

Правда демократии

«Свобода, равенство, братство».

Осенью прошлого года в Праге состоялся VIII-ой Международный Философский Конгресс, в программу которого в качестве одной из главных тем стояла проблема кризиса демократии. Вполне понятно, что «группа Д», посвященная этой теме, была особенно многолюдная. Несмотря на злободневность темы, дебаты группы сохранили характер философского спора. Этому в значительной мере способствовало то обстоятельство, что советские философы на конгрессе не прибыли, а члены германской делегации уклонились от участия в «группе Д», так что в качестве критиков демократии выступали исключительно итальянцы (E. Boldero, U. Redano, G. DeI Vecchio), подчеркивавшие исторические заслуги демократии и либерализм фашистского государства, тогда как французы (J. Barthélemy, Y. Basch, J. Chevalier, G. Guy-Grand, H. Gouhier, D. Parodi), сплоченной группой выступавшие на стороне демократии, в свою очередь не отказываясь от признания заслуг и интереса фашистского опыта. С другой стороны, в отличие от чехов (E. Benes, J. Kozák), твердо оборонявших позиции демократии, американцы (W. Montague, T. Smith) подчеркивали историческую обусловленность демократических учреждений и ограничивались лишь защитой духа демократии и того, «что осталось от либерализма» в наше время. Не входя здесь в обсуждение этих поучительных дебатов, я рьянось предложить читателю несколько размышлений, ими вызванных.

1.

Дать отвлеченное понятие демократии, которое охватывало бы все известные до сих пор виды демократического строя и исключало всё иное, недемократические порядки, повидимому столь же невозможно, сколь и бесплодно. Как и все историческое, демократия может быть понята только «историческим» же понятием, особенность которого заключается в том, что оно не только конкретно, т. е. направлено на индивидуальные

формы историческаго бытія, но и само въ какой то сугубой мѣрѣ обусловлено злобою того дня, когда высказывается. «Актуальность» есть безспорно одна из категорій историческаго знанія, въ которомъ познаваемое прошлое всегда какой-то живой нитью связано съ познающимъ настоящимъ, такъ что всякій историческій трудъ есть не только повѣствованіе о прошломъ, но одновременно и раскрытіе породившаго его настоящаго. Поэтому и на вопросъ «что такое демократія?» въ разные эпохи давался разный отвѣтъ, и для всякаго, чувствующаго своеобразіе историческаго предмета и историческаго знанія, нѣтъ никакого соблазна въ томъ, что отвѣты эти не покрывали другъ друга, но въ разные періоды исторіи выдвигали тѣ моменты внутри идеи демократіи, которые для ихъ времени освѣщались лучами актуальнаго. Что же актуально сейчасъ въ понятіи демократіи? Какой моментъ идеи демократіи выдвигаетъ наше время?

Если на пражскомъ конгрессѣ и не было выдвинуто опредѣленіе демократіи, которое всѣхъ бы удовлетворило, то все же въ достаточной мѣрѣ выяснилось, что въ настоящее время является въ идеѣ демократіи актуальнымъ въ выше указанномъ смыслѣ слова. Тотчасъ же послѣ войны, когда побѣдоносная демократія, казалось, прочно утвердилась во всемъ мірѣ, въ свѣтѣ актуальности стояло начало народнаго суверенитета, или «воли народа», которой должна была быть передана вся полнота власти, до сихъ поръ дѣлившаяся между народными представителями и монархіей «Божьей милостью». Какъ существенныя слагаемыя демократіи, ея послѣднимъ словомъ почитались всеобщее, равное, прямое и тайное избирательное право, пропорціональная система представительства, подчиненіе исполнительной власти законодательной, отміна всякаго рода отличій и привилегій, связанныхъ съ принадлежностью къ опредѣленному сословію, классу, вѣроисповѣданію, національности. Демократія означала также допущеніе возможно большаго количества гражданъ не только къ управленію, но и къ пользованію накопленными культурными благами и народнымъ доходомъ («единая школа», обеспеченный минимумъ заработной платы, рабочее страхованіе). Изъ трехъ слагаемыхъ классической формулы «свобода, равенство и братство», начало равенства стояло безспорно на первомъ мѣстѣ, при чемъ совсѣмъ не случайно авторъ одной изъ наиболѣе послѣдовательныхъ демократическихкихъ конституцій послѣвоеннаго времени Г. Кельзенъ выдвинулъ въ качестве центральнаго момента самой идеи демократіи ея «релятивизмъ», т. е. равенство передъ лицомъ государствен-

ной власти не только всѣхъ гражданъ, но и всѣхъ исповѣдуемыхъ ими вѣръ или идеологій, полную нейтральность государственной власти въ вопросахъ міровоззрѣнія, отказъ ея отъ утверждения какой бы то ни было идеологій какъ истинной, придавая гѣмъ самымъ равенству не только правовой смыслъ, но и духовный, т. е. понимая демократію какъ предѣлъ характернаго для XIX вѣка процесса лициализованія государства.

Сейчасъ, когда демократія обращена не противъ несуществующаго уже абсолютизма, а противъ «тоталитарнаго» государства, центр тяжести внутри идеи демократіи не могъ же перемѣститься. Вѣдь и въ совѣтскомъ государствѣ такъ же, какъ и въ государствѣ фашистскомъ и националь-соціалистическомъ, власть оправдываетъ себя не «Божьей милостью», а «волей народа». И если взять за основное опредѣленіе демократіи, изъ котораго пытался на пражскомъ съѣздѣ исходить Ж. Бартелеми («демократія есть порядокъ, въ которомъ возможно большее количество членовъ группы участвуетъ возможно болѣе прямымъ способомъ въ руководствѣ общими интересами»), то придется признать, что современные диктатуры, въ которыхъ самая юная молодежь привлечена къ участию въ управленіи, въ болѣе мѣрѣ отвѣчаютъ этому опредѣленію, чѣмъ многія старыя демократіи. Въ своемъ извѣстномъ памфлетѣ «Staat, Bewegung und Volk», Карль Шмиттъ, одинъ изъ главныхъ теоретиковъ тоталитарнаго государства въ Германіи, справедливо видитъ въ треугольникѣ «государство-движеніе-народъ» (въполнѣ соответствующемъ совѣтскому треугольнику «государство-партія-пролетаріатъ») существо новаго государственнаго строя въ Германіи. Если абсолютизмъ, управляя съ помощью бюрократіи, держалъ народъ возможно дальше отъ государства, то тоталитарное государство, напротивъ, стремится принудительно вогнать народъ въ государство, пользуясь для этого «движеніемъ», т. е. болѣе многочисленной и болѣе активной партіей, выросшей внутри демократическаго государства, но и переросшей рамки многопартіиной системы. Это усвоеніе тоталитарнымъ государствомъ начала народнаго суверенитета (какъ его внѣшняго титула такъ и его эмпирической видимости) было особенно подчеркнутаемо въ пражскихъ дебатахъ, и при томъ съ обѣихъ сторонъ, въ особенности Д. Пароди и У. Релано, которые одинаково настаивали на «народномъ характерѣ современныхъ антипарламентарныхъ режимовъ», на томъ, что они продолжаютъ тенденцію демократическаго государства, именно тенденцію «вхожденія народа въ свою всеобщность, въ жизнь государства».

Нельзя говорить и о принципиальномъ возстановленіи въ тоталитарномъ государствѣ бытового неравенства, несмотря на все утверженіе Муссолини іерархическаго начала и на всё ограниченія равенства для подлежащихъ искорененію обитателей СССР и Третьей Имперіи. Общедоступность культурныхъ благъ и доля участія въ народномъ доходѣ широкихъ массъ населенія въ Италіи не уменьшились по сравненію съ предшествовавшимъ періодомъ демократіи, а скорѣе увеличились, сколь бы ни утверждали противнаго тѣ критики фашизма, которые хотятъ видѣть въ немъ непремѣнно одностороннюю «побѣду буржуазіи». Не уменьшались они и въ Германіи, а также и въ СССР, если даже и вѣрно, что сокращеніе народнаго дохода и увеличивающіяся вооруженія уменьшили абсолютный доходъ широкихъ массъ гражданъ. Но съ другой стороны, общій стиль «демократической культуры», становящейся культурой массовой, съ ея общедоступностью школы и послѣшкольнаго образованія, общедоступностью музеевъ, книги и прессы, искусства, путешествій и зрѣлищъ, съ характернымъ для нея уравненіемъ быта, — все это въ связи съ невиданными успѣхами техники и развитіемъ спорта, — въ тоталитарномъ государствѣ не менѣе ярко выражены, чѣмъ въ государствахъ демократическихъ. И Италія и Совѣтская Россія въ этомъ отношеніи сдѣлали не меньшіе успѣхи, чѣмъ Соед. Штаты или Англія. Скорѣе даже напротивъ: демагогическій характеръ власти въ тоталитарномъ государствѣ заставляетъ ее не тормозить, а ускорять темпъ демократизаціи культуры, на немъ какъ бы отыгрываться и утверждать себя самое.

Въ одномъ только пунктѣ тоталитарное государство не продолжаетъ эгалитарной инерціи государства демократическаго. Оно завѣдомо и страстно отрицаетъ равенство вѣръ и убѣжденій, или нейтральность государства, безразличіе его къ духовнымъ проблемамъ. Напротивъ, оно требуетъ цѣлостнаго убѣжденія, глобальной вѣры, устанавливаетъ монополию единой идеологіи. Не подтверждаетъ ли это правильности опредѣленія Г. Кельзаномъ демократіи какъ «духовнаго релятивизма»? Чисто формально — да, по существу же и въ этомъ пунктѣ тоталитарное государство есть пороженіе демократіи, вѣрнѣе продуктъ ея уже ранѣе начавшагося вырожденія. Ибо то, что Г. Кельзенъ считаетъ самымъ существомъ демократіи, есть въ дѣйствительности лишь ея срывъ, кроющій въ себѣ уже зародыщъ послѣдующей тоталитарности. Отсутствие вѣры, «агностицизмъ» государства по отношенію къ духовнымъ и даже социальнымъ проблемамъ, который однихъ идеологовъ демокра-

тин заставлялъ видѣть въ «компромиссѣ», другихъ въ «политикѣ малыхъ дѣлъ» (Т. Масарикъ) характерный для нея способъ дѣйствія, былъ въ глазахъ фашистовъ, а еще ранѣе въ глазахъ правовѣрныхъ марксистовъ, главнымъ грѣхомъ демократическаго государства, утратившаго въ своемъ формализмѣ всякое собственное положительное содержаніе. Съ этимъ именно главнымъ грѣхомъ демократіи связаны и всѣ остальные симптомы ея оплошенія или опошленія: ея ставка на число, равеніе ея на средняго человѣка, уклонъ ея по линіи наименьшаго сопротивленія, въ силу чего идеаль мира и солидарности слишкомъ часто оборачивался прикрытіемъ для обезпеченной мѣщанской ксности, а свобода выборовъ слишкомъ часто оборачивалась въ «слѣное голосованіе» разъяреннаго или напуганнаго мѣщанина. Неудивительно, что тоталитарное государство, которое опирается именно на этого самаго мѣщанина, явилось въ дѣйствительности не преодолѣніемъ, а лишь завершеніемъ «релятивизма» демократіи, хотя и «діалектически» опрокинувшагося въ нечъ въ свою видимую противоположность.

Разумѣется, тоталитарное государство нельзя обвинить въ агностицизмѣ, оно напротивъ исполнено фанатической вѣры, есть и идеократія, утверждающая самодержавіе одной, признанной за неподрѣжимую, идеологии. Но въ чемъ заключается содержаніе этой идеологии? Въ послѣднемъ счетѣ — въ собственномъ самоутвержденіи, въ абсолютированіи государства какъ такового. Безвѣріе государства опрокинулось здѣсь въ вѣру, предметомъ которой является однако само же государство, голое обожествленіе власти. Въ коммунистическомъ государствѣ духовный релятивизмъ демократіи смѣнился активнымъ богоборчествомъ, сопровождаемымъ суевѣрнымъ поклоненіемъ Молоху техники, чудеса которой должны низвести Царствіе небесное на землю. Но когда чисто отрицательный пафосъ богоборчества изсякъ, а техника обнаружила всю свою бесплодность безъ управляющей ею человѣческой личности, осталось голое обожествленіе власти какъ таковой, имперіализмъ въ чистомъ его видѣ, го самое лишенное всякаго внутренняго, положительнаго содержанія язычество, противъ котораго въ свое время возсталъ христіанство. Не менѣе языческой является и національ-соціалистическая идеология съ ея абсолютированіемъ природнаго факта расы и ея національнымъ мессіанизмомъ, столь напоминающая даже во внѣшнихъ подробностяхъ своего евгеническаго законодательства идеологию позшняго Іулианзма, отъ котораго уже отзвѣль религіозный и вселенскій лучъ пророковъ. По сравненію съ коммунизмомъ и національ-соціализ-

момъ фашизмъ представляется опять-таки умѣреннѣе. Официальный представитель итальянской делегации на пражскомъ съѣздѣ проф. Орестано счелъ даже нужнымъ демонстративно подчеркнуть въ своей привѣтственной рѣчи съѣзду, что «фашистское правительство не имѣетъ никакой официальной философіи, которую оно предписывало бы своимъ гражданамъ». Но если такъ, то что означаетъ отрицаніе фашизмомъ «агностицизма» государства, его требованіе, чтобы государство было проникнуто единой вѣрой? Въ сущности лишь то, чтобы правительство, объединенное общимъ пониманіемъ государства и его задачъ, имѣло широкую программу дѣйствія, твердо знало, чего хочетъ, и сильной рукой проводило эту свою программу въ жизнь. Безспорно, этого нѣтъ въ такъ наз. коалиціонной демократіи, силою вещей вынужденной вмѣсто осуществления великихъ дѣлъ пробавляться очередной законодательной вермишелью, которая только и можетъ пройти черезъ узкія ворота междупартійнаго компромисса. Но связана ли эта слабость исподнителной власти, точнѣе ея косность по отношенію къ великимъ проблемамъ соціальной жизни и духа, съ самымъ существомъ демократіи? Примѣръ Рузвельта говоритъ противъ этого заключенія. И демократическое правительство можетъ имѣть широкую программу великихъ дѣлъ и волю проводить ихъ въ жизнь.

2.

Здѣсь мы касаемся собственно главнаго пункта въ проблемѣ демократіи, наиболѣе актуальнаго нынѣ момента въ ея идее, который составляетъ ея высшее для нашего времени оправданіе и неотъемлемую для нынѣшнихъ ея приверженцевъ лѣнность, но вмѣстѣ съ тѣмъ и той ея внутренней опасностію, которую ей сейчасъ предстоитъ преодолѣть и которая, ставши въ рядѣ государствъ дѣйствительностью, привела здѣсь къ фактическому срыву демократіи. Опасность эта заключается въ томъ, что начало равенства, которое внутри идеи демократіи является лишь однимъ изъ ея моментовъ, сохраняющимъ свою жизненность лишь въ своемъ постоянномъ взаимонапряженіи къ другимъ ея моментамъ вытѣснило эги послѣдніе и абсолютировало себя. Въ результатѣ и получилось, съ одной стороны, то «господство числа», которое составляетъ главный предметъ критики нынѣшнихъ политическихъ формъ и самаго культурнаго стиля демократіи, а съ другой стороны, та «нейтральность» демократіи и ея «релятивизмъ», который не только не составляетъ

демократии, но, напротив, является последней причиной ее духовного безволия, ведущего ее на наших глазах к самоуничтожению. Потому то и выдвигается ныне самъ собою, как наиболее сейчас актуальный, моментъ свободы, которымъ только демократія и можетъ сейчасъ въ послѣднемъ счетѣ оправдать себя передъ лицомъ новаго своего противника — тоталитарнаго государства.

Нужно ли говорить, что свобода эта не есть абстрактный атомизмъ классическаго либерализма, то статическое самодовлѣніе отдѣльныхъ человѣческихъ единицъ, единственная связь которыхъ другъ съ другомъ дается хозяйственной конкуренціей? Въ идеѣ демократіи, напротивъ, свобода остается только «моментомъ», жизненность и правда котораго утрачивается въ отрывѣ его отъ другихъ моментовъ той же идеи — равенства и братства. Демократическая свобода тѣмъ именно и отличается отъ чисто отрицательной свободы либерализма, что она понимается, какъ творческая сила, потенциально заложенная въ каждомъ человѣкѣ и то расцвѣтающая въ немъ, то отмирающая. Она означаетъ уваженіе къ личности каждаго отдѣльнаго человѣка (предпосылкой тоталитарнаго государства является напротивъ ее игнорированіе, переходящее временно въ прямое и явное къ ней презрѣніе) и, значитъ, такое направленіе всего законодательства и управленія, которое имѣетъ въ виду обезпеченіе каждой личности возможно полнаго развитія заложеннаго въ ней зачатка свободы, т. е. ее творческихъ силъ. Въ этомъ и состоитъ положительный характеръ свободы какъ момента внутри идеи демократіи, ее отличіе отъ чисто отрицательной свободы «классическаго» либерализма и вмѣстѣ съ тѣмъ сопряженность ее съ моментомъ социальной солидарности («братство»). Совершенно правильно подчеркнул въ пражскихъ дебатахъ тотъ же Ж. Бартеlemi христіанское происхожденіе этого исходнаго, по его мнѣнію, начала демократіи — «уваженія къ человѣку и его достоинству», которое демократія стремится осуществить и въ бытовыхъ отношеніяхъ между людьми и въ государственной жизни и съ затненія котораго въ теченіе партійной демагогіи началось въ сущности крушеніе демократіи и въ Россіи, и въ Италіи и въ Германіи.

Но именно въ силу этого положительнаго характера демократической свободы не точно звучитъ также утвержденіе Бартеlemi, что «демократія индивидуалистична». Напротивъ, демократія строитъ за ны между людьми, и ее солитарная свобода есть «связанная» свобода, а не свобода, не ограниченная ничѣмъ, кромѣ какъ laboromъ элементарной безопасности. Однако и съ

занная свобода должна всегда оставаться свободой, т. е. имѣть въ виду развитіе личности отдѣльнаго человѣка, его инициативы, предприимчивости и отвѣтственности, его творчества, и потому какъ въ духовной области такъ и въ хозяйственной содѣйствовать узамъ, повышающимъ эту положительную свободу человѣка, и рвать всѣ тѣ узы, которые въ современной хозяйственной жизни, нарушая солидарность цѣлаго, вызываютъ отмирание хозяйственной жизни. Такъ наз. несвязанная свобода въ хозяйственной жизни ведетъ необходимо, сама собою, при современномъ строеніи капитализма къ узамъ, и поэтому дилемма нынѣшней хозяйственной жизни заключается не въ томъ, чтобы или вернуться къ несвязанному хозяйству или связать хозяйство планомъ, а въ томъ, чтобы замѣнить узы, препятствующіе хозяйственному творчеству, узамъ, способствующими его росту. Объ этомъ прекрасно говоритъ Рузвельтъ въ своей книгѣ «На нашемъ пути» (1933), въ которой онъ формулируетъ программу своей плановой экономической политики. Та же идея лежитъ въ основѣ извѣстнаго плана Де Мана, принятаго въ 1933 г. бельгійской социалистической партіей. Съ другой стороны, въ своемъ извѣстномъ изложеніи фашизма (въ «Итальянской Энциклопедіи») эту же идею положительной, сопряженной съ солидарностью и потому связанной свободы развивающей и Муссолини, по странному противорѣчію принимая ее однако исключительно для хозяйственной жизни и опредѣленно отвергая ее для жизни духовной, — еще одинъ примѣръ того, что та безспорная конструктивность, которая выдѣляетъ итальянскій фашизмъ среди всѣхъ другихъ формъ тоталитарнаго государства, объясняется наибольшимъ усвоеніемъ имъ идеинаго наслѣдія демократіи. Но всѣ тѣ аргументы, которыми свобода въ ея положительномъ смыслѣ (т. е. свобода, сопряженная съ братствомъ) обосновывается въ хозяйственной жизни, въ еще большей степени примѣнимы къ жизни духовной, гдѣ монополія государства является еще болѣе гибельной. Хозяйственная и духовная жизнь такъ тѣсно связаны между собою, что свобода въ духовной области неминуемо уничтожается тогда, когда государство объявляетъ себя неограниченнымъ и монопольнымъ собственникомъ на орудія производства, такъ же, какъ и хозяйственная свобода не можетъ быть удержана тамъ, гдѣ государство устанавливаетъ неограниченную монополию опредѣленной идеологіи, т. е. идеократію. Если фашизмъ будетъ послѣдовательно развивать начало положительной свободы въ хозяйственной области, то онъ неминуемо долженъ будетъ придти къ отказу отъ идеократіи. И обратно, если социа-

лизмъ хочетъ быть усовершеніемъ демократіи, а не ея уничтоженіемъ, онъ неминуемо долженъ будетъ придти къ отказу отъ огосударствленія орудій производства, какъ универсальнаго средства социализаціи, и признанію того, что частная собственность должна быть не уничтожена, а внутренне, органически преобразована.

3.

Однако, не только духовная жизнь, но и политическая находится въ тѣсномъ взаимодействіи съ жизнью хозяйственной, и здѣсь мы подходимъ къ той наиболѣе явной линіи, по которой проходить нынѣ водораздѣлъ между демократическимъ и тоталитарнымъ государствомъ. Наибольшей гарантіей свободы личности является то, что (какъ это съ особенной глубиной показалъ Оріу) личность принадлежитъ сейчасъ одновременно многимъ разнообразнымъ общественнымъ цѣлямъ («союзамъ»), перекрещивающимся между собою и въ личности отдѣльнаго человѣка скрещивающимся, ни къ кому изъ нихъ однако не принадлежа безраздѣльно. Государство не составляетъ въ этомъ отношеніи исключенія. Правда, и для демократическаго пониманія государство есть верховный союзъ, обладающій «монополіей принужденія» (М. Веберъ, Г. Гурвичъ) и въ иныхъ случаяхъ могущій распоряжаться даже жизнью своихъ гражданъ. Но личность не принадлежитъ безраздѣльно государству, она съ нимъ только «сопряжена», такъ же, какъ и «сопряжены» съ государствомъ другіе союзы, изъ которыхъ слагается «общество». Изъ этого плюрализма вытекаетъ начало ограниченности государственной власти, пребывающей не надъ обществомъ и надъ личностью, а въ отношеніи корреляціи къ нимъ, или, точнѣе въ отношеніи интеграціи, особенностью котораго является динамическое отношеніе взаимнаго напряженія, т. е. постоянно смыслова утверждаемаго равновѣсія между цѣлымъ и частями. Противъ этого плюрализма и направлено всецѣло острѣе тоталитарнаго государства, утверждающаго безусловную неограниченность государственной власти, т. е. безраздѣльную принадлежность личности государству такъ же, какъ и государственную монополію всякой общественности. Тоталитарное государство признаетъ только имъ самимъ организованное общественное мнѣніе, независимую же общественность принципиально отвергаетъ.

Здѣсь мы наталкиваемся вновь на то абсолютированіе политическаго начала, обожествленіе государственной власти, кото-

рое нераздельно связано съ тоталитарнымъ государствомъ, столь напоминающимъ по стилю своему языческой цезаризмъ древняго Рима. И здѣсь же мы касаемся пункта, почему христіанскія церкви, въ особенности наиболѣе универсальная изъ нихъ, католическая, силою вещей переходятъ нынѣ на позиціи демократіи. Для христіанскаго пониманія, какъ и демократическаго, власть никогда не довлѣетъ себѣ, не есть самоцѣль, но есть только средство для обезпеченія высшихъ духовныхъ цѣнностей, въ первую очередь цѣнности общественной правды, т. е. права и справедливости. Для тоталитарнаго пониманія высшимъ закономъ государственной власти является, напротивъ, ея самоутвержденіе, расширеніе ея мощи, въ чемъ заключается будто бы и самое существо политическаго («уничтоженіе врага» по формулѣ Карла Шмитта). На самомъ дѣлѣ демократія несовѣстима не съ «политикой большого стиля» и «широкаго размаха», но съ абсолютированіемъ политическаго, т. е. съ политизированіемъ, которое, будучи недугомъ демократіи, составляетъ самое существо тоталитарнаго государства. Озлоровленіе демократіи дѣйствительно связано съ освобожденіемъ отъ насилія политики какъ въ хозяйствѣ, такъ и въ духовной жизни, съ ихъ деполитизированіемъ и въ этомъ смыслѣ признаніемъ ихъ автономіи.

Менѣ всего слѣдуетъ однако представлять себѣ автономію хозяйства и духовной жизни, а также и плюрализмъ, съ которыми они тѣсно связаны, по образцу «классическаго либерализма», т. е. какъ полную независимость ихъ отъ государства. И въ этомъ отношеніи демократическое пониманіе существенно отличается отъ либеральнаго. Плюрализмъ не означаетъ атомизма и отличается отъ послѣдняго такъ же, какъ положительная свобода отъ отрицательной. Подобно тому, какъ положительная свобода сопряжена съ моментомъ солидарности, такъ и плюрализмъ сопряженъ съ моментомъ блага, утверждая множественность не внѣ блага, а внутри него. Плюрализмъ демократическаго государства означаетъ, съ одной стороны, широкую автономію какъ территоріальныхъ, такъ и функциональныхъ образований внутри государства, а съ другой стороны — перестройку унаслѣдованныхъ либеральнымъ государствомъ отъ абсолютизма органовъ (государственной) власти въ направленіи болѣе независимости ихъ отъ политической власти въ предѣлахъ ихъ компетенціи и тѣмъ самымъ приближенія внутренняго строенія государственной власти къ новому, болѣе органическому строенію общества. Для демократическаго государства характеренъ не только ростъ территоріальнаго самоуправленія,

но и развитие «функциональной децентрализации» отдельных отраслей управления, которые часто, как, напр., школьное дело, стремятся стать столь же независимыми от политической власти, как уже в либеральном государстве независимой от нее была власть судебная. Г. Маски видит даже предель этого развития в такого рода «плюралистическом государстве», в котором традиционное разделение властей на власти законодательную, исполнительную и судебную будет замещено разделением властей по признаку функциональному, т. е., напр., на власти политическую, судебную, культурную (школьную, хозяйственную). Если разделение властей в государстве может обеспечить положительную свободу индивида, которая, будучи сопряжена с солидарностью, проявляет себя в разнообразных функциональных союзах и организациях и потому есть свобода не индивида только, но всей многогранной общности. Если структура либерального государства, обращенная главным образом во внешнюю охрану внешней безопасности и расширение своей мощи, носила механический и абстрактный характер, чисто внешней образом охватывая общество, во свою очередь внутренне еще слабо расчлененное и мало организованное, то структура демократического государства, будучи обращена преимущественно во внутреннюю, на утверждение социальной справедливости и внутренней солидарности, приобретает все более организмы и конкретный характер, стремясь вобрать в себя общество, внутреннее расчленение и организация которого сфокусируются за последние полвека совершенно исключительные успехи. Что именно в этом все большем проникновении «общества» в государство (так же, как и в собственности) заключается также и единственно правильный смысл «социализации» (отнаково как государства, так и собственности), — об этом я не буду здесь говорить, ибо это выходит уже за пределы настоящих размышлений (да и было показано уже мною подробно в другом месте *).

4.

Отсюда ясным становится внутренне нерасчлененный и механический, как бы массивный характер той личности, которую только и может осуществить внутри себя тоталитар-

*) См. мои статьи «О правовом социальном» в «Совр. Зина» (в особ. № № 30-31)

ное государство. Глубоко неправильно противопоставлять цѣлостность тоталитарнаго государства множественности, господствующей въ государствѣ демократическомъ. Начало цѣлостности не чуждо и демократическому государству. Но въ немъ цѣлостность носить конкретный и органическій характеръ. Его плюралистическое строеніе отнюдь не исключаетъ начала единства, которое осуществляется въ немъ какъ единство структуры и всѣ отдѣльныя его части пронизывающей формы на подобіе того, какъ единымъ остается высоко развитой живой организмъ, несмотря на сравнительную автономію отдѣльныхъ своихъ органовъ. Въ своемъ докладѣ на пражскомъ съѣздѣ я какъ разъ старался показать, что слѣдуетъ различать между двумя типами цѣлостности: цѣлостностью органической, т. е. интегральностью, которая осуществляется какъ взаимное, всѣ отдѣльныя части проникающее напряжение единства и множественности, и цѣлостностью механической, или массивной, т. е. тѣмъ, что принято сейчасъ называть тотальностью, въ которой единство осуществляется не какъ проникающее части начало, а какъ начало, имъ противостоящее и ихъ себѣ насильно подчиняющее. Такая цѣлостность напоминаетъ «душу» витализмовъ, которая по ихъ ученію приводитъ къ разсыпанной на части хранимѣ понятого какъ чистый механизмъ тѣла, чтобы оживить ее и объединить въ цѣлостный организмъ. Аналогичный дуализмъ, или, вѣрнѣе, антагонизмъ разсыпанной множественности общества и единой, глобальной идеологій. Стоить «душѣ» (въ данномъ случаѣ «идеологій» и воплощающему ее «движенію» или «Партии») ослабѣть, вся массивная цѣлостность тоталитарнаго государства сразу же рушится, распавшаяся на части, ею «униформированная» и только постояннымъ ея давленіемъ сдерживаемая. Тогда какъ тотальная цѣлостность униформируетъ и подчиняетъ, почему связь, ею устанавливаемая, носить отвлеченно-общій характеръ, интегральная цѣлостность напротивъ индивидуализируетъ и сочетаетъ, обезпечивая конкретный и органическій характеръ ею устанавливаемой структуры. Глубоко правъ Г. Гурвичъ, влившій въ интеграціи, т. е. въ діалектическомъ синтезѣ началъ единства и множественности, самое существо структуры демократическаго государства и противопоставляющій интеграцію массивной тотальности, въ которой множественность поглощается отвлеченнымъ единствомъ.

До сихъ поръ я старался охарактеризовать идею демократіи такъ, какъ она вырисовывается въ настоящей исторической ситуациі, въ аспектѣ того ея момента, который выдѣляется сей-

часть какъ наиболѣе актуальный. Выясненіе конкретныхъ формъ учреждений, наиболѣе соответствующихъ въ данный моментъ этой идеѣ, а также и критика существующихъ сейчасъ учреждений не составляетъ предмета настоящей статьи. Не господство большинства, не способъ численного опредѣленія этого большинства, не равеніе по среднему человѣку, не правленіе партій или ихъ коалицій, не «методъ мелкихъ дѣлъ», не нейтральность государства къ социальнымъ и духовнымъ проблемамъ времени, тѣмъ болѣе не «релятивизмъ» составляютъ существо демократіи, подойти къ которому въ настоящее время можно не столько со стороны момента равенства, сколько со стороны положительной, т. е. сопряженной съ братствомъ свободы и связаннымъ съ нею началомъ уваженія къ человѣческой личности, самопроизвольной общественности, того, что мы назвали плюрализмомъ государственнаго устройства. Всѣ перечисленныя выше черты демократіи являются вторичными ея чертами, а часто ея недостатками, вытекающими изъ чрезмѣрнаго напряженія момента равенства, оторвавшагося отъ свободы, которая въ свою очередь утратила свою связь съ моментомъ братства, или солидарности.

Моментъ народнаго суверенитета тоже отстываетъ сейчасъ на задній планъ, хотя бы потому, что «общая воля», которой можно бы и должно было бы принадлежать абсолютное верховенство, ощущается сейчасъ все болѣе и болѣе не какъ головная данность, а какъ предстоящее только политическому творчеству задание, какъ нѣчто, что каждый разъ должно сызнова выработываться, выковываться, и укрѣпляться положительной творческой работой демократическихъ учреждений. Съ другой стороны, самое начало суверенитета утрачиваетъ въ демократіи свою бытую напряженность, поскольку демократія все болѣе признаетъ ограниченія, налагаемыя на государственную власть во внѣ международнымъ правомъ, а внутри свободой индивида и разнообразныхъ меньшинствъ, имѣющихъ право на творческое проявленіе своего я и участіе въ созиданіи «общей воли». Большинство и меньшинство (въ пропорціональномъ представительствѣ) суть только техническія, не всегда примѣнимыя средства созиданія обобщающей воли, и ни большинству ни меньшинству не можетъ принадлежать абсолютная власть, почему демократія есть не столько самодержавіе народа, сколько отрицаніе всякаго самодержавія. Однако, хотя и всегда только созидаемая и искомая, всегда только сызнова творимая, а никогда не готовая и заранѣе данная, общая воля все же не есть въ демократіи простая фикція, а есть реальный предметъ творчества. Совершен-

ство отдельных демократических учреждений измѣряется ихъ способностью въ данной исторической ситуациіи служить этому созиданію общей воли. Въ этомъ смыслѣ «волевая концентрація» не есть ничто, противорѣчащее идеѣ демократіи, но есть то, что должно бы составлять предметъ ея главныхъ усилій. Тоталитарное государство отличается отъ демократическаго не тѣмъ, что въ немъ есть «волевая концентрація», а въ демократическомъ ея нѣтъ, а тѣмъ, что, въ отличие отъ демократіи, старающейся разрѣшать эту предстоящую ей проблему болѣе сложными средствами духа, оно притязаетъ разрѣшить ту же проблему примитивными средствами демагогіи и тираніи, въ силу чего концентрированная воля утрачиваетъ свою цѣлостность и общность, фальсифицируется, пока не выступаетъ уже очевидно и безъ всякаго прикрытія какъ воля захватническаго меньшинства.

Въ рѣшеніи проблемы созиданія общей воли демократія пользуется средствами духа, а не механическими средствами демагогіи и тираніи. Но для этого именно демократіи въ особенности нужна вѣра въ духъ, отнюдь не «нейтральность», «агностицизмъ» или безвѣріе. Что кризисъ демократіи есть въ послѣднемъ счетѣ духовный кризисъ, это съ полной наглядностью было обнаружено на пражскомъ съѣздѣ. Самые интересные доклады съезда были посвящены именно духовному кризису, лежащему въ основѣ кризиса демократіи. Такъ, по справедливому мнѣнію І. Козака, натурализмъ, г. е. утрата вѣры въ реальность и мощь духа и сведеніе всей реальности, въ особенности реальности исторической, къ стихійнымъ силамъ биологической жизни, классовой борьбы, полового инстинкта, соціальной дифференціаціи, борьбы за власть и т. п., встрѣчается не только у марксистовъ, Л. Клагеса, В. Парето, О. Шпенглера, М. Гейдегера и другихъ противниковъ демократіи, но и у самыхъ приверженцевъ демократіи, какъ, напр., Теодоръ Лессингъ, школа Дюркгейма, К. Яспертъ, не говоря уже о социаль-демократахъ и фрейдистахъ. «Въ основѣ правъ человека и гражданина, говорить въ томъ же смыслѣ А. Гуйе, лежала философія, утверждающая реальность духа и нѣнность личности. Но оставаясь въ плащѣ природы, можно обрѣсти только обязанности человека. Чтобы наголкнутья также и на его права, надо дойти до той тонкой черты, откуда обнаруживается, что природа человека коренится въ томъ, что уже не есть природа». Иначе говоря, какъ это прекрасно сформулировалъ Ж. Шевалье, въ основѣ релятивизма добра и истины, вызывающаго кризисъ демократіи, лежитъ человѣческой абсолютизмъ, т. е. признаніе че-

ловѣка какъ природнаго существа мѣрою всѣхъ вещей. Вмѣсто того, чтобы себя возвеличивать, человѣкъ долженъ осознать свои собственныя границы, подчинить себя Богу, т. е. выйти за предѣлы только человѣческаго, къ Абсолютному.

То, чѣмъ оправдываетъ демократія свой релятивизмъ, т. е. равенство, распространенное и на область духовной жизни, есть «терпимость», въ которой Э. Бенешъ (въ своей рѣчи на пражскомъ съѣздѣ) справедливо видитъ одну изъ основныхъ чертъ демократіи. Но терпимость правительства къ инакомыслящимъ отнюдь не есть релятивизмъ, т. е. признаніе всѣхъ вѣръ и воззрѣній равными. Первая, вытекающая изъ начала свободы совѣсти и подразумевающая уваженіе ко всякой добросовѣстной попыткѣ исканія истины, даже если она ведетъ къ заблужденію, есть не что иное, какъ утвержденіе достоинства каждой человѣческой личности. Она имѣетъ своимъ послѣднимъ основаніемъ любовь къ ближнему и вѣру въ духовную реальность истины, къ которой человѣкъ приобщается какъ духовное же, т. е. свободное существо. Второй утратилъ напротивъ эту вѣру, означаетъ одинаково какъ отсутствіе убѣжденія такъ и безразличіе къ ближнему. Терпимость есть смиреніе передъ неисчерпаемостью истины, коренящееся въ живомъ ощущеніи ея иррациональной полноты, тогда какъ нейтральность есть сомнѣніе въ духовной ея реальности и готовность удовлетвориться минимумомъ, на которомъ всѣмъ можно было бы кое-какъ согласиться. Въ этомъ смыслѣ нейтральность есть умаленная терпимость, искаженная въ кривомъ зеркалѣ раціоналистическаго натурализма. Полнота, или всеединство Абсолютнаго вырождается въ ней въ свою противоположность, въ минимумъ, могущій быть уже не предметомъ вѣры, а просто только соглашенія. Въ этомъ именно господствѣ раціоналистическаго натурализма, являющагося выраженіемъ изсякновенія въ демократической культурѣ непосредственнаго ощущенія духовнаго бытія, т. е. утраты связи ея съ полнотою или всеединствомъ бытія, коренится въ послѣднемъ счетѣ кризисъ демократіи. Несовершенство демократическихъ учреждений, не обезпечивающихъ возможности волевой концентрации, есть только видѣнное обнаруженіе этого болѣе глубокаго кризиса. Простая замѣна демократическихъ учреждений механическими средствами диктатуры не излѣчиваетъ основного недуга, а лишь еще болѣе вгоняетъ его внутрь. Глубоко правъ С. Л. Франкъ, показавшій въ своемъ докладѣ на пражскомъ съѣздѣ, что современный духовный кризисъ, а, значитъ, и кризисъ демократіи можетъ быть преодоленъ только восстановленіемъ въ современномъ человѣкѣ ощущенія этого глубин-

наго бытія, этой своей связи съ всеединствомъ, которая, по формулировкѣ С. Франка, открывается какъ мистическое знаніе высшаго порядка, сопряженное одновременно со знаніемъ своего незнанія божественной полноты бытія. Именно только такая *docta ignorantia*, т. е. признание одновременно и реальности и иррациональности абсолютнаго бытія, можетъ предохранить отъ гордыни разума, которая ведетъ къ абсолютированію человѣческаго и оборачивается въ разнаго рода «идеологіяхъ» самой фанатической нетерпимостью. Отказываясь отъ тайны божественнаго въ пользу якобы научно оправданной догмы, идеологія подмѣняетъ живую и личную связь съ Абсолютнымъ подчиненіемъ отвлеченной и безличной, «чугунной», по выраженію Достоевскаго, идеѣ. Будучи созданіемъ человѣческаго разума, идея есть идолъ, поклоняясь которому человѣкъ поклоняется въ сущности самому себѣ, такъ же какъ идеологія есть только суррогатъ подлинной вѣры, почему она и полагается не на силу духа, а на механическое средство принужденія.

Демократія, какъ осуществленіе подлинной, т. е. неизвращенной въ «нейтральность» терпимости, должна вернуться къ своимъ мистическимъ истокамъ, т. е. вновь проникнуться той религиозной вѣрой, которой были исполнены ея основоположники. Это отнюдь не значитъ, что она должна стать «мистической». Мистицизмъ въ обычномъ смыслѣ этого слова есть признание какого-то сверхестественнаго знанія, доступнаго лишь немногимъ избраннымъ и оправдывающаго безусловную власть этихъ избранныхъ надъ массой непосвященныхъ. «Негативная теологія», о которой говоритъ С. Франкъ, напротивъ, есть признание реальной связи каждаго человѣка съ всеединствомъ абсолютнаго бытія и возможности для каждаго оживотворить эту связь, чѣмъ отвергается притязаніе всего только человѣческаго на безусловную власть надъ людьми. Разумъ отнюдь не отвергается «негативной теологіей», такъ же, какъ безъ рациональнаго начала не можетъ обойтись и никакая демократія. Но рациональное въ демократіи (куда относятся всѣ формулированные въ видѣ «законовъ» нормы права, въ томъ числѣ всѣ способы выборовъ, всѣ разграниченія компетенцій отдѣльныхъ властей и автономій внутри усложняющейся ткани плюралистическаго государства) имѣетъ только служебное значеніе, есть только необходимый механизмъ, имѣющій цѣлью своей не обнаруженіе народной воли, но лишь собраніе народа въ единое цѣлое, непрерывное созиданіе народной воли, которая, уже потому, что въ подлинной демократіи она остается всегда только заданіемъ, въ послѣднемъ своемъ счетѣ иррациональна. Абсо-

лютно раціоналізоване общество, т. е. таке, въ которомъ все совершалось бы по гаранті установленному плану, какъ въ громадной фабрикѣ съ раціоналізованнымъ производствомъ, въ которомъ не было бы ничего непредвидѣннаго и въ которомъ каждый осуществлялъ бы функцію, для выполнения коей его опредѣлила «наука», есть технократія, а не демократія. Въ такомъ обществѣ не было бы ни свободы, ни уваженія къ личности, ни плюрализма автономій, ни равенства ни солидарности, ибо не было бы любви. Въ демократіи раціональное начало должно всегда оставаться погруженнымъ въ стихію ирраціональнаго, отъ которой оно почерпаетъ свои живительные соки, и чѣмъ болѣе, съ усложненіемъ демократическаго строя, увеличивается въ немъ роль раціональнаго начала, тѣмъ напряженнѣе должна въ немъ ощущаться и реальная связь человѣка съ ирраціональнымъ всеединствомъ бытія. Утрата этой связи въ результатѣ гипертрофіи раціональнаго начала и есть причина безвѣрія демократіи, того ея релятивизма, который есть послѣдній источникъ и ея безволія.

С. І. Гессель.