрания», составленного из лиц, названных восставшим народом по одному демократу на департамент по представлению комитета восстания. Ясно, что такое «Национальное собрание» было бы по существу избрано просто-напросто комитетом восстания. Впоследствии, как утверждает Буонарроти, под давлением необходимости заключить союз с группой старых якобинцев — членов комитета⁹ — в эти предложения внесли изменение: было решено восстановить конвент — конечно, без его контрреволюционных членов — и лишь дополнить его согласно первоначальному плану¹⁰.

Связь всех этих проектов с конкретной обстановкой ясна. Для целей нашего исследования гораздо интересней второй план бабувистов, связанный с завтрашним днем революции, с ее коммунистическими устремлениями. Этот план нашел свое выражение в так называемом проекте декрета об управлении. Трудно сказать, кем и когда составлен этот проект. Во всяком случае он является несомненным продуктом бабувистской мысли.

Содержание его сложно. Для нас особенно важны первые его статьи, говорящие о политических правах. Статья 1 гласит: «Лица, ничего не делающие для отечества, не могут пользоваться никакими политическими правами; они — иностранцы, которым республика оказывает гостеприимство»¹¹. Но кого же считать делающими для отечества и кого не делающими? На этот вопрос отвечают статьи 2, 3 и 4. Ничего не делают для отечества те, кто не служит ему полезным трудом. Полезным же трудом считаются земледелие, скотоводство, рыбная ловля, судоходство, механические и ремесленные мастерства, мелочная торговля, работа в транспорте, военное дело, работа в области просвещения и знания. Все категории трудящихся, кроме последней, не вызывают у бабувистов никаких сомнений. Физический труд является бесспорным критерием для приобретения прав гражданства. Иное дело — труд умственный. В том, что люди умственного труда уже тем самым — граждане их трудовой республики, бабувисты сомневаются. И для признания за интеллигентами права гражданства они выдвигают добавочное условие: предъявление свидетельства о гражданстве¹², которое доказывает, что труд данного гражданина действительно полезен для отечества.

Таким образом, республика бабувистов — республика трудящихся с явными преимуществами для лиц физического труда. И не следует думать, что деление на граждан и иностранцев несущественно. Иностранцам воспрещено посещение общественных собраний. Иностранцы находятся под постоянным и прямым надзором администрации, которая может их выслать из места их жительства и помещать их в исправительные учреждения. В то время, как все граждане снабжаются оружием, иностранцы должны сдать свое оружие под страхом смерти. Подозрительным иностранцам отводятся специальные места заключения. Словом, положение иностранца (а в нем оказываются духовенство, дворянство, большая часть буржуазии и значительная часть интеллигенции) — это положение человека, перед которым плотно закрыты двери, тех собраний и учреждений, где решаются вопросы политической жизни страны, и всегда гостеприимно раскрыты двери тюрьмы. Это, с одной стороны, вывод из признания необходимости для социального преобразования диктатуры трудящихся, а с другой — репрессивная мера против общественных элементов, коммунизму враждебных.

Изложенные постановления — постановления промежуточного характера. В дальнейшем бабувисты представляют себе организацию особого коммунистического общества, большой национальной коммуны¹³. В это общество входят граждане, которые желают сообща работать на коммунистических началах и сообща пользоваться плодами совместного труда. Внутри крупного общественного организма создается некоторый меньший организм, который должен затем расти и постепенно поглощать части, находящиеся вне его. Это — коммунистическая община совсем не такого масштаба, о каких мечтал впоследствии Оуэн, не маленькая самодовлеющая хозяйственная ячейка, а большая группа, охватывающая почти все национальное целое, а впоследствии целиком с ним сливающаяся. После организации этой коммунистической общины с известного момента круг граждан ограничивается исключительно членами общины¹⁴. А все те, кто и в нее не войдет, все сохраняющие частное хозяйство будут считаться иностранцами и, следовательно, политически бесправными.

В выработке политических условий социального преобразования, т.е. в решении проблемы диктатуры трудящихся, бабувисты не имели учителей. И наоборот, самый план построения коммунистического общества имеется у Морелли в совершенно законченной форме. Тем не менее и здесь бабувисты сделали значительный шаг вперед — опять-таки не потому, что они были более сильными теоретиками, а потому, что они, в отличие от Морелли, являлись революционерами-практиками. Морелли изображает коммунистическое общество в готовом виде, в его статике. Таким оно должно быть. Мостика, соединяющего это общество с обществом, ему современному, динамики общественного переустройства у Морелли нет. Для бабувистов вопрос о том, как, в ка-

кой последовательности перестраивать общество, должен был получить несравненно большее значение, чем решенный уже учителями вопрос о том, какова конечная цель этой перестройки. В постановке этого вопроса бабувисты имели предшественников — английских диггеров и кое-кого из памфлетистов кануна революции (например Буассель). Но английские предшественники вряд ли были им известны, а французские во всяком случае не оказали на них серьезного влияния. В истории коммунистической мысли и в этом отношении бабувизм является звеном исключительного значения.

Бабувисты не считают ни желательной, ни возможной всеобщую экспроприацию собственников. Началом коммунистической организации общества является государство трудящихся. Но государство никого не вгоняет в эту организацию прямым принуждением. Согласно первой статье экономического декрета в республике учреждается, как мы уже упоминали, национальная коммуна (община)¹⁵. Этой коммуне передаются в первую очередь национальные имущества: имущества, своевременно объявленные национальными и не проданные до 9 термидора (сделки, заключенные после дня падения Робеспьера, таким образом, бабувистами не признаются), имущества врагов революции, имущества, отошедшие к республике в силу судебного приговора и т.п.

Далее, коммуна получает старые общинные имущества и земли, не обработанные их владельцами. Наконец, к ней же переходят те помещения, которые заняты беднотой в силу акта восстания, о чем уже говорилось выше, и имущества, узурпированные теми, кто обогатился при исполнении общественных обязанностей или кто осужден к принудительным работам за негражданское поведение, леность и роскошь. Ясно, что переход в распоряжение коммуны последних категорий имущества предполагает частичную экспроприацию. Ко всем этим имуществам — национальным и экспроприированным — присоединяется имущество тех, кто пожелает добровольно отдать его коммуне¹⁶. «Республика призывает добрых граждан содействовать успеху преобразования путем добровольного отказа от своего имущества в пользу общины»¹⁷.

Так образуется материальная база коммуны. Кто же составляет ее живую силу? Для начала исключительно лица, добровольно в нее вступающие и отдающие ей свое имущество. Само собой разумеется, что это по преимуществу беднота, которая мало теряет, отказываясь от собственности, и много выигрывает, вступая в общину, обладающую весьма значительным земельным и иным фондом. В дальнейшем, однако, целый ряд мер косвенного принуждения должен способствовать расширению коммуны. Мы указывали на то, что с известного момента только за ее членами сохраняются права гражданства и что положение иностранцев в системе бабувистов имеет свои весьма неприятные особенности. Помимо того на не-членов коммуны возлагается бабувистами весьма чувствительное хозяйственное бремя. Они платят государству, т.е. коммуне, натуральный налог, и налог очень тяжелый, продуктами своего труда. Члены коммуны, естественно, от этого налога совершенно свободны¹⁸. Таким образом, многое должно толкать собственников к отказу от собственности и вступлению в коммуну, тем более что для следующего поколения вступление в коммуну является уже неизбежным. Право наследования бабувисты, предупреждая в этом сен-симонистов, в своем государстве трудящихся отменяют. Все имущества, принадлежащие в момент переворота частным лицам, после их смерти передаются национальной коммуне¹⁹.

В самом плане построения коммуны бабувизм не дает ничего особенно нового и интересного по сравнению с достаточно детально разработанными положениями «Кодекса природы» Морелли. На этой стороне мы можем, поэтому, не останавливаться. Отметим лишь как результат технических успехов второй половины XVIII в. большую заботу бабувистов о введении в коммуну машин и применении других способов, облегчающих труд людей²⁰.

III

Итак, бабувизм, поскольку он поставил проблему коммунизма как проблему практическую, должен был рассмотреть и разрешить целый ряд новых, не существовавших для старых коммунистов вопросов. Мы видели, что он дал ценного в этом направлении. От этой практической стороны системы бабувизма я хочу перейти теперь к стороне чисто теоретической. Именно то обстоятельство, что бабувисты поставили много новых вопросов практического характера, что они вообще подошли к проблеме социализма практически, заставило их в целом ряде пунктов отойти от старой социалистической теории XVIII в., в верности которой они, тем не менее, расписываются. Какова была эта социалистическая теория, из которой исходили бабувисты и Бабеф? Бабеф на суде признал своим учителем Дидро. В действительности учителем этим был не Дидро, а личность, которая известна нам сейчас под странным и подозрительным именем Морелли²¹. Основная работа Морелли «Кодекс природы» была напечатана в 1773 г. в собрании сочинений Дидро, и это дало основание бабувистам приписывать Дидро те идеи, которыми они руководствовались в своей деятельности.

Каковы же были теоретические взгляды Морелли (Дидро), как представлял он себе общественное развитие? Морелли исходил из учения о естественном праве. Он считал, что существует некий нормальный общественный строй, соответствующий естественным качествам человека вообще, что этот общественный строй — коммунистический и что он был когда-то осуществлен в действительности, что человечество на первой ступени исторического бытия, в своем естественном состоянии жило в коммунистических общинах. Затем — главным образом в силу того, что человечество было неразумно, относилось к общественной жизни несознательно и не знало, как лучше всего эту общественную жизнь организовать, — человеческое общество из этого первобытного рая, из первобытного коммунизма, соответствующего естественному праву человека, вышло, и человек тем самым потерял, так сказать, свою первобытную невинность.

Далее, после целого ряда страданий, после целого ряда горьких опытов, человечество постепенно начинает просвещаться и, просвещаясь, начинает сознавать преимущества коммунизма и мечтать о возвращении к первобытному естественному строю. Полное просвещение неизбежно приведет к восстановлению коммунизма, но это будет уже коммунизм сознательный, основанный на опыте, а не инстинктивный, как было в начале существования человечества, а потому непоколебимо прочный. Таким образом, человеческая история складывается из первобытного райского состояния, затем из некоего грехопадения человечества, влекущего за собою страдания, наконец, из просвещения, за которым идет возврат к райскому состоянию, но уже возврат сознательный. Бабеф в первых своих произведениях, несомненно, склоняется к точке зрения Морелли с некоторыми поправками под влиянием Руссо. Он начинает историю с первобытного равенства, за которым следуют вызванный невежеством и заблуждениями переход к индивидуализму, просвещение и вновь равенство.

«Хотела ли природа, чтобы один человек хуже питался, хуже одевался и ютился в худшем помещении, чем другой? — писал Бабеф до революции Дюбуа де Фоссе²². — Можно ли допустить, что такой порядок вещей практиковался на заре человеческого существования? Разве современные сведения о естественных правах наших американских братьев до открытия их европейцами, причинившими им столько зла, не опровергают подобного утверждения? Ту же мысль о равенстве людей в естественном состоянии выражает Бабеф и в своем первом печатном произведении — «Постоянный кадастр». И вопрос о причинах утраты человеком этого естественного равенства разрешает Бабеф совсем в духе Морелли. «Противные природе законы, — говорит он, — восторжествовали лишь потому, что люди не обладали достаточно сознательностью. Во все времена бедствия человеческого рода обуславливались предрассудками, этим порождением невежества». Недостаток просвещения послужил основой для всяческой узурпации, для возникновения феодальной гидры и т.п. «Точно так же одно только просвещение народа способно поставить человека на должную высоту и положить конец всем бедствиям, вытекающим из распространения различных общественных язв». От воспитания ждет Бабеф спасения, в его революционную роль он верит.

И в эту эпоху, однако, кое в чем Бабеф от Морелли отличается. Сознание антагонистического характера исторического процесса ему не чуждо. «Незначительной кучке людей, — говорит он в том же «Кадастре», — удалось захватить в свои руки все богатства только благодаря общественному мнению, которое установило за некоторые занятия повышенное вознаграждение». В формировании этого общественного мнения одни играют пассивную, другие — активную роль: есть в обществе обманутые вследствие невежества и есть обманывающие, пользующиеся невежеством. «Вы, — обращается поэтому Бабеф к власти имущим, — окружили народ иллюзиями, вы физически и морально связали его по рукам и ногам массой нелепых и варварских выдумок»²³.

Если мы от этих ранних произведений Бабефа перейдем к тем произведениям его, которые были написаны в период после 9 термидора, то увидим, что мысль об общественном антагонизме получает здесь гораздо более резкую формулировку. Естественно, что люди, которые организуют заговор для захвата власти в интересах трудящихся, для насильственного перехода от существующего общественного строя к такому, который мыслится ими как строй, соответствующий этим интересам, не могут представлять себе ход исторического развития так, как представляли его себе дореволюционные просветители. Перед глазами Бабефа и бабувистов прошла борьба революционного периода, они — свидетели ожесточенных классовых столкновений. Они представляют себе будущее как новую революцию и в соответствии с этим рисуют все прошлое человечества. Бабувисты по-прежнему верят в то, что общественный строй, о котором они мечтают, есть естественный строй, соответствующий естественным свойствам человеческой природы. Но этот естественный строй нигде и никогда не был осуществлен реально.

Первобытное общество — отнюдь не общество, отвечающее требованиям естественного права. Естественное состояние и естественное право — два разных понятия. Естественное состояние — случайное и несовершенное общественное бытие, в котором находились люди до установления законов. Это продукт первых впечатлений и невежества. Равенство в то время часто нарушается сильными и злыми²⁴. Естественное право — результат опыта и размышления²⁵. Это — то, что разумно, что соответствует природе вещей.

Природа дала каждому человеку одинаковое право пользоваться всеми благами²⁶. Равенство — основное; естественное право. Цель общества, основанного на законах, и была охранять это равенство от сильных и злых. Иными словами, задача общественного договора — обеспечить всеобщее благосостояние. «Все люди имеют право на счастье, и целью их соединения в обществе является прочное обеспечение каждому из них достаточных средств к существованию»²⁷. Однако в действительности этого нет нигде. Общество — старый-престарый заговор части против целого. Гражданские законы — варварские законы всеобщего грабежа. Естественное право не реализовано в праве положительном. И для того, чтобы оно было реализовано, недостаточно просвещения, необходима борьба за право. Общественный договор, не соответствующий естественному праву, может и должен быть расторгнут силой.

В связи с этим указанием на необходимость борьбы за право Бабеф дает своеобразную и неожиданную для ученика рационалистов XVIII в. характеристику всего предшествующего хода истории как непрерывной войны между патрициями и плебеями.

«Эта война между плебеями и патрициями, между бедными и богатыми начинается не только с того момента, как она открыто объявлена; она идет вечно, она начинается вместе с появлением институтов, стремящихся передать все богатства одним и отнять все у других»²⁸. Одни заинтересованы в сохранении этих институтов, другие в их разрушении и в восстановлении естественного права, согласно которому целью общежития является всеобщее счастье.

Просвещение и в этой концепции продолжает играть большую роль, но лишь как одно из условий и средств борьбы. Конечно, для богатых самым прочным оплотом является невежество бедных, их вера в «естественную неотвратимость» существующего положения. Конечно, сила бедных в их понимании того, что их обокрали и потому они бедны. Но необходимое просвещение приходит к массам не путем «воспитания», оно выковывается жизненными условиями. «Восстание угнетенных против угнетателей обыкновенно вспыхивает тогда, когда большинство доведено до нестерпимого положения»²⁹. Только тогда масса начинает задумываться над естественными правами человека, только тогда люди приходят к тому убеждению, что «природа создала каждого человека равным в правах и потребностях со всеми его братьями», только тогда массе становится ясно, что ее бедственное положение является «сложным результатом положенных в основу общества законов..., составляющих ужасный кодекс рабительства».

Современная Бабефу эпоха наиболее благоприятна для торжества идей естественного права. Гангрена «мнимого права собственности» распространилась настолько, что не осталось ни одного, не охваченного ею места. «Пагубные последствия права собственности достигли крайних пределов..., корни его по большей части уже подгнили, и все дерево готово рухнуть от первого серьезного толчка. Экспроприируйте массу, отдайте ее во власть Кучки прожорливых эксплуататоров — и корни рокового института частной собственности уже потеряли свою непоколебимую крепость»³⁰.

С точки зрения этой исторической концепции Французская революция есть последний эпизод вечной борьбы между патрициями и плебеями, французская революция не привела к тем результатам, к каким она должна была привести. Французская революция не дала окончательной победы бедным. «Она шла вперед до 9 термидора, а с этого момента она пошла назад». «Она не доведена до конца, так как не сделано ничего для обеспечения народного счастья, и наоборот, сделано все для того, чтобы заставить народ вечно проливать свой пот и свою кровь, собираемые в золотые сосуды ничтожной кучки ненавистных богачей»³¹. Одна группа тиранов отняла силу и власть у другой. «Ее необходимо продолжить, эту революцию, пока она не сделается народной революцией».

Здесь нет терминологии XIX в. Здесь не говорится о пролетариате и буржуазии, не говорится о классах. Но, тем не менее, здесь ясно чувствуется приближение к тому духу трезвого и воистину революционного исторического реализма, который веет над «Коммунистическим манифестом». Конечно, не следует преувеличивать: не приходится утверждать, что бабувисты предвосхитили идеи Маркса, его историческую концепцию. Конечно, весьма далеко от примитивных соображений об исторической борьбе богатых и бедных до того, что дают нам Маркс и Энгельс в «Коммунистическом манифесте». Но если сравнить эти мельком брошенные фразы с теми историческими представлениями, какие были у дореволюционных социалистов, то видно, какой гигантский шаг в понимании исторического процесса сделала коммунистическая мысль бабувистов под воздействием революционной действительности.

Подведем итоги.

Игнорировать ту роль, которую сыграли Бабеф и бабувисты в развитии социалистической мысли, отнюдь не приходится. Вопреки мнению некоторых исследователей, следует признать, что без внимательного и пристального изучения Бабефа и бабувизма с этой точки зрения невозможно правильно понять эволюцию коммунистической идеологии от коммунистов XVIII в. к Марксу. Бабувизм является необходимым промежуточным звеном между старым коммунизмом дореволюционной эпохи и новым коммунизмом XIX столетия³².

¹ Достаточно известно, что бабунизм не представлял собою в идейном отношении единого целого. Для моей темы интересно только левое, определенно коммунистическое крыло бабунизма. Исследование внутренних разногласий в бабунизме не входит в мои намерения.

² См. «Акт о восстании». — В кн.: Ф.Буонарроти. Заговор во имя равенства, т. II. М., 1963, стр. 245—254. Далее все ссылки даются по этому изданию.

³ Ф.Буонарроти. Указ.соч., т. II, стр. 251—253.

⁴ Там же, стр. 253. Под заговорщиками понимаются правящие элементы общества: заговорщики против народного блага.

⁵ Ф.Буонарроти. Указ.соч., стр. 281—282.

⁶ Ф.Буонарроти. Указ.соч., т. II, стр. 251.

⁷ Там же, стр. 282—283.

⁸ Ф.Буонарроти. Указ.соч., стр. 254.

⁹ Там же, т. I, стр. 256—257 и сл.

¹⁰ Там же, т. II, стр. 280.

¹¹ Там же, стр. 296.

¹² Там же, стр. 297.

¹³ О способах ее организации речь будет ниже.

¹⁴ Ф.Буонарроти. Указ.соч., т. II, стр. 258, 259.

¹⁵ Ф.Буонарроти. Указ.соч., т. II, стр. 300, ст. 1.

¹⁶ Там же, стр. 300.

¹⁷ Там же, стр. 302, ст. 10.

¹⁸ Там же, стр. 312—313.

¹⁹ Там же, стр. 301, ст. 3.

²⁰ Там же, стр. 304, ст. 8, стр. 305, ст. 14.

²¹ Странно, что о личности этого автора, написавшего ряд книг, мы по существу не знаем абсолютно ничего. Подозрительно для писателя-коммуниста созвучие имен. Мор — Морелли.

²² Переписка обнародована Адвилем: V.Advielle. Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme, t. II, Paris, 1884, p. 193.

²³ G.Babeuf. Cadastre perpetuel. Paris, 1789, p. XXVI—XLIV.

²⁴ Ф.Буонарроти. Указ.соч., т. II, стр. 140—141

²⁵ Там же, стр. 212—213.

²⁶ Там же, стр. 135.

²⁷ «Tribun du peuple», № 34.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibid., № 37.

³¹ Ibid., № 36.

³² Колоссальную роль в этом отношении сыграла, по видимому, много раз цитированная выше книга Буонарроти (рус. текст полностью в нашей библиотеке: <http://vive-liberta.narod.ru/doc/buon1.pdf>).

Дополнительно к этой главе: Ф.Буонарроти, «Заговор во имя Равенства» (с приложением документов); А.Иоаннисян, «Коммунистические идеи в годы Великой французской революции»; В.Волгин, «Французский утопический коммунизм XVIII-XIX вв.»; П.Щеголев, «Заговор Бабефа»; П.Щеголев, «После Термидора»; А.Матвеев, «Термидорианская реакция» (чч. 1, 2); М.Доманже, «Бабеф и заговор Равных»; Г.Черткова, «От Бабефа к Буонарроти: движение во имя равенства или Заговор равных?»; С.Киясов, «Сильвен Марешаль».

СОЦИАЛИЗМ и ЭГАЛИТАРИЗМ *

Историческая наука далеко еще не достигла той точности в своих терминах, той определенности в общих понятиях, какими отличаются науки естественные. Этот факт можно считать общепризнанным... Объясняется это, конечно, отнюдь не только сравнительной отсталостью исторической науки. В значительно большей мере в этом факте сказывается непосредственная зависимость развития истории от классовых взаимоотношений и интересов классовой борьбы. На примере понятий, рассматриваемых нами в настоящей статье, в этом

* Печатается по тексту одноименной главы в кн.: В.П.Волгин. Очерки по истории социализма. М.—Л, 1935, стр. 378—392. Впервые эта статья была опубликована в «Вестнике Коммунистической академии», 1928, № 29, стр. 13—17. В основу ее положен доклад, прочитанный на VI Международном конгрессе историков в Осло 17 августа 1928 г. Статья переведена на немецкий язык: «Sozialismus und Egalitarismus». — «Unter den Banner des Marxismus», 1929, Jg. 3, H.1, S.78-91.

нетрудно убедиться.

Пожалуй, хуже, чем в какой-либо другой области истории, обстоит дело с этой точки зрения в истории социальных идей. Даже у крупнейших историков социальной мысли мы встречаем чрезвычайную неотчетливость терминологии, чрезвычайную неясность классификации рассматриваемых ими явлений. Между тем отсутствие ясного расчленения, точной классификации затрудняет понимание как внутренней сущности каждой из изучаемых систем, так и их взаимной связи. Конечно, в живой исторической жизни мы встречаем ряд систем сложных, зачастую внутренне противоречивых, как бы стирающих грани, устанавливаемых логически между различными видами социальных учений. Тем не менее и эту сложность, и эти внутренние противоречия мы можем должным образом осознать и понять, лишь исходя из строгого логического расчленения.

Едва ли какой-либо термин употребляется в исторической науке в столь неопределенном смысле, как термин «социализм». Объясняется это, конечно, уже отмеченной нами зависимостью истории от интересов классовой борьбы, тесной связью между историей и публицистикой. Понятие «социализм» заимствовано наукой из публицистики без должной критической проработки. В публицистике социализм является объектом самой ожесточенной борьбы, в целях которой бывает иногда выгодно искажение основного содержания понятия, отнесение к нему явлений, по существу с ним лишь слабо связанных, а иногда и вовсе не связанных. Стоит, пожалуй, напомнить, что в английской консервативной прессе немало говорилось о «социализме» Ллойд-Джорджа во время прохождения внесенного им в парламент проекта страхования рабочих. Вполне понятно, что перенесенное в историческую науку со столь неопределенным содержанием понятие «социализм» могло лишь создать затруднения делу научного анализа; зато оно оказывалось особенно пригодным в тех случаях, когда исследование при его более или менее научном характере само не было чуждо публицистических заданий.

Присмотримся к тому, как употребляется термин «социализм» в исторических работах. И прежде всего заметим, что почти всегда наряду с ним как равнозначный мы встречаем термин «коммунизм». Все делавшиеся до сих пор попытки разграничения этих понятий лишь в слабой мере отразились на рассматриваемых нами исторических трудах. Впрочем, для разрешения поставленной нами проблемы — выделения из общей массы так называемых социалистических теорий учений уравнилельных — вопрос о соотношении между понятиями «социализм» и «коммунизм» не является существенным. Будем ли мы говорить о социализме или о коммунизме, и от того и от другого эгалитаризм, на наш взгляд, одинаково отличается в самых существенных своих признаках.

Возьмем наиболее обширную работу об античном социализме — работу Р.Пельмана. Пельман считает возможным начать историю социалистической мысли Греции с Фалея Халкедонского¹. Что же знаем мы о Фалее? Все наши сведения о нем ограничиваются тем, что дает Аристотель в «Политике». Во-первых, по учению Фалея, вся земельная собственность должна быть равной; во-вторых, для всех граждан должно быть равное воспитание; в-третьих, ремесленники должны быть государственными рабами².

Таков первый образец античной «социалистической» теории, предлагаемой нам Пельманом. Следующим является теория «Государства» Платона. Она слишком общеизвестна, чтобы ее излагать подробно. Наконец третий образец — утопический роман Ямбула, дошедший до нас в изложении Диодора Сицилийского. Здесь данные Диодора почти так же скудны, как данные Аристотеля о Фалее. Можно сказать лишь, что Ямбул изображает небольшие родовые общины равных, живущие охотой, рыболовством и собиранием плодов дикорастущих деревьев; в этих общинах — некоторая общественная организация труда, они не знают индивидуальной семьи (общность жен) и, по-видимому, частной собственности³.

Для Пельмана все три построения представляются социалистическими, между тем бесспорно, что они отличаются друг от друга в самых существенных чертах. У Ямбула, если только мы правильно понимаем не всегда точные и ясные сообщения Диодора, мы имеем действительно нечто подобное общинному коммунизму в условиях, характерных для древнегреческих представлений о первобытном «золотом веке», — во всяком случае общество без деления на классы. У Платона, наоборот, перед нами два резко отличающихся общественных класса с разными функциями и разными правами: высший класс, живущий в своеобразной военной общине, влияет на производство лишь в направлении уравнилельном, следя за тем, чтобы среди трудящихся не развивалось чрезмерного богатства и бедности⁴. Что касается Фалея, то у него нет даже потребительской общины правящих, речь идет лишь о равенстве земельных наделов граждан, причем вне пределов гражданства остается многочисленный класс рабов-ремесленников.

Но Пёльман не ограничивается тем, что относит к социализму все перечисленные теории. Он считает социалистическими также очень многие из революционных движений, происходивших в древней Греции, начиная с VI в. до н.э. Так, он говорит об аграрном социализме в Афинах времен солонской реформы. С тем большей уверенностью квалифицирует Пёльман как социал-демократическое социальное движение IV в. Наконец под общее понятие «социализм» подводит он и реформаторские попытки спартанских царей Агида и Клеомена.

Применяя так широко термин «социализм», Пёльман несомненно руководствуется заданием публицистического характера. Ему важно показать, что в античном мире было мощное социалистическое движение, во многом подобное современному, и что это движение оказалось социально бесплодным, что оно приводило лишь к общественной дезорганизации. Политические выводы по отношению к современности Пёльман как «объективный» историк предоставляет делать догадливым читателям.

...Не лучше обстоит дело и у историков нового времени. Известный исследователь французской социальной философии XVIII в. Эспинас утверждает, что вся философия этой эпохи (исключая физиократов и Вольтера) была социалистической⁵. С его точки зрения социалистами, хотя и с оговорками, можно признать и Монтескье, и Руссо, и Мабли. И в качестве доказательства Эспинас указывает на тот факт, что все они мечтали об эгалитарных демократиях древности. Для Эспинаса социализм или коммунизм — лишь своего рода символ, лозунг, которым обычно прикрываются, стремясь по существу только к перераспределению собственности. В соответствии с такой концепцией он не считает нужным проводить грань между идеями Руссо и идеями Морелли; не существует для него также принципиальных различий между Робеспьером и Бабефом.

Эспинас оправдывает широкое применение термина «социализм» своеобразным толкованием его значения. Пусть это толкование явно неправильно, пусть оно явно продиктовано ненавистью к социализму и к революции, все же оно внешне придает некоторый вид научности построению Эспинаса. В более новой книге, посвященной также одному из вопросов истории французского социализма, — в книге Сансье о бабувизме после Бабефа⁶ — мы не находим даже такой попытки объяснить царящую в ней путаницу терминов. Слова *communiste* и *egalitaire* употребляются Сансье без всяких оговорок на одной и той же странице по отношению к одним и тем же явлениям как термины тождественные. Очевидно Сансье, опираясь на существующую традицию, не чувствует потребности подвергнуть какой-либо проверке установившуюся терминологию.

Пёльман, Эспинас и Сансье — все они более или менее откровенные враги социализма. К сожалению, было бы ошибкой думать, что неотчетливость терминологии, что произвольное применение понятия социализм (или коммунизм) к явлениям иного порядка свойственны только писателям такого направления. Много примеров, аналогичных приведенным, мы можем найти и у некоторых других авторов, которые пишут о прошлом социализма. Возьмем хорошо известную книгу Беера о социализме в Англии. Если Эспинас находит возможным отнести к числу социалистов Руссо, то Беер признает коммунистом Годвина. Годвин не только высказывался против коммунистической организации производства — он был вообще противником всякой кооперации. Беер об этом знает. Он констатирует, что в коммунизме Годвина нет ничего положительного⁷, и тем не менее называет его коммунистом. Здесь мы имеем дело с известной теоретической неряшливостью, которая объясняется отчасти той школой ревизионистского эклектизма, какую в свое время прошел Беер.

Вряд ли можно оспаривать ту мысль, что объединение одним термином столь разнородных явлений, как социальные теории Платона и Фалеса, Монтескье, Руссо и Морелли, Бабефа и Годвина, отнюдь не содействует ясности наших представлений о существе перечисленных теорий и об их взаимоотношениях. Я не предполагаю — да это было бы и невозможно в настоящем кратком очерке — дать сколько-нибудь исчерпывающую классификацию так называемых «социалистических» систем. Я хочу лишь отметить необходимость выделения из этого большого и сложного комплекса одной группы идей, которая объединена определенными общими чертами и которая должна быть противопоставлена социализму в настоящем смысле этого слова. Без такого выделения, на мой взгляд, не может быть правильного понимания исторического хода развития социальной мысли.

Среди тех учений, которые Пёльман, Эспинас и другие называют социалистическими, можно отметить два типа представлений о будущем или желательном общественном строе. В основе одного из них лежит идея обобществления, в основе другого — идея уравнительного передела. Цель учений первого типа — возможное сокращение сферы частного владения, утверждение принципа владения общественным; цель второго — укрепление за каждым некоего индивидуального владения, равенство на основе частного владения.

Идея обобществления (земли и средств производства) возникает позже, на более высокой ступени общественного развития; идея уравнительного передела может быть отмечена в гораздо более глубокой древности (у израильских пророков, в разных греческих социальных движениях и т.д.). Это и понятно: последняя более соответствует настроениям той массы, которая составляет социальную почву проповеди пророков и образует кадры первых социально-революционных вспышек.

Различие между обобществлением и уравниванием настолько бросается в глаза, что его, конечно, не мог оставить без внимания столь осведомленный исследователь, как Пёльман. И действительно, в главе своей книги, посвященной «аграрному социализму» в Афинах VI в. до н.э., Пёльман вынужден сделать целый ряд оговорок. Он признает, что конечная экономическая цель движения VI в., собственно говоря, не была социалистической, движение, по его словам, вовсе не стремилось к замене капиталистической организации социалистической, к утверждению общинного хозяйства. Наоборот, речь идет не об обобществлении, но о раздроблении существующих владений и о равном наделении землей всех граждан. Целью, таким образом, является хозяйственный порядок, который покоится на принципе экономического равенства, а не на принципе общей собственности, который является, следовательно, не социалистическим, а мелко-буржуазным, или мелкокрестьянским и индивидуалистическим⁸. Далее Пёльман очень хорошо объясняет, почему при социальных взаимоотношениях в Афинах VI в. движение и не могло иметь иного характера. Казалось бы, из всего сказанного должен быть сделан вывод, что перед нами своеобразное явление, которое никак нельзя квалифицировать как «аграрный социализм». Но Пёльман не хочет отказаться от термина, с которым связана вся его общая конструкция. Чтобы спасти свою терминологию, он прежде всего ссылается на современные ему споры по аграрному вопросу в германской социал-демократии и указывает на тот факт, что и сейчас социалисты не настаивают на обобществлении сельскохозяйственного производства. Конечно, такого рода поверхностная аналогия — при радикальном различии во всей социальной обстановке Греции VI в. до н.э. и Западной Европы конца XIX в., — решительно ничего не может доказать. Если некоторые социалисты XIX в. считают необходимым по тем или иным соображениям сохранить на более или менее длительный срок мелкое крестьянское землевладение, то как этим можно оправдать характеристику аграрного движения VI в. до н.э. как социалистического?

Гораздо существеннее для интересующего нас вопроса второй аргумент Пёльмана. Этот аргумент состоит в следующем. Если по своей конечной цели движение и было индивидуалистическим, то обобществление было все же необходимым средством для достижения этой цели. Ведь прежде, чем приступить к уравнительному распределению, нужно было экспроприировать землю у ее настоящих владельцев, признав ее общим достоянием, на которое все имеют равное право. Разве этот единичный акт не должен, независимо от дальнейшего, быть признан социалистическим?

Приведенный ход мыслей — в явной или скрытой форме — можно найти у многих исследователей, включающих уравнительные идеи в круг идей социалистических. Поэтому на этом рассуждении Пёльмана стоит остановиться. Верно в нем только одно, уравнивание действительно предполагает — как некий переходный момент между частным владением настоящего и частным владением будущего — более или менее длительный период, когда земля взята уже обществом у настоящих владельцев и еще не распределена между новыми.

Можно сказать даже больше. В некоторых уравнительных теориях мы видим длительное, а не только единовременное вмешательство общества в порядок владения. Общество (в лице ли государства или в лице более мелкой организации) мыслится как своего рода верховный владелец всего земельного фонда, государство весьма значительно ограничивает в интересах равенства права индивидуальных владельцев. Но это отнюдь не является достаточным основанием, чтобы именовать подобные теории социалистическими. Временное или длительное ограничение индивидуальных прав может быть произведено во имя сохранения буржуазного порядка. Цель эгалитаризма — устранение недостатков индивидуалистического производства при сохранении его индивидуалистического характера. Цель социализма — преодоление этого индивидуализма при помощи общественной организации труда на базе общественных средств производства.

Как я уже указывал, уравнительное движение и уравнительные теории возникают очень рано. Можно отметить два периода их особенно широкого распространения. Это — IV в. до н.э. в древней Греции и XVIII в. в Западной Европе.

Все социальные движения IV в. до н.э. проходят под эгалитарными, а не под социалистическими лозунгами. «Отмена долгов и передел земли» — таков идеал этого движения, не имеющий в себе, конечно, ничего социалистического. При этом необходимо оговорить, что и уравнительные тенденции отдельных движений вовсе не универсальны. Передел всегда предполагается в более или менее узком кругу участников, в лучшем случае совпадающем с кругом полноправных граждан.

Одновременно получает развитие и теория, подводящая под эгалитаризм базу общих соображений. Образцом такой теории может служить уже упоминавшаяся нами теория Фалея Халкедонского. По-видимому, очень близко к ней построение Платона в его «Законах». И в той и в другой теории тенденции уравнительные связаны с тенденциями антидемократическими. У Фалея наряду с уравнительным землевладением мы видим рабство ремесленного населения. У Платона само землевладение при равенстве наделов покоится на рабском труде, а ремесленники исключены из гражданства. Уравнительное движение было движением демократических низов населения. В теории Фалея и Платона мы имеем, очевидно, преломление уравнительных идей сквозь призму каких-то иных интересов. Выяснение социального генезиса этих теорий вывело бы нас далеко за пределы поставленной нами задачи. Но во всяком случае факт влияния эгалитаристских настроений на общественную теорию можно считать несомненным.

Наибольшей завершенности и демократической последовательности достигает эгалитаристская теория в XVIII в. Во Франции образцом ее можно считать схему Руссо, данную им в его «Проекте конституции для Корсики»⁹. Общественной организации владения и производства мы в этом проекте корсиканской конституции не находим. Частная собственность сохраняется, но она подчинена известной регламентации в целях общественного благополучия, понимаемого как равенство. Руссо исходит из представления о существующем еще на Корсике относительном земельном равенстве и придумывает ряд мер, которые должны это равенство сохранить. Сильнейшим стимулом к развитию общественного неравенства Руссо считает торговлю; поэтому он более всего стремится по возможности консервировать условия натурального хозяйства. Государство должно добиваться того, чтобы каждое хозяйство само удовлетворяло все свои потребности, вовсе не прибегая к обмену.

Но Руссо понимает, по-видимому, что чистое натуральное хозяйство — утопия, не осуществимая в действительности, что совсем исключить обмен практически невозможно. Чтобы этот при всем желании неустранимый обмен не послужил источником частного накопления, Руссо предлагает совершенно запретить частную торговлю, сосредоточив ее всецело в руках государства. Само собой разумеется, что государство, ведущее борьбу против имущественного неравенства, понимаемого как последствие развития денежно-хозяйственных отношений, само должно отказаться от тех методов, которые содействуют развитию этих отношений. Государственные налоги заменяются барщиной, жалование чиновникам выдается натурой. Для того чтобы неравенство не проникло в земельные отношения иными путями, устанавливаются уравнительные аграрные законы и законы о наследовании. С одной стороны, государство вводит «максимум» земельной собственности и обязательный раздел земли при передаче по наследству; с другой стороны, государство резервирует некоторый земельный фонд для дополнительного наделения многодетных и малоземельных.

Построение Руссо в известных чертах сходно с построением «Законов» Платона. И в том и в другом мы находим стремление к равенству земельных наделов. Платон, как и Руссо, видит главного врага равенства в торговле и торговом накоплении и стремится всячески ограничить возможности этого накопления, предписывая даже высылать из пределов государства торговца, капитал которого достиг определенного размера. Основное отличие теории XVIII в. от теории IV в. до н.э. состоит в том, что первой чужды аристократические черты, свойственные платоновской утопии. Платон мечтает о равенстве землевладельцев, пользующихся рабским трудом, Руссо — о своеобразной крестьянской демократии. Вмешательство государства в хозяйственную жизнь идет в его предполагаемой конституции не менее далеко, чем у Платона. Тем не менее назвать это государство социалистическим невозможно.

Свои корсиканские аграрные законы Руссо не пытается предлагать во Франции — стране с уже существующим общественным неравенством. Попытку перенести уравнительные принципы в обстановку современной ему Франции делает перед революцией один из последователей Руссо — Госселен¹⁰. Он стоит перед более сложной задачей: ведь земельное неравенство уже налицо, и прежде всего необходимо предложить некоторые мероприятия по уравниванию земельных владений. Госселен достаточно решителен. Он в сущности возвращается к старому лозунгу древнегреческих движений — «Передел земли!» Необходимо произвести отчуждение земли у ее теперешних владельцев и переделить ее затем заново, выдавая каждому надел по потребительской норме, т.е. в соответствии с тем, какой участок нужен семье для того, чтобы собственным трудом добыть все необходимое для удовлетворения ее потребностей. Прежде всего Госселен предлагает разбить на такие участки земли королевские, церковные и необработанные. Что касается земель частновладельческих, то Госселен высказывается за их выкуп государством, которое должно ежегодно ассигновать на эту цель 10 млн. ливров. Как и Руссо, Госселен требует сохранения некоторого земельного фонда в руках государства для дополнительного наделения граждан. При этом следует указать, что надел передается гражданину на правах наследственной аренды; верховная собственность на землю должна остаться в руках государства.

Проект Госселена является первым в серии проектов «аграрного закона», волновавших французскую общественную мысль в эпоху революции. Отличаясь от плана Госселена в некоторых деталях, более радикальные иногда в методах осуществления уравнительной системы, они не вносят, однако, ничего нового в принципиальные основы эгалитаризма.

Почти одновременно эгалитаристские идеи получают распространение в Англии. Среди английских мыслителей этой эпохи очень близок к Госселену Спенс¹¹. Спенс, как и Госселен, стоит за отчуждение земли у настоящих владельцев и за сдачу ее в долгосрочную аренду равными наделами по потребительской норме. Отличается его план от плана Госселена двумя чертами: верховным собственником земли Спенс провозглашает не государство, а общину, приход; ввиду роста численности населения, а следовательно, и спроса на землю, Спенс предлагает периодические переделы земли (каждые 21 год).

Если Госселен передает верховное право собственности на землю государству, а Спенс — общине, то не дает ли это достаточного основания отнести их не к уравнителям, а к социалистам? Мне кажется, что это было бы совершенно неправильно. В конце концов ни государство в первом случае, ни община во втором не пользуются своим правом для вмешательства в самый процесс производства. Производство в области сельского хозяйства остается чисто индивидуалистическим; что касается промышленности, то ни Госселен, ни Спенс не считают нужным уделять ей внимание и предлагать какие-либо меры для ее реорганизации на новых началах. Таким образом, особые права государства и общины устанавливаются в обеих теориях исключительно в целях сохранения земельного равенства.

Мы имели до сих пор дело с эгалитаристами-государственниками. Интересный пример соединения эгалитаристских идей с анархизмом дает нам известный английский мыслитель XVIII в. Годвин. В своем отношении к государству Годвин представляет прямую противоположность Госселену. Если Госселен не мыслит равенство возможным без передачи государству верховной собственности на землю, то для Годвина именно государство составляет самое мощное препятствие на пути к достижению равенства. Его идеальное общество — анархическое общество независимых работников, связанных друг с другом лишь узами добровольных разумных соглашений.

При всем различии позиций Годвина и других упомянутых нами уравнителей с их учениями о государстве и его роли по своим социальным взглядам Годвин должен быть также отнесен к уравнителям. Годвин стремится не к обобществлению средств производства, а к их более правильному, более равномерному распределению. Не только в сельском хозяйстве, но и в промышленности он мечтает о прогрессе от коллективного к индивидуальному хозяйству. Объединение больших групп рабочих вокруг машин, по Годвину, есть зло; будущее развитие техники должно, по его мнению, дать возможность рабочим, связанным сейчас машиной в коллективы, вернуться вновь к чисто индивидуальному производству.

В учении Годвина индивидуалистический идеал производства получает наиболее последовательное выявление. В других рассмотренных нами системах этот индивидуализм в известной мере ограничивается в интересах равенства, но во всяком случае равенства индивидуальных производителей. Поскольку эти теории не выходят за пределы индивидуального производства, они не должны быть квалифицированы как социалистические. Поскольку они ищут способов такой организации индивидуального производства, которая обеспечивала бы возможное равенство граждан, они должны быть названы уравнительными, эгалитарными.

Соединение двух указанных признаков — индивидуализма и уравнительности — намечает направление, в котором надлежит искать социальную базу рассматриваемых нами теорий. Индивидуалистически-уравнительные настроения составляют характерную черту психологии широких мелкобуржуазных (и мелкокрестьянских) слоев в определенные исторические эпохи. Не менее показательны и некоторые частности: страх Руссо перед торговлей и торгово-капиталистическим накоплением, разрушающим равенство, отражает отношение к торговле мелкой буржуазии, подвергающейся эксплуатации со стороны торгового капитала...

Капитализм, сопровождаемый накоплением богатств на одном полюсе, пролетаризацией, ростом эксплуатации, зависимостью от капитала или пауперизацией на другом, есть для крестьянина или ремесленника зло, так как он угрожает его собственности, его привычным условиям производства. Такое настроение должно было, конечно, оставаться чуждым преуспевающим верхам мелкой буржуазии, для которых капиталистическое накопление означало рост их собственного благополучия. Но оно было широко распространено не только среди бедноты, но и среди основной мелкобуржуазной массы.

Таковы были мотивы, приводившие подчас теоретиков мелкой буржуазии к весьма резкой критике капиталистических отношений. Но мелкобуржуазная критика капитализма не доходит до конца, до отрицания его основ. Ибо мелкая буржуазия, относясь отрицательно к росту богатства и бедности, даже критикуя институт частной собственности, поскольку последняя является необходимой предпосылкой капиталистического накопления, не может допустить полного устранения частной собственности и принципа индивидуального хозяйства, поскольку она

чувствует в них предпосылку своего собственного существования. Отсюда всевозможные планы имущественного уравниения, всяческих ограничений для экономического прогресса, при сохранении принципа экономического индивидуализма.

Признав эгалитаризм явлением *sui generis*, явлением, отличным от социализма и коммунизма, мы отнюдь не намерены отрицать того бесспорного факта, что развитие того и другого ряда идей, тесно переплетаясь в постоянном взаимодействии, создавало не только чистые, но и смешанные, промежуточные формы. Это особенно важно иметь в виду при изучении социалистических теорий первой половины XIX в. Промышленный пролетариат нашего времени генетически связан с мелкобуржуазными группами города и деревни. Он далеко не сразу и не легко освобождается от мелкобуржуазных симпатий и вкусов. Целый ряд факторов в его дальнейшем развитии задерживает процесс этого освобождения (сохраняющаяся связь с деревней, выделение рабочей аристократии и т.д.). Уже этого одного достаточно для объяснения того факта, что эгалитаристские идеи и настроения сохраняют известное влияние на рабочий класс. С другой стороны, попытки теоретического оформления настроений и интересов пролетариата идут из кругов мелкобуржуазной интеллигенции, обычно привносящей в свои настроения, вольно или невольно, сознательно или бессознательно, элементы уравнилельной традиции. Одно влияние теоретически закрепляет другое.

Эти соображения объясняют такие исторические явления, как эволюция отдельных мыслителей от эгалитаризма к коммунизму или как выступление пролетариата в отдельные моменты под эгалитаристскими знаменами. Классический пример первого дает нам Бабеф. Горячий сторонник «аграрного закона», т.е. передела земли, в 1793 г., он становится к 1795 г. последовательным коммунистом. Для бабувистов этой поры «аграрный закон» — желание малосознательных групп населения. Эволюция взглядов Бабефа есть как бы параллель в области идеологической происходящему в конкретной жизни общества процессу выделения пролетариата из мелкой буржуазии.

Яркий образец увлечения части пролетариата уравнилельными лозунгами дает нам чартистское движение. Не подлежит сомнению, что чартистское движение являлось движением не только политическим, но и социальным, чартизм был вопросом «ножа и вилки» прежде всего. Но сознание того, каким собственно способом можно получить в свои руки нож и вилку и как надлежит ими распорядиться, оставалось еще весьма неясным даже у самых передовых элементов английского рабочего класса. Социалистов в строгом смысле этого слова насчитывалось еще очень мало в его среде. Массы пролетариата легко увлекались всякого рода проектами, обещавшими им возвращение к положению самостоятельных производителей — проектами в существе уравнилельными, несмотря на наличие в них иногда социалистической аргументации. Самым типичным из них был так называемый аграрный проект О'Коннора. В нем уравнилельные, мелкобуржуазные тенденции выступают совершенно открыто, его основная мысль — возвращение рабочих к земле в качестве индивидуальных сельских хозяев¹². Но и более радикальный проект национализации О'Брайена отличается от плана О'Коннора лишь политическим радикализмом и универсальностью¹³. Его конечная цель — создание мощного класса индивидуальных земледельцев-арендаторов — напоминает об идеалах Спенса. Влияние последнего на О'Брайена и других чартистских вождей не подлежит сомнению.

Таким образом, взаимодействие эгалитаристских и социалистических идей бесспорно. Но для того, чтобы уяснить себе социальную основу этого взаимодействия, необходимо отчетливо противопоставить логически эти два круга идей друг другу и понять социальное происхождение каждого из них в отдельности.

1 R.Pohlmann. Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, Bd.II. Munchen, 1912, S.6.

2 Аристотель Политика. СПб., 1911, II, 4.

3 Diodoras Siculus. Bibliotheca historica. Lipsiae, 1866—1868, II, 57—59.

4 Platons Dialog, t.IV. Lipsiae, 1906, p.421.

5 A.Espinas. La philosophic soriale du XVIII siecle et la revolution. Paris, 1898, p.110.

6 G.Sender. La Babouvisme apres Babeuf. Societes secretes et conspirations communiste (1830—1848). Paris, 1912, p.5, 6 sq.

7 M.Beer. Geschichte des Sozialismus in England. Stuttgart, 1913, S.111.

8 R.Pohlmann. Op.cit, Bd.I, S.201.

9 См. Жан-Жак Руссо. Трактаты. М., 1969, стр.257—300.

10 Gosselin. Reflexions d'un citoyen... Paris, 1787.

11 Th.Spence. The real rights of man. London, 1775. Th.Spence. V.L.Ogilvie. Th.Paine. The Pioneers of the land reform. With an introduction by M.Beer. London, 1920.

12 Г.Шлютер. Чартистское движение. Очерк социально-политической истории Англии. М., 1925, стр. 189—193.

13 Там же, стр.304—305.

В. П. ВОЛГИН

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ
С ДРЕВНОСТИ ДО КОНЦА XVIII В.

М.: Наука. 1975

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

ГУМАНИЗМ и СОЦИАЛИЗМ *

Возникновение и развитие социалистических идей самым непосредственным образом связано с экономическим развитием общества, с ростом общественных противоречий, с классовой борьбой пролетариата. Корни социализма — «в материальных экономических фактах». Это положение бесспорно. Но социализм, как и всякая новая теория, «должен был исходить прежде всего из накопленного до него идейного материала»¹. В культурном наследии предшествовавших поколений первые провозвестники социализма могли найти, и действительно находили глубокие и острые суждения об извечных пороках общественной жизни, о царящей в обществе эксплуатации человека человеком. В созданной веками сокровищнице человеческой мысли было накоплено немало положений, которые могли служить материалом для социалистических построений.

Это полученное от прошлого наследие, входя в состав социалистических систем, неизбежно подвергалось переработке, приспособлению к их основным принципам, к их социальному назначению в исторической жизни общества. В процессе дальнейшего развития социалистической мысли удельный вес отдельных элементов традиции, входивших в состав социалистических систем, неизбежно менялся в зависимости от изменений в материальных условиях жизни общества и от соотношения в нем классовых сил. Одни из этих элементов совершенно вытеснялись (например, рационализм, свойственный учениям XVI—XVIII вв.), другие, наоборот, сохранили свое значение до наших дней. К числу последних принадлежит гуманизм. Месту гуманизма в развитии социалистической мысли и посвящена настоящая статья.

Термин «гуманизм» весьма широк и не вполне определен в своем содержании; в исторической литературе имеются весьма значительные расхождения в понимании этого термина. Поэтому прежде всего необходимо сказать о том, что мы имеем в виду, говоря о гуманизме.

Под гуманизмом мы разумеем моральное и политическое воззрение, исходящее не из каких-либо потусторонних, фантастических, внешних для жизни человеческого рода принципов, а из реально существующего земного человека с его реальными земными потребностями и способностями, требующими возможно более широкого и полного развития и удовлетворения в земной жизни. Таково, на наш взгляд, основное, наиболее общее значение термина «гуманизм». Мы называем гуманизмом в более узком смысле слова определенное течение мысли XIV—XVI вв. лишь потому, что у его представителей указанные выше тенденции выражены с большой четкостью. И мы считаем также вполне правомерным применение термина «гуманизм» ко всем более поздним учениям и системам, признающим, говоря словами Маркса, что «человек — высшее существо для человека»².

II

Гуманизм XIV—XVI вв. вырастает как идеология формирующегося нового класса — буржуазии, как обоснование ее притязаний. В гуманизме новое, светское мировоззрение возникавшего нового, буржуазного общества противопоставило характерной для эпохи феодализма диктатуре церкви идею свободного развития человеческой личности, аскетической морали средневековья — жизнерадостное утверждение земных потребностей и страстей. Гуманизм восхваляет свободного человека, самостоятельно выковывающего свою судьбу (Пико делла Мирандола: человек-кузнец своего счастья). Гуманизм немало сделал, хотя и не довел этого дела до конца, чтобы вытеснить из человеческого сознания потусторонний мир религиозной фантастики и поставить в центре человеческих интересов реальную земную жизнь. Эти тенденции приводили наиболее ярких представителей гуманизма (Лоренцо Балла) к обожествлению природы, к признанию самосохранения основным естественным свойством человека, к реабилитация наслаждения, как требования природы: «безнравственных наслаждений не существует».

Прогрессивное значение для своего времени гуманизма XIV—XVI вв. совершенно несомненно. Но в гуманизме этого периода наряду с передовыми тенденциями, намечавшими пути освобождения человечества от сословной иерархии феодализма и от религиозных предрассудков, были также черты, отражавшие специфические настроения и узко классовые интересы буржуазии, черты, препятствовавшие полному развитию провозглашенных гуманизмом принципов. Характерно в этом отношении настороженное, а иногда и высокомерное отношение большинства гуманистов к народной массе; характерна присущая им зачастую нерешительность в борьбе с силами старого общества, непоследовательность в критике религии. Даже у Пико делла

* Печатается по тексту доклада В.П.Волгина на X Международном конгрессе историков в Риме. — В кн.: «Десятый Международный конгресс историков в Риме, сентябрь 1955 г.». Доклад сов. делегации. М., 1956, стр. 471—495. Доклад был опубликован также в кн.: «Гуманизм и социализм». М., 1955. Краткое содержание доклада было помещено в «Вестнике МГУ», 1955, № 7. Серия общественных наук, вып. 3, стр.93—94.

Мирандола при всем его преклонении перед человеческим разумом мы видим стремление как-то сочетать элементы научного понимания мира с традициями христианской (да и не только христианской) мистики. Известно, что Помпонацци пытался свои по существу антирелигиозные идеи прикрыть своеобразной теорией «двойственности истины», санкционирующей два будто бы не скрещивающихся и не мешающих друг другу плана рассмотрения бытия: с точки зрения науки и с точки зрения веры.

В своем понимании социально-политических проблем гуманисты изучаемого времени (за некоторыми исключениями, о которых речь ниже) не выходят за пределы буржуазного кругозора. Многие из них резко осуждают феодальную собственность, дающую возможность дворянам жить праздно на доходы со своих владений, не занимаясь никаким полезным трудом. Но, стоя на позициях буржуазного индивидуализма, гуманисты вовсе не склонны подвергать сомнению буржуазное право собственности. Макиавелли объявляет приобретение и охрану частной собственности могущественнейшим интересом человека.

Последовательное раскрытие идей гуманизма в плане социально-политическом несовместимо с классовым строением общества, с эксплуатацией человека человеком, а следовательно, с буржуазным индивидуализмом. Классовое общество может создать условия провозглашаемой гуманизмом «свободы личности» и ее развития только для индивидов, принадлежащих к господствующему классу, для угнетенного класса она иллюзорна. Факт резкого противоречия между гуманистическим идеалом свободного развития личности и свободного удовлетворения ее потребностей, с одной стороны, и реальным положением народных масс, с другой, не мог не бросаться в глаза в период расцвета буржуазного гуманизма, который был вместе с тем периодом первоначального накопления капитала. Именно этот факт более всего предрасполагал, надо думать, буржуазную интеллигенцию — гуманистов — к компромиссам с религией. Но, с другой стороны, этот же факт толкал наиболее передовых людей того времени, усвоивших принципы гуманизма, на поиски выхода из противоречия путем разрыва с буржуазным индивидуализмом, с принципом частной собственности. Так возникли, как отклик на страдания угнетенных масс Англии и Италии, два замечательных произведения, сочетающих принципы гуманизма с принципом общности — с социализмом. Это были: «Утопия» Мора и «Город Солнца» Кампанеллы. Мы остановимся здесь на «Утопии» как на образце, в котором интересующая нас тема разработана наиболее полно.

Проповедники «общности» до Мора облакали обычно свои построения в религиозную форму. Они обосновывали «общность» «божьими заповедями» и фантастическими «евангельскими традициями»; им не чужды обычно черты аскетизма, осуждение земных потребностей и страстей. Мор почти полностью освобождает «общность» от этой религиозной оболочки. Жители его «Утопии» — истинные ученики гуманистов. Главный вопрос философии утопийцев — это вопрос о человеческом счастье: в чем оно состоит и каковы его источники. И они склоняются к тому мнению, что главный, если не исключительный, элемент человеческого счастья составляет удовольствие. Добродетелью они считают жизнь, согласную с данными творцом законами природы. Добродетель имеет конечной целью счастье. Утопийцам чужд аскетизм; они считают признаком полнейшего безумия гоняться за суровой и недоступной добродетелью и не только отстранять сладость жизни, но даже добровольно терпеть страдания. Природа, полагают они, предписывает людям приятную жизнь и наслаждения. Влечениям природы надлежит следовать, проверяя разумом, к чему надо стремиться и чего надо избегать, дабы меньшее удовольствие не помешало большему. Мор утверждает, что утопийцы ищут подкрепления своей морали не только в доводах разума, но и в религии. Но эта религия — рациональная религия, очищенная от всего того, что представлялось излишним разуму гуманиста XVI в.³

Коммунистический строй, который показан Мором как строй, осуществленный на неведомом острове Утопии, он считает наилучшим потому, что он наиболее разумен и целесообразен с точки зрения земных интересов, земного счастья людей. Природа, говорит Мор, призывает людей ко взаимной поддержке для более радостной жизни. Законы о распределении удобств жизни должны быть построены на принципах справедливости, обеспечивающих эту взаимность. «Один-единственный путь к благополучию общества состоит в признании начала имущественного равенства. Но равенство и частная собственность несовместимы», — заявляет в «Утопии» Мор устами бывшего путешественника Гитлодея, несомненно выражающего его мнение. Где существует частная собственность, всякий называет своей собственностью все, что ему попало, и старается присвоить себе, сколько может. Каково бы ни было изобилие, все оно при таком порядке достается немногим; остальные получают на свою долю нужду. При этом первые обычно хищны, бесчестны и ни на что не годны, а вторые, наоборот, люди простые и скромные, приносящие больше пользы обществу, чем самим себе.

Общим выводом не только из приведенного рассуждения, но в известном смысле из всей «Утопии» служат следующие слова Гитлодея: «Я твердо убежден в том, что распределение средств равномерным и справедливым способом и благополучие в ходе людских дел возможны только с совершенным уничтожением частной собственности»⁴. Так принципы гуманизма, непримиримые с классовой структурой общества и потому бессильные в своей буржуазной форме дать ключ к разрешению социальной проблемы, нашли новое и исторически плодотворное развитие в форме — социалистической — в идее общества бесклассового.

III

Как мы видели, история буржуазной идеологии начинается значительно раньше XVIII в. Но наибольшей завершенности и стройности она достигает именно в XVIII в. в предреволюционной Франции. Это — высший пункт в развитии буржуазной мысли.

Подходя к решительным боям с феодально-абсолютистским порядком, буржуазия в области идеологии как бы синтезирует достижения предыдущих веков. Для полного понимания путей развития «просветительной философии» XVIII в. как силы революционного значения, необходимо помнить, что она развивалась на фоне растущей стихийной революционности народных масс. Революция, к которой шла Франция, могла быть в силу исторических условий только буржуазной революцией. Но буржуазия могла победить в ней, лишь опираясь на революционный народ. Подготавливая ликвидацию феодализма, буржуазия делала большое прогрессивное дело, она выступала как класс, борющийся не только за свои классовые интересы, но и за интересы всего общества в целом⁵. Это своеобразное положение французской буржуазии не могло не отразиться на ее идеологии. Буржуазная мысль XVIII в. смогла достигнуть высот, недоступных для нее в другие исторические периоды. Отсюда та решительность в разрыве с феодальным мирозерцанием, та последовательность в развитии новых принципов, которые свойственны передовым представителям буржуазной мысли этого времени.

Связь основных положений «просветительной философии» XVIII в. с традициями гуманизма не подлежит сомнению.

Борьба Вольтера с предрассудками и суевериями христианства — при всей ее деистической ограниченности — имела совершенно исключительное значение как продолжение начатого гуманистами дела освобождения человеческой мысли от оков религиозного мирозерцания. Еще в большей степени тому же гуманистическому делу борьбы за новое светское понимание природы и общества служила антирелигиозная пропаганда Гольбаха и его соратников.

Удары, наносившиеся Вольтером и энциклопедистами по системе отживших свое время религиозных идей, были в то же время ударами по системе освященных этими идеями человеческих отношений, по устарелым моральным и социально-политическим установлениям. Вольтер в своей философии не находит места для исходящих от божества моральных заповедей. Он не признает божественного происхождения нравственного закона и едко высмеивает идею «угодного богу» личного совершенствования. Его философская мораль не имеет в себе ничего потустороннего, она — естественный результат природы человека, продукт общественных отношений людей и направлена к общественному благу. Добродетелью и пороком следует считать то, что полезно и что вредно обществу. Вольтеровская мораль реабилитирует земного, чувственного человека. Следуя за старыми гуманистами, Вольтер провозглашает законность потребностей человеческой плоти и телесных наслаждений.

Столь же земной характер носит мораль в философских учениях французских материалистов XVIII в. — Гельвеция и Гольбаха. Им, как и Вольтеру, совершенно чужда мысль о необходимости «потусторонней» санкции морали. Мораль создается человеком и для человека. С наибольшим талантом материалистическое учение о морали развил Гельвеций. Требования здоровой нравственности отвечают общему интересу и вытекают из природы человека⁶. Свойственная человеку чувствительность порождает в нем любовь к удовольствиям и ненависть к страданиям. Из сочетания этих двух естественных чувств вырастает себялюбие, желание счастья и многообразные страсти⁷. Себялюбие и страсти необходимы для жизни и деятельности человека. Идея подавления страстей — бессмысленная и вредная идея. Задача науки о морали — найти средство сделать народы просвещенными и счастливыми. Право человека на удовлетворение потребностей, на физические наслаждения вполне законно. Наслаждение — одна из важнейших движущих сил человеческой деятельности. Добродетель в конечном счете — разумно понятый интерес. Наивысшая добродетель — гуманность. Пороки порождаются невежеством, просвещение уничтожает все зародыши нравственного зла. Внешняя среда (воспитание, опыт, господствующие нравы и т.д.) оказывает решающее влияние на формирование человека.

Учение Гельвеция о добродетели как разумно понятом интересе, о законности страстей, об общем благе (наибольшее благо наибольшего числа людей) как высшем критерии поступков, о формировании характера средой представляло собой значительный шаг вперед в истории гуманистического понимания морали и оказало большое влияние на его дальнейшее развитие.

Исходный пункт в учении большинства мыслителей XVIII в. об обществе и государстве — это понятие о природе человека. Основной их метод — рационалистический картезианский метод дедукции из некоторых положений, принимаемых за аксиомы. «Политика здравого смысла, — говорит Гольбах, — не включает в себе ничего сверхъестественного или таинственного и, если исходить из природы человека, можно вывести из нее политическую систему», принципы которой более достоверны, чем принципы других наук⁸. Природа человека понимается мыслителями XVIII в. не диалектически, а метафизически; выводимые из нее принципы общественной жизни — естественные законы — действительны поэтому как нормы всегда и везде. Естественные права человека незыблемы. Разрыв между положительными законами и естественным правом пагубен для нации. Основное зло, обусловившее возможность возникновения законов, противоречащих природе человека, — невежество людей, свойственные им и усиленно распространяемые религией суеверия и предрассудки. Очередная задача состоит, следовательно, в том, чтобы рассеять мрак невежества и распространить среди людей просвещение. Нам совершенно ясна сейчас вся ненаучность, вся антиисторичность этой теории. Но, оценивая ее значение для XVIII в., не следует забывать, что она была мощным орудием борьбы против существовавшего порядка, орудием освобождения умов от традиций, освящавших отживший феодально-абсолютистский строй. Противопоставление праву положительному естественного права, основанного на природе и разуме, сыграло в годы подготовки буржуазной революции большую прогрессивную роль.

Большинство просветителей считает человека существом общественным по природе. В обществе люди соединяют силы для того, чтобы совместно работать в целях самосохранения и счастья. Цель общества — благо человека. Общество покоится на общественном договоре, суверен — его хранитель. Задача суверена — обеспечение личности и благосостояния членов общества. Права суверена зависят от согласия народов; человек, правящий против воли и счастья народа, — узурпатор, тиран. Повиновение власти разумно, пока от него зависит счастье; повиновение несправедливым законам, капризу противоречит природе и цели общества.

Итак, счастье народа — высший закон. Но просветители, конечно, прекрасно знают, что пока еще нет ни одного народа, который жил бы согласно их учению, который имел бы законы, соответствующие с разумом и с природой человека⁹. Не могут они не видеть и царящего в обществе неравенства в распределении богатств. Неравномерное распределение богатств ведет к нужде, порокам и преступлениям, говорит Гольбах. Миллионы людей лишены необходимого, в то время как маленькая кучка имеет колоссальные излишки. Гельвеций также считает, что сосредоточение богатств в руках немногих пагубно для общества. Оно ведет государство к деспотизму и в конце концов к гибели. У Дидро можно найти немало выпадов против частной собственности, против «духа собственности» — этого источника всех пороков¹⁰.

Противоречие между требованием «счастья нации», «наибольшего блага наибольшего числа людей», и господствующим злом неравенства представляло собой проблему, которую буржуазные просветители XVIII в., как и их предшественники — буржуазные гуманисты XIV—XVI вв., были неспособны разрешить. Иногда очень смело подходит к этой проблеме Дидро — и это приводит его к недвусмысленному восхвалению «коммунистических» порядков. Так, в «Добавлении к путешествию Бугенвиля» Дидро превозносит нравы и обычаи таитян, не знающих «моего» и «твоего». А в статье «Законодатель» Дидро заявляет, что, стремясь к благу членов общества, законодатель должен добиваться замены «духа собственности» «духом общности». И в качестве образца законов, укрепляющих дух общности, он указывает на законы Перу, устанавливавшие общность имуществ. Однако при всех своих симпатиях к общественным отношениям таитян и в Перу, Дидро, обсуждая вопрос о равенстве и собственности в плане практических преобразований, высказывается не только против абсолютного равенства, но даже против умеренно уравнилельных мероприятий. По его мнению, все, что нарушает экономическую свободу, вредно для прогресса общества.

Таким образом, поставленная просветителями XVIII в. задача преобразования общества в союз, служащий интересам и счастью его членов, оказалась для них неразрешимой. Гуманистическая теория общества осталась незавершенной в трудах буржуазных просветителей. Сделать все логические выводы из основных принципов гуманизма в отношении общественного устройства могли и в XVIII в. лишь мыслители-коммунисты, способные выйти за рамки буржуазного кругозора, — Мелье, Морелли, Мабли. Непосредственными продолжателями просветителей, взявшими на себя дальнейшую разработку гуманистической теории общества, были «великие утописты» начала XIX в. По своему социальному значению утопический социализм начала XIX в. представляет отражение переворота, происходившего в способе производства и соответственно в классовом строении общества, — возникновения крупной капиталистической промышленности и кадров промышленного пролетариата. «Но по своей теоретической форме, — говорит Энгельс, — он (новейший социализм. — В.В.) выступает сначала только как дальнейшее и как бы более последовательное развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века»¹¹. Эту мысль о теоретической связи социализма с материализмом XVIII в. и через него с гуманизмом Маркс и Энгельс высказывали неоднократно. В «Святом

семействе» Маркс и Энгельс утверждают, что французский материализм в одном из своих направлений непосредственно приводит к социализму и коммунизму. Реабилитация земной человеческой природы и провозглашение нравственного права на земные наслаждения, восхваление человеческого разума и опыта, требование такого устройства общества, при котором интересы отдельного человека совпадали бы с интересами общечеловеческими и которое воспитывало бы подлинного человека,— все эти отмеченные в «Святом семействе» черты материалистических учений XVIII в. нашли дальнейшее развитие в трудах Сен-Симона, Фурье, Оуэна и утопических коммунистов 30—40-х годов XIX в. «Французский и английский социализм и коммунизм, — говорят Маркс и Энгельс в другом месте той же работы, — явились выразителями этого материализма в практической области»¹².

IV

Ни Сен-Симон, ни Фурье не были особенно склонны признавать свое родство с философами XVIII в. Сен-Симон воздаст должное «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера. «Энциклопедия» и вообще философия XVIII в., по его мнению, сыграли в свое время значительную роль. Но цель «Энциклопедии» была по существу отрицательной: не построение новой системы, а разрушение старой. Новая философия, которую стремится создать Сен-Симон, должна иметь положительный характер. Центральное место в этой философии занимает наука о человеке. В отличие от просветителей, Сен-Симон строит эту науку, исходя не из природы человека, а из устанавливаемых им закономерностей исторического развития. Задача, которую ставит перед собой Сен-Симон, не есть задача чисто теоретическая. Разрабатывая «науку о человеке», он, как истый продолжатель дела гуманистов и просветителей, пытается заложить основы новой системы общественных отношений, новой организации жизни человека.

Цели человеческого общества, утверждает Сен-Симон, меняются в процессе его исторического развития. На данной ступени развития «целью общественной организации должно быть возможно лучшее применение для удовлетворения потребностей человека знаний, добытых науками, искусствами и ремеслами, распространение этих знаний, их совершенствование и возможно большее накопление, словом, возможно более полезное сочетание всех отдельных работ в области наук, искусств и ремесел»¹³. Стремление к возможно более широкому удовлетворению потребностей членов общества — характерная черта социальной философии Сен-Симона, как и социальной философии энциклопедистов. Под первой частью формулы Сен-Симона несомненно не отказались бы подписаться ни Гольбах, ни Дидро. Но вторая часть формулы — идея «полезного комбинирования работ» — является в учении Сен-Симона отправным пунктом для соображений, которым присущи известные социалистические тенденции. Хотя Сен-Симон и сохраняет в общественной системе будущего частную собственность на средства производства, он считает, что все общественное производство должно быть подчинено единому и разумно комбинированному плану. Это позволяет Сен-Симону именовать будущий общественный строй ассоциацией.

Общество есть союз людей, занятых полезными работами. Уже в «Письмах женевого обитателя» (1802 г.) Сен-Симон провозглашает принцип всеобщего труда: «Все люди будут работать... На каждого возложена обязанность постоянно направлять свои силы на пользу человечеству»¹⁴. Для такой организации работы Сен-Симон считает необходимым, чтобы каждый занимал в общественной системе место, определяемое не случайностями рождения, но способностями. Как известно, ученики Сен-Симона сделали впоследствии из этих положений вывод об отмене права наследования и о подчинении всей общественной жизни принципу: «Каждому по способности, каждой способности по ее делам».

Только плановая организация труда, разумно использующая способности членов общества, может, по мнению Сен-Симона, обеспечить удовлетворение их потребностей, доставить всем образующим общество индивидам возможно большую сумму счастья. В существующем обществе интересы большинства приносятся в жертву интересам меньшинства. Поэтому будущее общество, стремясь к обеспечению благосостояния всей массы населения, должно будет прежде всего улучшить положение «самого бедного и самого многочисленного класса». В последних своих произведениях под влиянием наблюдений над процессами, происходящими в социально-экономической жизни Европы, Сен-Симон приходит к формуле еще более четкой: общественные учреждения должны содействовать увеличению благосостояния пролетариев¹⁵. Так выдвинутые просветителями требования «наибольшего блага наибольшего числа людей» усложняются и уточняются в учении Сен-Симона, приобретая некоторую, хотя еще и не вполне определенную, классовую направленность.

При всем своеобразии системы Фурье она содержит немало положений, в том числе и принципиальных, представляющих аналогию соответственным положениям просветителей-гуманистов XVIII в. Основные принципы теории общественной гармонии Фурье, хотя он и облекал их в чуждую просветителям религиозную форму, по существу весьма близки к их принципам.

Чтобы открыть законы человеческого общества, необходимо, по мнению Фурье, начать с изучения основных свойств природы человека — его страстей. Нелепо проповедовать борьбу со страстями, их нужно понять, чтобы понять те цели, которые бог ставит перед человеком. Основным законом социального движения — влечение страстей. Познав их во всем их разнообразии, из них нетрудно вывести социальные законы, соответствующие природе человека. Таким образом, социальный кодекс Фурье представляет собой некую разновидность естественного права. Это — совокупность норм, выводимых из природы человека и обеспечивающих гармонию в человеческих отношениях. Метод установления этих норм — рационалистический, как и у просветителей XVIII в.

Нормальный общественный порядок — такой порядок, при котором человеческие страсти получают полное удовлетворение. Удовлетворение страстей дает членам общества наслаждение жизнью, счастье, ибо счастье индивида — в удовлетворении его страстей¹⁶. «Гармония» согласует счастье каждого со счастьем всех; в «гармонии» личный интерес полностью сливается с интересом общим.

Фурье восхваляет пылкие и утонченные страсти: чем живее страсти, чем они многочисленнее и разнообразнее, тем скорее приводят они людей к согласию, к гармонии. Фурье осуждает христианскую мораль за ее аскетизм, за ее борьбу со страстями, за проповедь воздаяния в будущем мире, оправдывающую зло, существующее в мире реальном. Он восхваляет радостный человеческий труд, тем более привлекательный, чем более он отвечает страстям человека. Он восхваляет богатство, изобилие и комфорт «гармонии», без которых невозможно полное удовлетворение материальных потребностей. Он предвидит в гармоническом обществе усовершенствование всех способностей человека, —небывалый подъем человеческой личности.

Социальное учение Фурье полно противоречий. Его «гармоническое» общество весьма далеко от нашего представления о социализме. В нем сохраняется частная собственность на средства производства (в форме акций), деление общества на классы, нетрудовой доход. Но оригинальность учению Фурье придают не эти черты старого общества, а положения, сближающие его с социализмом: идея коллективной организации производства, идея свободного и привлекательного труда, принцип права на труд и средства существования, отрицание наемного труда. Именно эти идеи позволяют видеть в учении Фурье новый и значительный шаг в развитии гуманистических представлений об истинно человеческом обществе.

Связь с гуманизмом XVIII в. учения великого английского утописта Оуэна совершенно бесспорна. Старой общественной системе, основанной на заблуждениях, полной лжи и невежества, бедности и угнетения, жестокости и преступлений, Оуэн противопоставляет идущую ей на смену новую систему, рациональную, основанную на истине, ставящую себе целью обеспечение физического и морального благосостояния всех людей. В ней не будет места лжи, в ней будут неизвестны бедность и бесчеловечность, в ней не будет рабов и эксплуатации. «До сих пор, — говорит Оуэн, — люди умели действовать объединение только для защиты своей жизни и для уничтожения других людей на войне; теперь не менее необходимо совместное производство для мирных целей поддержания жизни».

Очень большое внимание уделяет Оуэн воспитанию будущего человека. Цель воспитания — создать самостоятельно рационально мыслящих и общественно активных людей; человек должен быть способным к всесторонней практической деятельности. В новом нравственном мире родится и вырастет, по убеждению Оуэна, новый человек — новый и в физическом, и в нравственном, и в умственном отношении. Общность интересов и целей, отсутствие оснований для возникновения противоречий между членами общества, сочетание физического и умственного труда, правильное воспитание — создадут условия для полного и всестороннего развития природы человека, всех его способностей. Современный человек, говорит Оуэн, лишь малый и несовершенный обломок того, чем он мог бы быть. В новом обществе, в новых условиях существования, соответствующих его природе, человек восстановит свою целостность. Вместо людей, занятых нездоровым трудом и тупо смотрящих на окружающее без понимания и размышления, возникнет рабочий класс, преисполненный активности и полезных знаний, стоящий на много ступеней выше представителей любого класса в ныне существующем обществе. Человек, по Оуэну, приобретает силу гиганта по сравнению с той, какою он теперь обладает. Грядущее общество, основанное на научном знании законов человеческой природы, будет обществом гармоническим, воистину человеческим обществом.

Среди утопистов первой половины XIX в. Маркс и Энгельс особо выделяют коммунистов-материалистов, развивавших, по их словам, учение материализма как учение реального гуманизма, как логическую основу коммунизма¹⁷. Самым замечательным представителем этого течения был, несомненно, Дезами. Основными принципами общественной жизни, вытекающими из природы человека, Дезами считает счастье, свободу, равенство, братство, единство и общность. Счастье состоит в свободном, всестороннем развитии человека, в полном удовлетворении всех его физических, интеллектуальных и моральных потребностей. Свобода — возможность осуществления естественных стремлений человека; в нормально организованном обществе она служит и благу индивида, и благу всего государства. Знание и разум, научающие той истине, что

личное счастье можно найти лишь в общем счастье, гарантируют общество от вырождения свободы в эгоизм. Равенство — необходимое условие гармонии и равновесия в общественном порядке. Братство — надежная охрана счастья, свободы и равенства. Единство и общность обеспечивают самый совершенный вид ассоциации, полное осуществление равенства и братства, удовлетворение всех потребностей, законное развитие всех страстей.

Последовательно гуманистический характер этой системы принципов общественного бытия совершенно бесспорен. Все в ней проникнуто идеей счастья как цели общественной жизни человека, все из нее исходит. Все направлено к осуществлению свободного и всестороннего роста человеческой личности, к созданию подлинно человеческого общественного порядка. Гуманистические традиции просветителей XVIII в. не только были полностью унаследованы Дезами, они получили в его учении о принципах общества дальнейшее развитие, послужили теоретической основой для всего его построения.

V

Утописты начала XIX в. искренне сочувствовали эксплуатируемым, искренне стремились найти такой порядок человеческих отношений, при котором эксплуатация стала бы невозможной. Но построения утопистов возникали в тот исторический период, когда классовая борьба пролетариата стояла еще на весьма низкой ступени и носила, говоря словами Маркса, «фантастический» характер. Утописты верили, что созданная ими социальная наука устранил все общественные беды. Они были не в состоянии открыть те исторические силы, которые с неизбежностью ведут общество к социальной революции, к установлению нового, свободного от эксплуатации общественного порядка. Ни одна из утопических систем не отвечала потребностям растущего классового самосознания пролетариата. Дальнейшее развитие классовой борьбы пролетариата требовало новой теории. Эта теория должна была научно осмыслить место пролетариата в истории человечества и историческую роль его борьбы. Для того чтобы создать такую теорию, необходимо было открыть подлинно научный метод — метод диалектического материализма, построить подлинно объективную историческую науку — науку материалистическую. Необходим был гений Маркса.

В процессе разработки теории научного коммунизма Маркс и Энгельс должны были критически пересмотреть идеологическое наследие прошлого, отбросить старые идеалистические или эклектические построения (в том числе рационализм), используя все ценное, что дали для понимания общественных явлений прогрессивная буржуазная мысль и «фантастические» системы утопистов. Традиции гуманизма XIV—XVI вв. и «просвещения» XVIII в. они всегда ценили весьма высоко. Принципы гуманизма вошли как органический элемент в их мирозерцание. Проблемы, поставленные гуманизмом, впервые получили не абстрактное, с точки зрения «вечного разума» и «естественных прав» человека, а конкретное, подлинно научное разрешение в великом учении Маркса о классовой борьбе, о социальной революции и о роли в ней рабочего класса.

В работе «К критике гегелевской философии права» Маркс с большой глубиной и последовательностью, недоступной гуманистам предшествующих эпох, обосновывает идею «земной правды». Человек, говорит он, — не абстрактное существо, витающее вне мира. Мир, в котором живет человек, — это общество, государство. Общество создает религию, превратное мирознание, потому что само оно — превратный мир. Религия — общая теория этого мира, его моральная санкция, его завершение, дающее ему утешение и оправдание. Она — фантастическое воплощение человеческого существа, возникающее потому, что человеческое существо не обладает истинной реальностью. Упразднение религии, как призрачного счастья народа, естественно, сочетается с требованием его действительного счастья. Отказ от иллюзий о своем положении ведет к отказу от положения, которое нуждается в этих иллюзиях. С тех пор как исчезла правда внеземная, задача истории — восстановить земную правду¹⁸.

Для радикальной теории, единственно способной захватить человеческие массы, продолжает Маркс, исходным понятием служит сам человек. Критика религии приводит к той истине, что человек является высшим существом для человека. А из этого с неизбежностью следует требование ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, пораженным, обремененным, презренным существом¹⁹.

В «Святом семействе» Маркс и Энгельс, имея в виду собственное учение, говорят о нем как о материализме, пополненном тем, что добыто немецкой философией, как о системе, совпадающей с гуманизмом. В «Немецкой идеологии», говоря о выдвинутых гуманизмом принципах свободы человеческой личности и всестороннего развития ее задатков как о принципах бесспорных, Маркс и Энгельс подчеркивают, что их реализация возможна только в «действительной коллективности» (т.е. в социалистическом обществе). Доселе существовавшие коллективности были объединениями одного класса против другого и являлись оковами для класса подчиненного.

Действительная коллективность — коллективность революционных пролетариев, берущих на себя контроль над условиями существования всех членов общества, дает в то же время индивидам контроль над условиями свободного развития личности, доселе зависевшего от случайности²⁰.

Пролетарий, пишут Маркс и Энгельс в том же произведении, чтобы отстоять свою личность, должен уничтожить условия собственного существования, являющиеся в то же время условиями существования всего современного общества. Место частной собственности индивидов должно занять универсальное присвоение объединенными индивидами всех производительных сил²¹. Коммунистическое общество — единственное общество, где самобытное и свободное развитие индивидов — не просто фраза. Это развитие обусловлено помимо экономических предпосылок также солидарностью свободного развития всех. Коммунистическая революция есть необходимое условие свободного развития индивидов²².

Глубоким гуманизмом проникнуты представления о будущем человеческого общества в программных документах «Союза коммунистов» 1847 г. — в гениальном «Манифесте коммунистической партии» и в предшествовавшем «Манифесту» первоначальном проекте программы, составленном Энгельсом и опубликованном под заглавием «Принципы коммунизма». Обосновав историческую необходимость перехода политической власти в руки пролетариата и отмены частной собственности, Энгельс показывает затем, что этот переворот, совершаемый пролетариатом и в интересах пролетариата, будет крупным прогрессивным шагом в развитии общества и тем самым послужит интересам всех его членов, всего человечества. Энгельс предвидит, что «всеобщая ассоциация всех членов общества в целях совместной и планомерной эксплуатации производительных сил»²³ приведет к полному удовлетворению потребностей всех; к полному уничтожению всех классов, а следовательно, и такого порядка, при котором потребности одних людей удовлетворяются за счет других; к всестороннему развитию способностей всех членов общества; к участию всех в благах, производимых всеми.

Те же по существу мысли — в несколько иной формулировке — находим мы и в «Манифесте Коммунистической партии»: «Если пролетариат в борьбе против буржуазии непременно объединяется в класс, если путем революции он превращает себя в господствующий класс и в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения, то вместе с этими производственными отношениями он уничтожает условия существования классовой противоположности, уничтожает классы вообще... На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»²⁴. Почти 30 лет спустя в работе «Критика Готской программы» Маркс, вновь возвращаясь к этой проблеме, указывал, что «всестороннее развитие индивидов» является одним из условий осуществления высшей фазы коммунистического общества²⁵.

Интересные мысли о судьбах человеческой личности в классовом обществе и в обществе коммунистическом высказывает Энгельс в «Анти-Дюринге». Необходимой предпосылкой, говорит он, всякого покоящегося на эксплуатации общественного строя является недопотребление масс. Свойственно такое недопотребление и капитализму. Между тем развитие производительных сил достигло уже такого уровня, при котором обращение средств производства в общественную собственность способно обеспечить всем членам общества вполне достаточные и с каждым днем увеличивающиеся материальные условия существования, а также полное развитие и упражнение их физических и умственных способностей²⁶.

«Овладев всеми средствами производства в целях их общественно-планомерного применения, общество уничтожит существующее ныне порабощение людей их собственными средствами производства». Самоосвобождение общества невозможно без освобождения всех его членов. Производительный труд — естественное условие существования человека. Никто не сможет в будущем обществе сваливать свою долю труда на другого, но, с другой стороны, производительный труд вместо того, чтобы быть средством порабощения, станет «средством их освобождения, предоставляя каждому возможность развивать во всех направлениях и действительно проявлять все свои способности, как физические, так и духовные»²⁷.

В «Развитии социализма от утопии к науке» Энгельс резюмирует мысли о будущем обществе в двух лапидарных фразах, проникнутых истинным гуманизмом: «Люди, ставшие, наконец, господами своего собственного общественного бытия, становятся вследствие этого господами природы, господами самих себя — свободными. Совершить этот освобождающий мир подвиг — таково историческое призвание современного пролетариата»²⁸.

VI

Приведенные слова Энгельса являются ярким выражением нового этапа в истории гуманизма — гуманизма социалистического, пролетарского. Как один из составных элементов научного коммунизма пролетарский гуманизм распространялся и усиливал свое влияние вместе с ростом влияния марксизма в рабочем движении. Его распространение было так же исторически неизбежно, как исторически неизбежно было вырождение гуманизма буржуазного. Буржуазия, как говорил А.М.Горький, очень рано поняла неудобство гуманизма в житейских отношениях²⁹. Достигнув наибольшей высоты в XVIII в., буржуазная идеология не могла удержаться на этой высоте после выхода на историческую арену антагониста буржуазии — организованного и осознавшего свои классовые цели пролетариата.

Буржуазная идеология утратила былое прогрессивное значение. В лучшем случае она питалась разжиженными и «обезвреженными» в либерализме традициями гуманизма XVIII в., в худшем — она вырабатывала на потребу своего класса, напуганного неудержимым подъемом пролетариата, антигуманистические построения: различные разновидности реакционных расовых теорий, ницшеанское учение о сверхчеловеке и о законности господства меньшинства, и наконец — крайний предел падения — фашизм, гитлеризм.

Для психологии современной империалистической буржуазии характерен ограниченный индивидуализм, приносящий общественные интересы в жертву интересам небольшого меньшинства, беззастенчиво эксплуатирующего народные массы. Для ее практики характерна ничем не сдерживаемая погоня за все возрастающими прибылями. Гуманистическая фразеология, к которой прибегают иногда официальные и официозные представители современной буржуазной идеологии и современной буржуазной политики, служит лишь прикрытием хищнических тенденций империализма — прикрытием, способность которого вводить в обман массы с каждым днем убывает.

Иначе сложилась судьба пролетарского гуманизма. Борьба рабочего класса за социализм вся пропитана гуманизмом. После победы Великой Октябрьской социалистической революции в России принципы пролетарского гуманизма впервые в истории получили значение принципов практической социальной политики. Первое в мире социалистическое государство, руководствующееся в своей деятельности революционной теорией научного коммунизма, поставило перед собой задачу перестроить общественные отношения на основе гуманизма, требования которого неосуществимы вне социализма.

«...Только с социализма, — говорил гениальный вождь социалистической революции В.И. Ленин, — начнется быстрое, настоящее, действительно массовое, при участии большинства населения, а затем всего населения, происходящее движение вперед во всех областях общественной и личной жизни»³⁰.

Производство социалистического общества будет иметь своей задачей, по словам Ленина, обеспечение «полного благосостояния и свободного всестороннего развития всех его членов»³¹.

Большое внимание принципам пролетарского гуманизма и его связи с пролетарской революцией уделял Максим Горький. Противопоставляя подлинный пролетарский гуманизм «лживому и лицемерному» буржуазному «гуманизму», Горький считал цели пролетарского гуманизма тождественными целям пролетарской революции: они состоят в освобождении сотен миллионов трудового народа от бессмысленной власти ничтожного меньшинства. «Мы выступаем, — говорил Горький на первом съезде писателей, — как судьи мира, обреченного на гибель, и как люди, утверждающие подлинный гуманизм — революционного пролетариата, — гуманизм силы, призванной историей освободить весь мир трудящихся... от всех уродств, которые на протяжении веков искажали людей труда»³². Эта сила, подчеркивал Горький, уже завоевала в нашей стране право на развитие всех способностей и дарований и доказала свое умение пользоваться этим правом.

Обобщающим выражением основных принципов пролетарского, социалистического гуманизма является идея полного удовлетворения постоянно растущих материальных и культурных потребностей всего общества путем непрерывного роста и совершенствования социалистического производства на базе высшей техники.

Принципы пролетарского гуманизма характеризует в наши дни не какое-то «идеальное общество». Достижение его высоких целей обеспечено основными положениями Конституции реально существующего социалистического государства — Союза ССР. Соответствующие статьи Советской Конституции утверждают социалистическую собственность на средства производства, плановость народного хозяйства, право граждан на труд и на оплату труда в соответствии с его количеством и качеством, право на образование, право на отдых и на социальное обеспечение, равноправие граждан во всех областях хозяйственной, культурной и общественно-политической жизни. Опираясь на закрепленные Конституцией достижения социалистической революции, советский народ под руководством Коммунистической партии уверенно идет к полному торжеству идей социалистического гуманизма, к полному обеспечению материальных и духовных потребностей всех членов общества.

1 К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.19, стр.189.

2 К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.1, стр.422.

3 См. Т.Мор. Утопия. М— Л., 1953, стр.147 и сл.

4 Там же, стр.97.

5 См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.3, стр.47.

6 К.А.Гельвеций. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М., 1938, стр.30—32.

7 Там же, стр.82 и сл.

8 П.А.Гольбах Избранные произведения в двух томах, т.2. М., 1963, стр.85.

- 9 См. P.H.Holbach. Systeme social, ou principes naturels de la morale et de la pohtique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs, t.III. Londres, 1773, p.28.
- 10 См., например, статью «Законодатель» в «Энциклопедии».
- 11 К.Маркс и Ф.Энгельс., Сочинения, т.20, стр.16
- 12 См. К.Маркс и Ф.Энгельс Сочинения, т.2, стр.139.
- 13 Сен-Симон. Избранные сочинения, т.I. М.—Л., 1948, стр.441.
- 14 Сен-Симон. Избранные сочинения. М.—Л., 1948, т.I, стр.141—143.
- 15 Там же, т.II, стр.365—366.
- 16 См. Ш.Фурье. Избранные сочинения, т.1. М.—Л., 1951; стр.198 и др.
- 17 См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.2, стр.145—148.
- 18 См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.1, стр.414 и сл.
- 19 Там же, стр.422.
- 20 См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.3, стр.75.
- 21 См. там же, т.3, стр.68.
- 22 См. там же, стр.441—442.
- 23 К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.4, стр.336.
- 24 К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.4, стр.447.
- 25 См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.19, стр.19—20.
- 26 См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.20, стр.297 и ел.
- 27 Там же, стр.305.
- 28 К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.19, стр.229—230.
- 29 См. М.Горький. Собр.соч., т.XXVII. М., 1953, стр.234.
- 30 В.И.Ленин. Полн.собр.соч., т.33, стр.99—100.
- 31 В.И.Ленин. Полн.собр.соч., т.6, стр.204.
- 32 М.Горький. Собр.соч., т.XXVII, стр.234—235, 297.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: В.В.СВЯТЛОВСКИЙ. ИСТОРИЯ СОЦИАЛИЗМА. Изд. 2-е Л., 1924 *

Непростительная книга. Неприличная книга. С трудом веришь, что на ней стоит фамилия одного из профессоров наших вузов, приходишь в отчаяние, когда представляешь себе, что по ней кто-то будет учиться, поверив этой профессорской марке. Я не могу припомнить другой книги, которая была бы так нелепо скомпонована, которая содержала бы в себе такое невероятное количество крупных и мелких ошибок, неверных и прямо вздорных утверждений.

О плане книги как-то даже неловко говорить всерьез. Проф.Святловский во вступлении оговаривается, что он намерен в своем обзоре дать только историю идеологии, что историю хозяйственного развития он предполагает известной читателям. С подобного рода ограничением задач курса необходимо, конечно, согласиться: курс истории социализма не может и не должен быть одновременно и курсом истории хозяйства. Но это правильное положение нельзя толковать расширительно.

В курсе истории социализма — марксистском курсе, на что претендует проф.Святловский, — нельзя ограничиться одним изложением систем, отказываясь от выяснения их социальных корней, их связи с теми или иными социальными группами, а следовательно, и с хозяйством данного момента. Курс истории социализма, не ставший себе этой задачи, неизбежно должен оказаться курсом бесформенным, лишенным позвоночного хребта, если, конечно, у него нет в основе какой-либо чисто идеалистической концепции. У проф.Святловского такой концепции нет, он считает себя материалистом; но у него нет и материалистического подхода к изображаемым явлениям в области идеологии. Правда, мы находим почти в каждом отделе замечания, бегло характеризующие социальный строй, но эти замечания, в большинстве случаев совершенно бессодержательные, а иногда и прямо неверные, слабо связанные с излагаемыми системами и совсем не связанные друг с другом, не имеют никакого отношения к плану книги. Она остается по существу просто изложением ряда систем — изложением, совершенно лишенным какой-либо руководящей мысли.

Отсутствие руководящей мысли, отсутствие плана в изложении — это, конечно, плохо. Но что же делать, при скудости книг по истории социализма с этим можно было бы, пожалуй, примириться. Если бы книга проф.Святловского страдала только этим недостатком, это была бы плохая книга, но это не была бы неприличная книга. Беда в том, что даже как простое изложение систем она никуда не годится. Для доказательства этого положения волей-неволей приходится войти в детали.

* Печатается по тексту, опубликованному в журнале «Под знаменем марксизма», 1924, № 3, стр.283—288. Не переиздавалась.

Книга начинается с введения, которое, очевидно, имеет целью дать предварительную ориентировку в основных понятиях. В действительности оно ничего не уясняет даже для того, кто имеет кое-какую подготовку. Человеку совсем неподготовленному это введение не даст ровно ничего, загромоздив лишь его сознание рядом терминов, из которых многих он в дальнейшем изложении вовсе не встретит. Зачем нужно это перечисление терминов без всяких пояснений, не сможет сказать и сам проф.Святловский. Мы имеем здесь: государственный, этический, религиозный, аграрный, муниципальный, гильдейский, революционный социализм, индивидуалистический, коллективистический и коммунистический анархизм, мутуализм, солидаризм, коллективизм, коммунизм; сверх того, мы имеем две классификации: Диля и Туган-Барановского (последняя прибавляет еще три прилагательных: централистический, кооперативный и федералистический). И вся эта каша терминов, совершенно не объясняемых, помещается на двух страницах. Бедному читателю, который примет проф.Святловского всерьез, очевидно, придется просто зазубрить все термины, слепо уверовав, что это необходимо для дальнейшего.

Первая часть книги — о коммунизме в древности — явным образом имеет своим главным «источником» Р.Пёльмана («Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der anti-ken Welt»). Проф.Святловский характеризует книгу Пёльмана как сочинение в «своем роде превосходное» (стр.20). С такой характеристикой трудно согласиться. Пёльман — исследователь чрезвычайно пристрастный, его работа имеет некоторую скрытую политическую цель — на примере античности показать тщету и вред «социалистических мечтаний» современности. Для этого ему приходится усиленно причислять античных мыслителей под современных, модернизировать их. У него собран большой материал, которым, конечно, надо пользоваться, но пользоваться сугубо осторожно и критически. Проф.Святловский многое берет у Пёльмана без всякой критики и к ошибкам Пёльмана прибавляет некоторое количество своих собственных.

Ряд совершенно фантастических утверждений мы находим уже в характеристике социально-экономического строя Греции. Проф.Святловский здесь впервые обнаруживает поистине сверхъестественно легкомысленное отношение к хронологии. Наши слушатели вузов, к сожалению, весьма слабо подготовлены в области истории и потому могут принять на веру, что в древней Греции в V и VI вв. (кстати, века следовало бы поставить в обратном порядке) «началась замена коммунистического хозяйства денежным». Значит в VII в. было коммунистическое хозяйство? Это совершенно невероятное открытие. Человек, хоть что-либо читавший по истории Греции, конечно, только рассмеется по поводу этого утверждения. Но, увы, слушать и читать проф.Святловского будут главным образом студенты. Хорошо, если среди них найдется хоть один, который крикнет проф.Святловскому: «Вздор!» Это разобьет очарование профессорского авторитета. А если такого не найдется, явный вздор будет воспринят как бесспорная истина.

Точно так же твердо будет усвоена та мысль, что в Аттике к IV в. было 60% пролетариев, которые, по утверждению проф.Святловского, существовали за счет государства. Между тем здесь неверно и то, что такой процент населения кормился за счет государства, и самое применение термина «пролетариат» к весьма разнообразной массе. Такое неточное употребление термина создает совершенно ложное представление о классовой структуре древнегреческого общества.

Очень неотчетлива и путана характеристика «Государства» Платона. А здесь нужна — при наличии весьма распространенной идеалистической легенды — особая осторожность и тщательность формулировки. Проф.Святловский, не смущаясь, рекомендует своим читателям Вл.Соловьева, С.Трубецкого, П.Новгородцева. С каким же багажом придут читатели к этим идеалистам от проф.Святловского? Какие выводы из своего изложения он делает? Коммунизм Платона, по мнению проф.Святловского, — рационалистический, воспитательный и идеалистический (!) Далее: «государство Платона — чисто эллинское, т.е. без внутреннего деления на классы и касты». Вот тебе и раз: а 60% пролетариев, а банкиры, о которых говорилось выше? Разве все это было не в Элладе? А с другой стороны: как же это без классов у Платона, если несколькими строками ниже говорится, что спайка классов у него непрочна? Что коммунизм — для нетрудящихся, а для остальных — труд и подчинение? Следовало бы, если не сводишь концы с концами во время плохо продуманной лекции, свести их хотя бы при чтении корректуры. Или проф.Святловский не читал корректуры?

Истинный смысл «Законов» у проф.Святловского совсем не выяснен. Не дано существа их: уравнительности аристократического землевладения, покоящегося на рабском труде, и единовластия аристократии. Для характеристики Платона и его социального идеала «Законы» дают много интересного. Можно сказать, что без «Законов» нельзя правильно понять и «Государство». Этим-то они и ценны. У проф.Святловского их изложение просто является бесполезным балластом.

Совершенно непонятно, зачем понадобилось автору перечислять все древнегреческие утопические романы, как имеющие отношение к социализму так и не имеющие. Подобной же неразборчивостью отличается, впрочем, и специальная работа проф.Святловского «Каталог утопий». Что социалистического в «Меропии»? Что дает читателю перечисление имен Амомета, Тимокла, Гекатея? Такая неразборчивость автора может повести только к путанице в умах читателей, у которых нет еще ясного представления о социализме. Из двух утопий, действительно интересны для истории социализма — Евгемера и Ямбула, утопия Ямбула изложена главным образом по Пёльману — и совершенно неверно. Пёльман берет сохранившиеся отрывки из Ямбула, дополняет пробелы своим воображением и из созданной таким образом собственной конструкции делает логические выводы, выливая их в законченную формулу, весьма далеко уходящую от Ямбула. Ему хочется показать, что Ямбул говорит то же, что и программа германской социал-демократии, и путем указанных совершенно ненаучных комбинаций он этого достигает. А проф.Святловский — подобно Диодору, который принимает за изображение действительности излагаемые им утопические романы, — принимает за Ямбула пёльмановский домисел. И еще в довершение приписывает сопоставление Ямбула с §1 Готской программы Каутскому, который не виноват в этом вздоре ни сном, ни духом, вместо настоящего виновника — Пёльмана. Это — яркий образец невероятной небрежности работы проф.Святловского.

Другой пример, пожалуй, еще более яркое. Есть комедия Аристофана «Экклесиастзусай», что значит «Женщины в народном собрании», ибо «экклесия» — по-древнегречески «народное собрание». Но проф.Святловский на грех вспомнил, что в христианской литературе то же слово означает «церковь». И вот женщины в народном собрании превратились у него в «церковников», а кстати, и героиня пьесы Праксагора изменила пол и сделалась Праксагором (стр.40). Просто неловко почтенному профессору разъяснять подобные вещи.

Такое же путаное изложение, такую же неясность мысли и такие же ошибки находим мы и во второй части книги — о коммунизме в средние века, куда проф.Святловский относит без объяснения причин и раннее христианство, с одной стороны, и анабаптизм, с другой. Прежде всего — социальная база христианства. Проф.Святловский признает, что носителем христианства были низшие слои народных масс. Но, заявляет он, христианство, вопреки Каутскому, не было движением пролетарским. Хорошо. Вы ждете, что проф.Святловский будет связывать христианство с обездоленной мелкой буржуазией или с люмпен-пролетариатом, вообще укажет на иные социальные корни христианства. Ничего подобного. Христианство, говорит он, являлось прежде всего и преимущественно этическим движением (стр.46). Вот тебе и раз. Да что же, по-вашему, этические движения не имеют социальных корней? Можно ли, отмахиваясь от объяснения христианства как движения пролетарского, отмахиваться вместе с тем и от его социологического объяснения вообще? Проф.Святловский как будто стоит на материалистической точке зрения. Он уверяет, что не уделяет достаточно внимания экономике только потому, что в соседней аудитории он же или другой профессор читает курс истории хозяйства. Но его рассуждения о христианстве невольно наводят на мысль, что материализм чужд ему по существу.

Не лучше обстоит дело и с социальным идеалом христианства. Во-первых, апостольский идеал, по словам проф.Святловского, возвышался в идее до коммунизма; многие утверждения христианских проповедников «могут быть приняты за выражения социалистической мысли» (стр.47). Во-вторых, суждения о христианском социализме или коммунизме являются *contradictio in adjecto* (стр.49). В-третьих, нельзя приписывать христианству коммунистического характера (стр.51). В-четвертых, нельзя не признать значительности в этом движении проповеди и практического осуществления коммунизма (стр.52). Наконец «коммунизм потребления для христианских общин был одним из существенных признаков». Надо думать, что проф.Святловский в своем сознании как-то примеряет все эти положения. Но смеем его уверить, не только неподготовленному, но и подготовленному читателю остается неясным, как он их примеряет и каковы же его взгляды по сему немаловажному вопросу.

Пример неряшливости изложения — можно сказать, образцовый — дает глава о средневековом сектантском коммунизме. Здесь на одной странице (стр.60) вальденсы сначала оказываются особым названием катаров и истребляются как таковые, а затем, через две строчки, те же вальденсы вновь истребляются уже «помимо катаров». Здесь Франциск Ассизский, Амальрик Венский, Абеляр, Арнольд Брешианский, Сегарелли и Дольчино сплетаются в причудливый хоровод, появляясь перед читателем в разных комбинациях на ряде страниц (стр.60—63). Здесь моравские братья попадают из XVI в XVII в., Гус объявляется коммунистом, германская крестьянская война становится многолетней (уж не спутал ли ее проф.Святловский с 30-летней войной?), и наконец, устройство Мюнстера во время торжества анабаптистов характеризуется как коммунистическое.

** *Contradictio in adjecto* — «противоречие между определяемым словом и определением».

Переходя к третьей части, посвященной коммунизму нового времени, всякий читатель, хоть что-нибудь слышавший из истории социализма, остановится в недоумении, почувствовав, что здесь что-то неладно, чего-то не хватает. В самом деле, проф.Святловский рассказывает о Беркли, не имеющем никакого отношения к социализму, о Бэконе, о Гаррингтоне, без чего можно было бы свободно и обойтись. Ну, а Томаса Мора и Кампанеллы у него нет. Этому трудно поверить, в первый момент я решил, что при хаотичности изложения первые утописты попали у проф.Святловского в другой отдел. Тщательно искал — и не нашел. Нет, вовсе нет, хотя и говорится в ряде мест о традиции Мора и Кампанеллы. Ничего не понимая, я достал первое, краткое издание «Истории» проф.Святловского. Оказалось, там есть. Что же это означает? Ведь не мог же проф.Святловский в промежутке между первым и вторым изданием решить, что Мор и Кампанелла менее важны для социализма, чем Беркли и прочие упоминаемые в книге писатели из третьеразрядных утопистов. Объяснение может быть только одно: проф.Святловский затерял или в типографии затеряли листы либо гранки, в которых содержалось изложение «Утопии» и «Города Солнца». А затем он не досмотрел такой малости, как исчезновение Мора. Можно быть неряшливым в работе — славился неряшливостью М.М.Ковалевский, в одной из своих книг дважды напечатавший один и тот же текст. Но неряшливость проф.Святловского решительно переходит все пределы приличия. Вот уже воистину «История»...

В той же главе, где нет Мора и есть Беркли, мы находим подлинный перл невежества. Проф.Святловский характеризует движение диггеров как движение обширных и революционно настроенных пролетарских масс. Все это — чистейшая чепуха. Не было за диггерами обширных масс и не было у этих необширных масс революционного настроения. Наоборот, известно, что диггеры были проникнуты настроениями, близкими к толстовству и проповедовали непротивление злу. Но ягодки — впереди. Оказывается, вождем диггеров был Джон Лильберн. Очевидно, проф.Святловский и Бернштейна, как Каутского, читал в дни своей юности, и то, вероятно, невнимательно, перед лекциями их просмотреть не успел, а корректуры, вероятно, и вовсе не читал. Нельзя же составлять книги на основе весьма неотчетливых воспоминаний о давно прочитанных книгах.

Жалко бумаги, жалко времени читателя, да и нет надобности подробно разбирать все главы книги проф.Святловского. По существу в них мы находим в большей или меньшей степени — с небольшими вариациями — те же недостатки. Везде небрежное, хаотическое изложение, везде неясность (выражаясь очень мягко) точки зрения, везде грубые ошибки, везде много имен, ненужных читателю, и вопиющие пробелы, которые делают непонятным дальнейшее изложение. Два раза возвращается автор к Морелли, почему-то именуя его аббатом (ясно, что проф.Святловский спутал Морелли с Морелле) и вставляя между двумя отрывками о нем совершенно бессодержательные справки о Мабли, Руссо и Мерсье. Два раза говорит он о Ленге, называя его, впрочем, во второй раз Линде. В первый раз Ленге защищает частную собственность, во второй раз Линде оказывается коммунистом. Увы, проф.Святловский, это, несомненно одно лицо, а не два, и Ленге никогда не был коммунистом. Бриссо, очевидно, за компанию, тоже превращен в коммуниста. Сен-симонисты объявляются революционерами, стоящими на точке зрения классовой борьбы, чуть ли не целиком марксистами до Маркса (стр.127—128).

Даже Сен-Симон, которого проф.Святловский как переводчик и редактор его сочинений уж, конечно, должен знать,— и тот получает неотчетливую, двусмысленную характеристику. Он и не социалист «в общепринятом смысле слова», и социалист «в общем ходе историй мысли» (ох, не считает ли это проф.Святловский применением диалектического метода), и идеалист, и дуалист, и исторический материалист. Сен-симонистскому движению проф.Святловский приписывает размах и влияние, совершенно неправдоподобные. Увлечение сен-симонизмом, по его утверждению, охватило всю молодежь Франции. В результате такого всеобщего увлечения произошло исключительное событие: иллюзии сен-симонистов оживили промышленную деятельность и обогатили французскую, а за нею и мировую буржуазию. Открытие сногшибательное! Путь экономического развития Франции и Европы получает совершенно новое освещение! Бедные читатели, бедные слушатели: каким благоглупостям вас учит проф.Святловский!

Всех перлов этой сокровищницы не перечислить. Последние страницы так же богаты ими, как и первые. Проф.Святловский весьма одобряет переговоры Лассалья с Бисмарком, считая их «блестящим тактическим шагом» (стр.256). Он сообщает читателю, что III том «Капитала» вышел в 1891 г. под редакцией Каутского, а «Теории прибавочной стоимости» в 1894—1895 гг.^{***} Он совсем не дает сколько-нибудь связного и понятного изложения теории Маркса, ограничиваясь малосвязным конспектом, который иногда превращается как бы в оглавление ненаписанного текста (например IV. Теория обнищания — и ни одного слова пояснения, что это за штука; или: 6. Методологические воззрения; диалектический метод как особый метод; метод Маркса в политической экономии; стремление к социальному реализму; монизм как основа мировоззрения

^{***} III том «Капитала» вышел в свет в 1894 г. под редакцией Ф.Энгельса; «Теории прибавочной стоимости» опубликованы в 1905—1910 гг.

Маркса). Читатель может подобную вещь вызубрить, но понять он, конечно, ничего не поймет. Глава о I Интернационале очень сухо сообщает о борьбе на конгрессах между марксизмом, с одной стороны, прудонизмом и бакунизмом — с другой. Но что такое прудонисты и бакунисты, этого читатель так и не узнает: ни Прудона, ни Бакунина в книге нет (если не считать упоминания их имен — имен вообще проф.Святловский нагромождает везде больше, чем нужно).

Книга проф.Святловского — самая неряшливая компиляция из всех, какие мне доводилось видеть. Следует предостеречь от пользования ею самым решительным образом. Но что делать тем студентам, которым приходится слушать лекции проф.Святловского и сдавать по ним зачеты?

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абеляр, Пьер (1079—1142), французский мыслитель

Августин, Аврелий (354—430), епископ Гиппонский, один из «отцов церкви», философ

Агафокл (316—289 до н.э.), сиракузский тиран

Агид VI (245—241 до н.э.), спартанский царь-реформатор

Адвиель (Advielle), Виктор, (1833—1905), французский историк

Александр Македонский (356—323 до н.э.), царь Македонии

Амальрик (Амори) Венский (Шартрский) (ум.1206), французский мыслитель, основатель секты амальрикан

Амвросий Медиоланский (ок.350— 397), епископ, богослов, один из «отцов церкви»

Амос, библейский пророк

Антигон Дозон (229—221 до н.э.), македонский царь

Антифонт (V в. до н.э.), древнегреческий софист

Аристотель (384—322 до н.э.), древнегреческий философ и ученый

Аристофан (450—388 до н.э.), древнегреческий комедиограф

Аркрайт, Ричард (1732—1792), английский предприниматель и изобретатель

Арнольд Брешианский (1100—1155), ученик Абеляра, противник папства, один из вождей партии по-поланов в Риме, сторонник возрождения Римской республики

Бабеф, Грах (Франсуа Ноэль) (1760—1797), французский революционер, коммунист-утопист (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#bf> — здесь и далее даны ссылки на подборки материалов о персонажах)

Байрон, Джордж Ноэль Гордон (1788-1824), английский поэт 193

Бакунин М.А. (1814—1876), русский революционер, один из основателей и теоретиков анархизма и народничества 285

Беер, Макс, немецкий историк

Беллерс, Джон (1654—1725), английский мыслитель-утопист, квакер

Белох, Карл Юлиус (1854—1929), немецкий историк античности

Берк, Эдмунд (1729—1797), английский политический деятель и публицист (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#berk>)

Беркли, Джордж (1685—1753), английский философ-идеалист

Бернштейн, Эдуард (1850—1932), один из лидеров оппортунистического крыла немецкой социал-демократии и II Интернационала, идеолог ревизионизма

Бисмарк, Отто-Эдуард-Леопольд фон Шёнхаузен (1815—1898), германский канцлер

Блан, Луи (1811—1882), французский историк, утопист, деятель революции 1848 г. (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#blanc>)

Бокельсон, Ян см. Иоанн Лейденский

Болл, Джон (ум. 1381), английский народный проповедник, идеолог крестьянско-плебейской ереси лоллардов, один из вождей крестьянского восстания 1381г.

Бриссо, Жан-Пьер (1754—1793), французский революционер, жирондист (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#brst>)

Буассель, Франсуа (1728—1807), французский революционер, коммунист-утопист. См. главу, ему посвященную, в книге **А.Иоаннисяна «Коммунистические идеи в годы Великой французской революции»** (http://enlightment2005.narod.ru/arc/comm_ioan-1.pdf).

Буонарроти, Филиппе Микеле (1761—1837), деятель революционного движения во Франции и в Италии, коммунист-утопист, соратник Бабефа и пропагандист его идей (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#phbuon>)

Бэкон, Френсис (1561—1626), английский философ, утопист, государственный деятель. См. его утопийский текст **«Новая Атлантида»** ().

Валла, Лоренцо (1405 или 1407-1457), итальянский гуманист

Варнава, раннехристианский писатель

Василий Великий, или Кесарийский (ок.330—379), христианский церковный деятель, один из «отцов церкви»

Вергилий Марон, Публий (70—19 до н.э.), римский поэт

Веспуччи, Америго (между 1451 и 1454—1512), итальянский путешественник

Виклеф (Уиклиф), Джон (между 1320 и 1330—1384), английский реформатор, идеолог бюргерской ереси

Вильгельм I Завоеватель (1027 или 1028—1087), герцог Нормандии, с 1066 — король Англии

Виппер Р.Ю. (1859—1954), советский историк. См. **А.Данилова, «Эпоха Великой французской революции в научном творчестве Роберта Юльевича Виппера»**. В сб. **«Эпоха Великой французской революции: проблемы истории и историографии»** (<http://vive-liberta.narod.ru/journal/vfr-88.pdf>).

Волгин В.П. (1879—1962), советский историк и общественный деятель (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#volg>)

Вольтер (Франсуа-Мари Аруэ) (1694—1778), французский философ-просветитель, историк и писатель (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref2.htm#V>)

Вышинский А.Я. (1883—1954), советский государственный деятель, юрист и дипломат

Галилей, Галилео (1564—1642), итальянский физик, механик и астроном

Гарди (Харди), Томас (1752—1832), деятель английского демократического движения, один из организаторов Лондонского корреспондентского общества

Гаррингтон, Джеймс (1611—1677), английский писатель, утопист

Гельвеций, Клод Адриан (1715—1771), французский философ-сенсуалист, энциклопедист (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#hlv>)

Геродот (490/480 — ок.425 до н.э.), древнегреческий историк

Гесиод (VIII—VII вв. до н. э.), древнегреческий поэт

Гиро (Guiaud), Поль (1850—1907), французский историк

Годвин, Уильям (1756—1836), английский писатель, историк, проповедник анархизма (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref4.htm#godw>)

Голл (Холл), Чарльз (1745—1825), английский мыслитель, утопист

Гольбах, Поль Анри (1723—1789), французский философ-материалист, энциклопедист

Горький А.М. (1868—1936), русский советский писатель

Госселен, Шарль Робер (1740 — 1820), французский социальный мыслитель, эгалитарист

Гофман, Мельхиор (ум. ок.1543), анабаптист из Южной Германии, основатель секты мельхиоритов

Гус, Ян (1371—1415) проповедник, вождь чешской Реформации

Гутер, Якоб (ум. 1536), анабаптист, основатель неконформистской секты

Д'Аламбер, Жан Лерон (1717—1783), французский математик, философ, энциклопедист (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref2.htm#alambert>)

Даниил, библейский пророк

Дезами, Теодор (1803—1850), французский социалист-утопист, последователь Фурье. См. о нем: **В.Волгин, «Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке»** (http://vive-liberta.narod.ru/biblio/volgin_soc2.pdf); он же, **«Французский утопический коммунизм»** (http://narod.ru/disk/8863360000/volgin_soc1.pdf.html).

Декарт, Рене (1596—1650), французский философ и математик

Денк, Иоганнес (ок.1495—1527), немецкий анабаптист, приверженец Мюнцера

Джордж, Генри (1839—1897), американский публицист, экономист и общественный деятель

Дидро, Дени (1713—1784), французский просветитель, философ-материалист, энциклопедист

Дикеарх из Мессаны (IV в. до н.э.), греческий философ-перипатетик, историк, географ и математик

Диль, Шарль Мишель (1859—1944), французский историк-византист

Диодор Сицилийский (ок.90—21 до н.э.), древнегреческий историк

Дионисий I Старший (432—367 до н.э.), сиракузский тиран

Доливые, Пьер (род.1746), французский публицист, один из идеологов бедноты во время Великой французской революции. См.: **А.Иоаннисян, «Коммунистические идеи в годы Великой французской революции»** (http://enlightment2005.narod.ru/arc/comm_ioan-1.pdf).

Дольчино (ум.1307), вождь крестьянско-плебейского восстания в Северо-Западной Италии

Дони, Антон Франческо (1513—1574), итальянский писатель, один из ранних социалистов-утопистов, предшественник Кампанеллы

Дунаевский В.А. (род.1919), советский историк

Дюбуа де Фоссе, секретарь Аррасской академии в 1765—1788, деятель Великой французской революции

Евгемер (конец IV в. до н.э.), древнегреческий философ

Епифаний (II в. н. э.), проповедник гностического учения Карпократа

Зенон из Китиона (ок.336—264 до н.э.), древнегреческий философ, основатель школы стоицизма

Иаков, библейский патриарх

Иероним (ок. 347—419/420), церковный писатель

Иоанн Златоуст (между 345 и 347—407), один из виднейших идеологов восточнохристианской церкви, в 398—404 Константинопольский патриарх

Иоанн Лейденский (Ян Ёокельзон) (ок.1509—1536), один из руководителей нидерландских анабаптистов, глава Мюнстерской коммуны (1534-1535)

Иоахим Флорский (Калабрийский) (ок.1132—1202), средневековый мыслитель-мистик, монах

Ириней Лионский (ок.130. — ок.202), раннехристианский проповедник и писатель, один из «отцов церкви»

Исайя (2-я пол. VIII в. до н.э.), библейский пророк

Исидор, епископ Севильский (ок. 570—636), испанский церковный деятель и ученый

Кабе, Этьенн (1788—1856), французский коммунист-утопист. **В.Волгин, «Французский утопический коммунизм»** (http://narod.ru/disk/8863360000/volgin_soc1.pdf.html).

Кампанелла, Томмазо (1568—1639), итальянский мыслитель и поэт, коммунист-утопист

Карпократ (II в. н.э.), раннехристианский проповедник, гностик, основатель еретической секты карпократов

Картрайт, Эдмунд (1743—1823), английский изобретатель

Каутский, Карл (1854—1938), один из лидеров и теоретиков германской социал-демократии и II Интернационала, идеолог централизма

Кимон (ок.507—449 до н.э.), афинский полководец и вождь аристократической группировки

Кинг, Грегори (ок.1650 — ок.1710), английский статистик и демограф

Клеомен (ок.260—219 до н.э.), спартанский царь-реформатор

Климент Александрийский (ок.150 — до 215), раннехристианский богослов, один из основателей Александрийской школы

Ковалевский М.М. (1851—1916), русский историк, этнограф, социолог-позитивист

Корнелиус, Питер Ван Плокхой из Зирикзее (XVII в.), английский мыслитель-утопист

Кромвель, Оливер, (1599—1658), деятель Английской буржуазной революции XVII в., лорд-протектор Англии

Кромптон, Семюэл (1753—1827), английский изобретатель

Лактанций, Луций Целий Фирмиан (ок.250 — ок.325), христианский богослов, один из «отцов церкви»

Лангенмантель, Эйтельханс (1-я пол. XVI в.), германский анабаптист

Ланж, французский публицист периода Великой французской революции конца XVIII в. См.: **А.Иоаннисян, «Коммунистические идеи в годы Великой французской революции»** (http://enlightment2005.narod.ru/arc/comm_ioan-1.pdf).

Лассаль, Фердинанд (1825—1864), деятель немецкого рабочего движения, публицист, родоначальник одной из форм оппортунизма в рабочем движении

Ленге, Симон-Никола-Анри (1736—1794), французский адвокат, публицист и историк

Ленин В.И. (1870-1924) (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref4.htm#lenin>)

Лильберн, Джон (1614-1657), деятель Английской буржуазной революции, памфлетист, вождь левеллеров

Ллойд-Джордж, Дэвид (1863—1945), английский политический и государственный деятель, лидер либеральной партии

Лурье С.Я. (1891—1964), советский историк античности, философ

Лютер, Мартин (1483—1546), вождь Реформации

Мабли, Габриель Бонно де (1709—1785), французский коммунист-утопист, политический писатель, историк (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref2.htm#mably>)

Макдональд, Джеймс Рамсей (1866— 1937), английский государственный и политический деятель, один из лидеров лейбористской партии

Макиавелли, Никколо (1469—1527), итальянский политический мыслитель и историк

Марат, Жан Поль (1743—1793), деятель Великой французской революции, ученый и публицист (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#marat>)

Маркс, Карл (1818—1883) (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref4.htm#marx>)

Матис, Ян (1-я пол.XVI в.), анабаптист, пропагандист учения Мельхиора Гофмана в Нидерландах, деятель Мюнстерской коммуны

Мейер, Эдуард (1855—1930), немецкий историк античности

Меланхтон (Шварцерд), Филипп (1497—1560), немецкий филолог и гуманист, деятель Реформации в Германии

Мелье, Жан (1664—1729), французский материалист, коммунист-утопист (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref4.htm#meslier>)

Мерсье, Луи Себастьян (1740—1814), французский писатель, драматург, утопист (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#mercier>)

Мирабо, Оноре Габриель Рикети (1749—1791), деятель Великой французской революции (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref4.htm#mirab>)

Монтескье, Шарль (1689—1755), французский философ-просветитель (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref2.htm#mnt>)

Мор, Томас (1478—1535), английский гуманист, социалист-утопист, государственный деятель

Морелле, Андре (1727—1819), французский писатель

Морелли (XVIII в.), французский коммунист-утопист

Мори, Жан-Сиффрен (1746—1817), французский церковный и политический деятель

Мюнцер, Томас (ок.1490—1525), немецкий революционер, идеолог народного течения в Реформации, предводитель восставших крестьян и городского плебса в Крестьянской войне 1524-1525

Новгородцев П.И. (1866—1924), русский буржуазный юрист и социолог, сторонник неокантианства

О'Брайен, Джеймс (Бронтер) (1802—1864), один из лидеров чартизма

Овидий Назон, Публий (43 до н.э. — 18 н.э.), римский поэт

Огильви, Уильям (1736—1819), шотландский мыслитель-утопист

О'Коннор, Фергюс (1794—1855), один из лидеров чартизма

Оуэн, Роберт (1771—1858), английский социалист-утопист

Пейн, Томас (1737—1809), общественный и политический деятель США, представитель революционного крыла просветительства XVIII в. (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#tomp>)

Пёльман, Роберт (1852—1914), немецкий историк античности

Пико делла Мирандола, Джованни (1463—1494), итальянский гуманист, философ

Питт, Уильям, Младший (1759— 1806), английский государственный деятель

Платон (427—347 до н.э.), древнегреческий философ-идеалист

Плутарх (ок.45 — ок.127), древнегреческий писатель и философ

Помпонацци, Пьетро (1462—1525), итальянский философ

Поршнев Б. Ф. (1905—1972), советский историк и социолог (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref4.htm#porshn>)

Пристли, Джозеф (1733—1804), английский химик, философ-материалист, общественный деятель

Прудон, Пьер Жозеф (1809—1865), французский мелкобуржуазный социалист, теоретик анархизма

Прюдом, Луи-Мари (1752—1830), французский писатель и публицист

Пфейфер (Швертфегер), Генрих (ум. 1525), участник Крестьянской войны 1524—1525 в Германии

Рабо, Жан-Поль (Сент-Этьен Рабо) (1743—1793), французский публицист, деятель Великой французской революции (http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#rb_set)

Робеспьер, Максимилиан (1758—1794), деятель Великой французской революции, глава правительства якобинской диктатуры (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#MR>)

Роде (Rohde), Эрвин (1845—1898), немецкий классический филолог

Ротштейн Ф. А. (1871—1953), советский историк и общественный деятель

Руссен (Roussin), Анри, французский историк

Руссо, Жан-Жак (1712—1778), французский философ-просветитель, писатель (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#jjrss>)

Сансье (Sencier), Жорж, французский историк

Свифт, Джонатан (1667—1745), английский писатель-сатирик

Святловский В. В. (1869—1927), русский историк

Сегарелли, Герардо (ум. 1300), основатель крестьянско-плебейской секты апостоликов в Италии

Сенека, Луций Анней, Младший (ок.4 до н.э.— 65 н.э.), римский философ, писатель, политический деятель

Сен-Жюст, Луи Антуан Леон (1767— 1794), деятель Великой французской революции (http://vive-liberta.narod.ru/fantasm/SJ/sj_ind.htm)

Сен-Симон, Клод Анри де Рувруа, де (1760—1825), французский мыслитель, социолог, социалист-утопист (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref4.htm#st-sim>)

Сказкин С.Д. (1890—1973), советский историк-медиевист

Смит, Адам (1723—1790), английский экономист

Сократ (469—399 до н. э.), древнегреческий философ

Соловьев В. С. (1853—1900), русский философ-идеалист, публицист, богослов и поэт

Спенс, Томас (1750—1814), деятель английского демократического движения социалист-утопист

Тайлер, Уот (ум. 1381), вожь антифеодалного восстания в средневековой Англии

Телезии, Бернардино (1509—1588), итальянский ученый и философ

Тертуллиан, Квинт Септимий Фло-Ренс (ок.160 - ок.222), христианский богослов и юрист

Трубецкой С.Н. (1862-1905), русский философ-идеалист, общественный деятель

В. П. ВОЛГИН

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ с ДРЕВНОСТИ до КОНЦА XVIII в.

М.: Наука. 1975

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

Туган-Барановский М.И. (1865— 1919), русский буржуазный экономист, историк, один из представителей «легального марксизма»

Уатт, Джеймс (1736—1819), английский изобретатель

Уилли (Willey), Базиль, американский историк

Уинстенли, Джерард (1609 — после 1652), английский мыслитель, социалист-утопист, вождь диггеров

Уоллес, Роберт (1697—1771), английский социальный мыслитель, утопист, предшественник Мальтуса

Фалей Халкедонский (конец V в. — 1-я пол. IV в. до н.э.), древнегреческий философ, софист

Ферфакс, Томас, барон Камерон (1612—1671), деятель Английской буржуазной революции XVII в.

Филон Александрийский (ок.20 г. до н.э.— ок.50 н.э.), иудейско-эллинистический философ-идеалист

Фихте, Иоганн Готлиб (1762—1814), немецкий философ и общественный деятель

Флавий, Иосиф бен Матафие (ок.37 - ок.95), древнееврейский историк

Фома Аквинский (1225/26-1274) средневековый схоласт

Фоше, Клод (1744—1793), деятель Великой французской революции (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#fauchet>)

Франк, Себастьян (1499—1542/43), немецкий гуманист, философ и историк, деятель радикально-бюргерской Реформации

Франкотт (Francotte), Анри (1856—1918), бельгийский историк

Франциск Ассизский (Джованни Бернардоне) (1181/82—1226), итальянский религиозный деятель

Фруассар, Жан (1337 — ок.1405), французский хронист и поэт

Фукидид (ок.460 — ок.400 до н.э.), древнегреческий историк

Фурье, Франсуа Мари Шарль (1772—1837), французский социалист-утопист

Харгривс, Джеймс (ум.1778), английский изобретатель

Хельчицкий, Петр (ок.1390 — ок.1460), идеолог умеренных таборитов в Чехии 101, 102, 113

Циммерн (Zimmern), Альфред Экхарт (род.1879), английский историк

Шахов А.А. (1850—1877), русский литературовед

Шимер, Леонард (1-я пол. XVI в.), германский анабаптист, поэт

Шометт, Пьер Гаспар (1763—1793), деятель Великой французской революции (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#chm>)

Шлютер Герман, немецкий историк

Штраус, Давид Фридрих (1808—1874), немецкий богослов и философ-идеалист

Эверард, Уильям, один из руководителей и идеологов диггеров в период Английской буржуазной революции

Энгельс, Фридрих (1820—1895) (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref4.htm#eng>)

Эспинас, Альфред (1844—1922), французский философ и социолог

Эфор (ок. 405—330 до н.э.), древнегреческий историк

Юнг, Артур (1741—1820), английский агроном и экономист (<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#young>)

Юстин (II—III вв.), римский писатель

Ямбул (вероятно, II в. до н. э.), древнегреческий писатель, автор утопического романа