



Н. М. МИНСКИЙ

Социализм и анархизм

<Фрагменты>

Каждой эпохе присущ какой-нибудь центральный умственный спор, возбуждающий мысль, будящий совесть и этим беспокойством поддерживающий духовное горение. <...> В нашу эпоху умственным центром, вокруг которого вращаются все другие идеи и мнения, является спор между социализмом и анархизмом. Если исключить чистое естествоведение, то не найдется области ни практической, ни теоретической деятельности, в которой мы с первого же шага не встретились бы с вопросом об отношении личности к государству.

О политике и экономике говорить нечего. Они сделались непосредственной ареной этого конфликта. Но и мораль, и философы, и художественное творчество нашего времени имеют своим средоточием интересы личности в ее тяжбе с обществом.

<...> Идеал общественной гармонии, признающий одну общечеловеческую семью, одно всемирное хозяйство, в котором каждый участвует по мере своих сил, заботясь не о своем благе, но о благе всех, жертвует своим эгоизмом, но взамен получает тысячи, миллионы забот и услуг, подчиняет свою волю власти целого, которая взамен обеспечивает ему полную свободу развития, — такой идеал представляется и нашему сознанию, и нашей совести абсолютно истинным и желанным. Но в равной степени истинным и желанным представляется нам идеал личной свободы, полной независимости от других, внутреннего простора и абсолютной самоцельности. А между тем эти два идеала, равноценные для мысли и совести, кажутся различными по содержанию, и является, таким образом, необходимость сделать

выбор между ними, решить, так сказать, какой из двух идеалов идеальнее. <...>

До сих пор теоретики социализма и анархизма относились к спору не так. И те и другие считали свой идеал исключительно истинным и все силы своего ума употребляли на то, чтобы собрать побольше доводов в пользу своей истины и как можно больше возражений против истины противника. Так поступали главари движения, так, в подражание им, до сего дня ведут спор их сторонники и последователи. Одновременное раскрытие двух идеалов, которое, подобно зрению двумя глазами, должно было бы дать человечеству возможность заменить прежнее плоское понимание жизни более глубоким, выпуклым, реальным, это великое явление в области духа превратилось в схоластический спор о том, что чему предшествует, личность обществу или общество личности, или, что еще хуже, в адвокатскую тяжбу аргументов, в резкую полемику. До сих пор, по верному замечанию Амона, «социал-демократы величают анархистов сумасшедшими, провокаторами, шпионами, глупцами, анархисты же, в свою очередь, бросают социал-демократам в лицо упреки в бесчестности, ненавистничестве, политиканстве, сплетничестве». Идейная же сущность конфликта остается невыясненной, и основной вопрос, исключают ли оба идеала — социалистический и анархический — один другой или же они представляют два полюса одной и той же волевой сферы, — вопрос этот не только не был решен, но никем донныне не поставлен. Равным образом никем не была указана та первичная двойственность, в которой происходит начальное разделение социализма и анархизма. Обычное же противопоставление личности и общества, эгоизма и альтруизма, индивидуализма и чувства социальности, автономии и власти, или свободы и равенства, как увидим впоследствии, конфликта между социализмом и анархизмом не только не разрешает, но и не мотивирует.

Однако прежде чем разобраться во всех этих сложных вопросах, необходимо вкратце указать на классификацию и терминологию интересующих нас мнений.

В великой борьбе, которую современное человечество ведет за свободу, принимают участие три большие группы. Во-первых, авторитарные социалисты разных оттенков; из них самую крупную роль в политической жизни Европы играют социал-демократы или марксисты. Во-вторых, анархисты, или, как при-

нято их называть, анархисты-индивидуалисты, теоретические взгляды которых всего ярче выражены Штирнером. И, в-третьих, либертарные социалисты, неточно называемые анархистами-коммунистами, считающие своими теоретическими вождями Прудона, Бакунина и Кропоткина. Самой влиятельной до последнего времени была первая группа. Но последняя оказывается наиболее жизнеспособной и быстро растущей. Начавшись с мало практических и несколько противоречивых идей Прудона, либертарный социализм быстро эволюционирует и в наши дни имеет тенденцию слиться с огромным рабочим движением, которому принадлежит будущее, с движением, известным под названием синдикализма. К главным трем группам примыкают промежуточные формы. Сюда относится партия социалистов-революционеров, а также доктрины Тукера и Маккая, которых также называют анархистами-индивидуалистами, но которые на самом деле занимают среднее место между анархизмом и прудонизмом. Все эти группы и подгруппы имеют между собою то общее, что все они без исключения отвергают всякие метафизические и мистические обоснования и сами себя считают эмпириками и позитивистами. В стороне от них стоит огромная фигура Толстого с его религиозно-альтруистически-земледельчески-пассивным анархизмом, учением самым простым, как бы детски-простым и, может быть, самым глубоким и сложным из всех.

Чтобы точнее определить взаимное отношение этих трех групп между собой, полезно, прежде всего, указать на отношение каждой из них к современному строю. Нынешний буржуазно-капиталистический строй держится на двух главных, как бы противоречивых принципах: на индивидуализме, принципе самостоятельной личности, и на этатизме, принципе государственной власти. Согласно первому принципу, каждый имеет равное право стремиться к неравенству. Согласно второму, государственная власть насильственно охраняет фактически созданное неравенство. Из этих двух устоев буржуазного строя авторитарный социализм вполне отвергает индивидуализм, заменяя множество частных хозяйств одним общественным, но зато он целиком принимает принцип насильственной власти, ставя ей в обязанность препятствовать личности стремиться к неравенству. Анархизм, наоборот, совершенно отменяет принцип власти, какой бы то ни было, организованной или договорной, во имя неограниченного суверенитета личности. Принцип же

индивидуализма анархизм не только допускает, но усиливает, доводит до крайнего выражения, считая собственником всего мира саму личность и единственным законом морали абсолютный эгоизм. Таким образом, ни авторитарный социализм, ни анархизм не порывают вполне с буржуазной идеологией и остаются связанными с ней: первый — принципом либеральной власти, второй — принципом свободной личности. Знакомые с литературой предмета знают, что социалисты и анархисты, полемизируя между собою, прежде всего спешат обругать друг друга кличкой буржуа. <...>

Взаимные отношения названных трех групп определяются следующим образом. Авторитарный социализм и анархизм представляют из себя два диаметрально противоположных устремления, огонь и воду, да и нет социального миропонимания. Власть — необходимое условие свободы; власть — единственное препятствие к свободе. Личный эгоизм — верховный принцип; личный эгоизм — высшее зло. Между такими крайностями невозможен ни компромисс ни переход. И замечательно, что именно эта кажущаяся противоположность и является условием гармонического существования обеих доктрин, между тем как оба понимания социализма, имея общие точки касания, действительно исключают одна другую.

Гораздо труднее определить отношение анархизма к либертарному социализму. С первого взгляда между обеими доктринами есть нечто общее — одинаково отрицательное отношение к принципу власти. Благодаря этому будто бы общему отрицательному признаку, исследователи анархизма — Эльцбахер, Амон, Кульчицкий, Баш и многие другие — слили учения Штирнера и Толстого с учениями Прудона, Бакунина и Кропоткина в одно общее анархическое течение с подразделением на два параллельных потока — анархизм индивидуалистический и коммунистический. Признаком принадлежности к тому или другому считается отношение к собственности. Кто признает собственность частную, тот причисляется к индивидуалистам, кто признает собственность общественную, причисляется к коммунистам. Мне эта классификация кажется глубоко неверной и положенные в ее основу признаки — случайными. <...> Для нас, приступающих к изучению вопроса без предвзятой истины, но с готовностью приветствовать истину, на чьей бы стороне она ни оказалась, важно лишь то, чтобы в основу классификации социально-нрав-

ственных систем положен был признак не случайный, а самый жизненный и необходимый. Отношение к институту власти или к институту собственности еще не решает принадлежности того или другого мыслителя к социалистам или анархистам. Решающим, жизненным признаком следует считать общее устремление всей доктрины, ее конечную цель, тот идеал, к осуществлению которого она вся направлена. Бакунин и Кропоткин, точно так же, как Маркс и Энгельс, должны быть одинаково отнесены к социалистам потому, что все они стремятся к общественной гармонии, к благу не одного, а всех, не человека, а всего человечества, к тому, чтобы счастливая личность чувствовала себя в совершенном человечестве, как здоровая клетка в живом организме. Вот почему Прудон, несмотря на признание им частной собственности, все же должен быть причислен к либертарным социалистам, ибо все отношения будущего общества он строит на справедливости — чувстве социальном и ведущем к гармонии. Штирнер же и Ницше, несмотря на то, что первый отрицает всякую власть, а второй волю к власти считает сильнейшим и благороднейшим стимулом духовной деятельности, должны быть оба отнесены к анархистам, потому что оба конечной целью своих устремлений признают отдельную личность, Штирнер — своего «Единственного», а Ницше — своего сверхчеловека, потому что общество кажется им врагом, средством, орудием, а абсолютный эгоист — благом, целью, истиной. Равным образом учение Толстого всецело примыкает к анархизму, а не к социализму, потому что целью всех его устремлений является не совершенное общество, а совершенная личность, хотя он совершенство видит не в эгоизме, а в любви. Сравнивая между собою анархистов и либертаристов, нужно помнить, что важно не формальное отрицание власти, а содержание этого отрицания. Анархисты отрицают не ту или другую форму власти, не только государство и общество, но и человечество. Приводя ходячее мнение о том, что государство есть необходимейшее средство для полного развития человечества, Штирнер прибавляет: «Государство, без сомнения, является таким средством до тех пор, пока мы стремимся развивать человечество, но если мы захотим развивать себя, то оно будет нам только помехой». Между тем либертаристы или, как их неточно называют, анархисты-коммунисты, отрицают лишь власть определенную, власть государственно-организованную, выросшую в отдельный общественный орган. Но они не отри-

цают власти, осуществляемой в каждом производстве самими рабочими, а в делах общественных — всем обществом. Если Штирнер и Ницше стремятся к анархии, к безвластию, в противоположность всякой обязательной норме, то Прудон, Бакунин и Кропоткин стремятся к панархии, к власти всех и каждого, в противоположность постоянной власти, превратившейся в особую специальность и привилегию.

Не буду дольше останавливаться на выяснении различий, существующих между анархизмом и либертаризмом. Эти различия не выросли в исторический конфликт, потому что критика анархизма была направлена против социализма вообще, а не против одного из его выражений. Исторически же выявленных конфликта перед нами два: первый — между анархизмом и социализмом вообще, второй — между обеими формами социализма. Нет сомнения, что второй конфликт практически важнее. <...>

Итак, ставлю вопрос: в чем заключается конфликт между социализмом и анархизмом? Какова та первоначальная двойственность, в которой оба мировоззрения расходятся, чтобы потом уже больше ни в чем не сойтись? Сами анархисты видят эту основную двойственность в различном отношении к личности и обществу. Если признать, что общество определяет и формирует личность, то получится понимание социалистическое. Если исторический примат отдать личности, то получится понимание анархическое. Так, по крайней мере, убеждены теоретики обеих доктрин. Но в том-то и дело, что философы и социологи весьма часто ошибаются насчет истинных мотивов и причин, которые заставили их принять то или другое учение. Весьма часто они считают причиной своих теоретических устремлений то, что на самом является их следствием. <...>

Приступая к критике анархизма, нужно прежде всего установить, что «Единственный» Штирнера имеет такое же общее значение, как «я» или субъект метафизиков. Единственный не значит единый в мире, но личность, сознающая себя с характером замкнутости в себе, несводимой к другим, единой для себя. <...>

В самом деле, если раскрыть понятие об анархии, то мы увидим, что оно включает в себе два момента: неподчинения власти других и неискания власти над другими. Штирнер, отрицая власть, имел в виду момент непокорности, Ницше, утверждая власть, имел в виду момент покорения. Но и единственному Штирнера ничто не мешает искать власти над другими. «Я не хочу, — говорит

он, — признавать или уважать тебя как человека, но я хочу тобою пользоваться». «Тебя я ценю лишь настолько, насколько ты мне полезен, и ты моя собственность, потому что я извлекаю из тебя пользу». Но пользоваться человеком, как собственностью, значит превратить его в раба, приобрести над ним неограниченную власть. То же самое право предоставляет личности и Тукер, утверждая, что «каждый индивидуум вправе подчинить себе других людей, вправе поработить себе весь мир, лишь бы он в силах был это исполнить». Но, поработив себе других слабейших эгоистов, сильный эгоист во имя властолюбия одной рукой утверждает то самое государство, которое он, во имя непокорности, другой рукой разрушает. «Мы, государство и я, враги друг другу», — объявляет абсолютный эгоист Штирнер. Так, очевидно, говорит эгоист слабый, не находящийся у власти. Сильный, ницшеанский эгоист, захвативший власть, сказал бы: я и государство — друзья-приятели.

В самом эгоизме, таким образом, оказываются два стремления — от власти и к власти. Какой же момент одержит верх в психологии эгоиста и сделается двигателем его поступков? Очевидно, ответ на этот вопрос даст не формальная логика, а историческое содержание, или, как принято выражаться, реальное соотношение сил. Между многими абсолютными эгоизмами произойдет борьба интересов, каждый захочет пользоваться другим, как своею собственностью. В результате образуется столь любезный Штирнеру «союз эгоистов», но с одним оттенком, который он упустил из виду. Образуется «союз эгоистов» наиболее сильных, которые, ссылаясь на доктрину Штирнера, покорят себе менее сильных, или, выражаясь языком единственного, «утолят на них голод своего эгоизма». Когда же слабые сознают свою силу и им надоест подчиняться сильным, они, ссылаясь на того же Штирнера, образуют новый союз эгоистов, под названием революционеров, и постараются захватить власть в свои руки. Словом, по советам и заветам «отца анархизма» образуется нынешнее государство, в котором найдут себе место все ныне существующие партии, все, кроме Штирнера и его единственного.

Таким образом, присматриваясь ближе к абсолютному эгоизму, этому рычагу, которым анархизм надеется опрокинуть самое понятие о государстве, мы, к изумлению, видим, что это не разрушительный рычаг, а самая твердая опора всех существовавших данных государственных форм. Идеал Штирнера как две капли воды похож на самую мрачную действительность. <...>

Если теперь от политических содержаний перейти к экономическим, то увидим, что и тут Штирнер, желая сокрушить основы социализма, в действительности является лишь скромным комментатором социалистической же программы и тактики. В самом деле, как по учению анархизма должны поступить эгоисты, сознав свою экономическую зависимость от теперешних собственников? Вот ответ Штирнера. «Если мы хотим, — говорит он, — завладеть землей, вместо того, чтобы дать пользоваться ею теперешним “землевладельцам”, то сойдемся вместе, совокупим все усилия, образуем союз, который и станет собственником земли. И равным образом как земли, мы лишим их и другой их собственности, чтобы превратить ее в свою, в собственность похитителей. Соединимся же, чтобы совершить это похищение».

Призыв этот, очевидно, относится к неимущим, к тем самым, к кому обращена проповедь социализма. По содержанию своему призыв этот советует, во-1-х, составить союз, т. е. придать своей борьбе характер классовый, во-2-х, требования своего эгоизма основывать не на рассуждениях о правах, а на силе и, в 3-х, отнятую землю и другое имущество превратить в общую собственность союза. Все эти советы «отца анархизма» абсолютно совпадают с программой и тактикой правоверного социализма. Трагическое положение анархической доктрины заключается в том, что она не в силах выдумать такого формального определения, которое не приходилось бы в пору ко всем существующим содержаниям. Но если идея анархизма такова, что она применима ко всякому историческому строю, то, очевидно, это идея пустая, бессодержательная. Штирнер хотел всей своей доктриной встать в чистую эмпирику, но его эмпирически найденная личность оказалась самой общей, формальной, отвлеченной идеей из всех, какие когда-либо существовали в умозрении. Его личность относится враждебно к исторически сложившейся жизни лишь потому, что она вне истории и вне жизни.

<...> Может быть, цель анархизма — идти дальше от того места, где остановился социализм, и освободить личность даже от той власти, которая служит его же интересам, даже от того союза эгоистов, в который он добровольно поступит, от обязанности исполнить даже тот договор, который он сам заключит? Если это так, то мы открыли пункт, где анархизм действительно расходится с социализмом, и это чрезвычайно важно. Оставляя социализму устройство всех внешних содержаний, анархизм,

быть может, стремится стать современной религией, ибо религия тем и отличается от политики и морали, что она заботится не о внешнем устройстве, но о внутреннем душевном строе и совместима со всяким внешним содержанием.

Штирнер сам не раз намекает на то, что его цель преобразовать не действительность, а наше отношение к ней. <...> Точно также он хотел бы изменить отношение человека к равному себе. <...> До сих пор, по словам Штирнера, люди искали определенной свободы, искали свободы слова, совести, собраний и потому всегда впадали в новое рабство — тех самых обязанностей, которые они сами свободно создавали. Истинная свобода должна заключаться в отрешении от всех определений, от всяких обязанностей, от религии, от законов, от человечества. Свобода Штирнера — свобода от всяких интересов и содержаний, потому что сама свобода кажется ему высшим интересом и высшим содержанием жизни.

Здесь мы, кажется, стоим у самого источника анархистской мысли. И вместе с тем здесь перед нами открывается основной порок всей анархической доктрины.

<...> Анархический идеал, в том виде, как он изложен у Штирнера и Ницше, похож на выстроенный по неверным вычислениям воздушный шар, который никогда не полетит, несмотря на страстное желание изобретателя лететь. Этот основной порок вычисления заключается в том, что оба элемента, на которые разлагается анархический идеал, внутренне противоречивы, обессиливают один другой, сводят на нет. С одной стороны, абсолютный эгоизм, как путь, с другой — абсолютная свобода как цель. Но эгоизм ведет не к свободе, а к рабству, и полная свобода возможна лишь тогда, когда путь эгоизма покинут. Мы можем мыслить свободу от всяких содержаний, но бессодержательного эгоизма мыслить нельзя. Стоит внести в понятие эгоизма малейшее содержание, и окажется, что в нем самом уже заключен момент чего-то внешнего, противоречащего внутренней свободе. <...> Конечно, эгоист, поработанный своим желаниям и внешнему миру, может стремиться к свободе, но к свободе социалистической, а не анархической, т. е. не к свободе от содержаний и интересов, а к свободе от чужого насилия и гнета во имя своих личных и классовых интересов. Освободить личность от государства и в то же время оставить на ней цепи абсолютного эгоизма, все равно, что повалить столб, к которому прикован узник и сказать ему: теперь ты свободен, ступай, таща за собой и цепи, и столб.

Бессодержательность определений и противоречия основных начал до того лежат на поверхности анархизма, что были замечены всеми критиками этой доктрины, и в особенности ее принципиальными противниками — социалистами разных оттенков. <...> Самый резкий приговор произносит Энгельс, объявляя все исследование Штирнера каким-то курьезом и упиранием в стену.

Мы видели, что эти упреки скрывают в себе много справедливого. Но из-за неверных определений и противоречий называть анархизм бредом сумасшедшего, курьезом или вообще основным заблуждением значит из-за деревьев не видеть леса. Из всех учений современности анархизм одно из самых глубоких и жизненно-сильных. Если бы идеи Штирнера и Ницше были бредом и курьезом, то пришлось бы признать сумасшедшей половину культурного человечества, всех тех, кого эти безумные идеи зажигают или смущают. Если они — бред сумасшедшего, то откуда тогда их магическая сила, их соблазняющее могущество? Почему безумие и курьез так сильно приковывают к себе внимание благоразумных, приводят их в такое негодование, заставляют их так резко спорить? Ведь обыкновенно курьез сам себя убивает, и идеи, выходящие из сумасшедших домов, не рождают великих идейных конфликтов. <...>

Анархизм, как и социализм, отрекся от философии для чистой эмпирики. Однако на почве эмпирики конфликт между ними остается неразрешенным и ни к чему, кроме резкой брани, не привел. Вопрос о коренной двойственности, в которой обе доктрины расходятся, так и остался без ответа. Но как минус на минус дает плюс, так столкновение двух доктрин, отрицающих философию, приводит нас к необходимости вернуться к методам философии. <...>

Мне кажется, что конфликт двух социально-нравственных доктрин может быть освещен и примирен не в монизме и не в дуализме, а в эзотерическом учении о нравственном двуединстве.

II

В основание всех своих рассуждений о личности и обществе я кладу следующее положение: личность для удовлетворения своих потребностей нуждается в предметах внешнего мира и только к этим предметам относится непосредственно, первичным образом. К обществу же и государству личность относится

уже при посредстве этих предметов производным, вторичным образом. Поэтому основную двойственность, в которой происходит разделение социализма и индивидуализма, следует искать не в противоположности между личностью и обществом, а в двояком отношении личности к предметам внешнего мира, к благам жизни.

Чтобы идти от простого к сложному, от известного к неизвестному, мы должны начать с первого жизненного ощущения, с эмпирического опознания своей личности. Вопреки мнению Штирнера, наша эмпирическая личность наблюдается нами не как начало простое, единое или единственное, но как двуединство, как нечто, подобное клеточке, которая состоит из ядра и окружающей среды. Ядро личности — это ее претворяющая сила, динамический центр; окружающая среда — те предметы, которые личность себе уподобила. Личность отдельную, себе довлеющую, мы в эмпирическом мире нигде не находим. «Я» никогда не существует, а всегда становится. «Я» — начало активное, хищное, потребляющее. Живая личность всегда нечто в себя претворяет, всегда находится в волевом отношении к миру, и это отношение несколько не свободно, а, наоборот, запечатлено характером зависимости и принуждения. <...> Конечно, акт дыхания, как и принятия пищи, доставляет личности удовлетворение, ибо в таком акте достигается цель жизни, утверждается единство личности за счет претворяемых предметов. Но есть что-то жалко-трагическое в том, что эта радость удовлетворения принудительна, точно мы рабы собственного веселия, обязанные под угрозой казни потешать свое «я». Стоит личности отказаться от радости удовлетворения, и она подвергается ударам бича, скрытого в ней самой. Вот первое рабство, первая власть, дающая начало всем другим. Наше рабство возникает раньше государства, раньше общества. Оно скрыто в предметах внешнего мира, в нашем хлебе насущном, в воздухе, которым мы дышим.

Однако эта первичная зависимость от предметов, будучи условием всякого будущего рабства, сама еще не есть рабство. В зависимости от внешнего мира скрыто нечто и отрадное, как в зависимости любящего от любимого. Вождение предметов в сущности тот же Эрос, т. е. жажда слияния с другим для рождения третьего. Каждый вздох воздуха есть уже эротическое слияние, сочетание, соитие личности с предметным миром. Третье,

рождающееся при этом, это сама личность, ибо процесс жизни в том и заключается, что организм постоянно изнашивается, умирает и должен постоянно снова себя создавать. <...>

Истинное рабство жизни начинается тогда, когда любовь к предметам осложняется ревностью и борьбою. Личность не одна вожделеет предметы. Она окружена другими личностями, равно вожделеющими, но одаренными неравною силою. Неравенство это, пока оно остается субъективным, еще не представляет опасности для слабейших. Но вот оно объективируется, становится предметным. Среди предметов, до сих пор доставляемых природой и хватавших на всех, вдруг появляется предмет редкий, созданный искусством. Тогда с первобытной общиной происходит то же, что случается с толпой детей, в которую турист с экипажа бросает несколько монет. <...>

Появление среди первобытной общины первых редких предметов — вооружения или украшения, — всем желанных, но хватающих лишь на немногих, дает толчок дотоле аморфной массе, которая сразу кристаллизуется и становится обществом, со всеми свойственными обществу атрибутами неравенства, насилия, власти и рабства. Возникновение общественной неправды неизбежно, ибо в основе ее лежат предметы, лежит мир. <...>

С этого момента вся будущая гражданственность с ее неправдой и насилием дана. Люди думали, что они создают предметы и владеют ими. Оказалось, что предметы формулируют отношения людей и деспотически властвуют над ними. Появление привилегированных предметов обусловило существование привилегированного класса людей. Нужно ли доказывать, что в основу образовавшаяся таким путем общества легло не особенное чувство социальности, а то же старое чувство эгоизма, то же вожделение предметов, которое составляло двигательную силу свободной до-общественной личности. Нужно ли доказывать, что прежний индивидуализм не исчез, а, наоборот, разросся, осложнился, вследствие осложнения всех прежних отношений. Прежде личность относилась к предметам непосредственно. Теперь, с образованием государства, между личностью и предметами стали другие личности, и возникли бесчисленные новые отношения. Чтобы понять происшедшую перемену, рассмотрим отдельно психологию слабейших и сильнейших.

Слабый, превращаясь из свободной личности в члена общества, подпадает, вместо прежней непосредственной, эротической зави-

симости от внешнего мира в новую, производную, политическую зависимость от людей. Эта новая зависимость и есть подлинное горькое рабство, ибо раб трудится и создает предметы не для собственного Эроса, а для Эроса своего господина. Трагизм и безвыходность рабства заключается не в том, что раб носит цепи, а в том, что он их сам на себя кует. Ибо, повторяю, его истинные тираны не его господа, а те редкие предметы, которые он для них создает, и вполне прав Штирнер, говоря, что не богатые создают бедность бедных, а бедные создают богатство богатых. Кто же виновник этого наступившего рабства? Тот проезжий турист, который бросил в толпу детей горсть монет. Человеческий гений, неустанный искатель удобного и прекрасного, творец культуры, выдумщик привилегированных предметов, — вот виновник экономического неравенства и государственного рабства. Появление редкого предмета повергает слабых в рабство даже тогда, когда они на этот предмет не посягают. Достаточно опасения, что они могут на него посягнуть, для того, чтобы сильные поставили их в положение незащитных рабов. Но если так, то очевидно, что освобождение от неравенства и рабства возможно двояким путем. Во-первых, через отказ от культуры, от всего прекрасного и редкого и возвращение к первобытному и всем доступному, а во-вторых, через усиление культурного производства до той напряженности, при которой искусственных предметов, по крайней мере, наиболее желанных, хватит на всех и борьба за них станет ненужной. Первый путь ведет назад от культуры, от государственной социальности. Второй путь — усиленной культуры и растущего производства — и есть тот, который избрал социализм, признающий своим идеалом не возврат к первобытному равенству, а стремление к равенству производному, к равенству всеобщего богатства и всем доступной роскоши. Освободителем пролетариата явится тот, кто его поработил, — гений культуры, носитель творческого интеллекта, подлинный интеллигент. Отсюда видно, что хотя бы положение социализма, будто освобождение пролетариата может совершиться силами самого пролетариата, должно быть принято только в политическом смысле, а не в культурном, ибо оно противоречило бы основному тезису материализма. Если принять, что отношения политические (людей к людям) определяются отношениями хозяйственными (людей к предметам), то необходимо заключить, что хозяевами истории являются лишь творцы предметов, как

физические рабочие, пролетарии, так и рабочие умственные — интеллигенты. Паразитами же истории, пятым колесом в колеснице культуры следует признать, наряду с праздно-живущими, всех занимающихся трудом непроизводительным: посредников, купцов, чиновников, политиков всех оттенков, воинов, судей.

Если мы теперь обратимся к влиянию государства на психологию сильных, то увидим, что и оно ведет не к одному, а к двум различным путям практической деятельности. В отличие от слабых, придавленных механизмом государства, сильные вознесены им. Взвалив весь труд на рабов, они сами устраивают жизнь по плану чистой целесообразности, и законом истории ставят свое счастье. В известном смысле и сильные попадают в рабство культуры, ибо каждая новая потребность привязывает человека новой цепью к природе. Покорение сил природы тождественно с покорением себя ее силам, но иго потребностей, как я уже сказал, легко и сладко, ибо оно ведет к удовлетворению. <...>

Будучи свободными, сильные образуют союзы, облегчающие им обладание предметами. Цель этих союзов — борьба с соперниками, с другими союзами сильных и господство над слабыми. Таким образом, в социальных отношениях, возникших из любви к предметам, человек предстоит человеку в тройном аспекте: как невольник, как союзник и как соперник. Однако добывать предметы одним насилием возможно лишь в младенческий период культуры. С развитием производства насилие уступает место мирному обману, сильные наряду с хищничеством принуждены браться за труд, правда, привилегированный, полу-хищнический. Вместе с тем возникают отношения договорные, и человек предстоит человеку в четвертом аспекте как помощник по добыванию предметов. Под эти четыре формы подходят все межчеловеческие отношения, порождаемые любовью к предметам. Но личности мало претворять в себя неодушевленные предметы; ей мало пользоваться для этого услугами людей. Личность простирает свое вожделение на самую личность ближнего, стремится превратить в предмет обладания и претворения метафизический духовный центр чужой личности, ее сознание, ее свободу, и в этом стремлении проявляет свою волю к власти, к первенству, к превосходству. Образуются, таким образом, два ряда отношений. В первом ряду личность смотрит на предметы как на цель, а на человека как на средство. Во втором, наоборот, человек становится целью для личности, а предметы — средством. <...>

Если, с одной стороны, поместить вождедеющую личность, а с другой — вожденный мир, то все предметы мира — одушевленные и неодушевленные — можно объединить в один огромный ряд возрастающих ценностей, причем показатель возрастания будет уже не только эстетический, но и этический — их сравнительная сознательность. Весь мир, взятый эротически, на плане воли (а не символически, не на плане научного или художественного созерцания) распадается на четыре огромных, возвышающихся одна над другою области. На первой ступени личность утверждает свое единство над бессознательной матерей, претворяя в себя чужие физические же единства. <...> На второй ступени личность ищет претворений сознательных. Воин, побеждая соседа, обращает его в рабство и заставляет служить себе уже сознательно, но еще не добровольно. На третьей ступени, при существовании договорных отношений, сильный подчиняет себе слабейших добровольно, но еще не свободно. Наконец, на высшей ступени самоутверждения личность, желая основать свое превосходство на свободном согласии людей и сделать его непоколебимым, вынуждена жертвовать собою для блага других и отказаться от тех самых благ, которые она своею жертвою завоевывает для других. Другого средства, кроме самопожертвования, нет у личности, которая желает, чтобы другие поклонялись ей свободно и любовно. Таким образом, все здание материалистического эгоизма неожиданно увенчивается мистическим актом самопожертвования и обретает в нем не то свое искупление, не то свое вечное осуждение и укор.

Моралисты учат нас тому, что по мере того как наши поступки теряют эгоистическую черноту и становятся альтруистически-белыми, увеличивается чувство радости, доставляемое ими. Если бы это было верно, то путь культуры должен был бы вести к бесконечной жизнерадостности. На самом деле мы видим противное. Путь удовлетворения во все века срывался над бездною пессимизма. И удивительно то, что яд пессимизма отравлял не слабых и поработанных, что было бы объяснимо, а сильных и пресыщенных. Страдания и борьба всегда поддерживали волю к жизни, между тем как удовлетворение ее распатывало. <...>

Трагизм человеческой истории в том, что вся она вырастает из индивидуализма, что социальность — отношение производное, вторичное. Между тем первый импульс индивидуума — желание утвердить свое единство на счет других единств — с ростом

культуры становится все несбыточнее и для личности заурядной, и для героической. Заурядная личность, попадая в рабство общественных условностей, быстро теряет среди толпы запас своих небольших сил, и единственной ее заботой становится мысль, как бы устоять, не затеряться среди всеобщей давки, как бы жить не хуже других, жить, как все. Если большие слои общества охватило стремление к равенству, то это вернейший признак, что корни индивидуализма начинают засыхать, что им нечем питаться. Героическая же личность, для того, чтобы утвердить свое превосходство, должна жертвовать собою, т. е. отринуть самый принцип личного бытия; на вершине каждой Голгофы горит свет, который, падая вниз, обнажает, осуждает, обесценивает все пройденные ступени. При высоком уровне культуры превосходство личности бывает возможно только в области символического творчества в науке или искусстве, или же под прикрытием условных привилегий и под угрозой всеобщей вражды и зависти. <...> В сознании личности, постигшей все унижительное нищенство своего теперешнего среди-общественного прозябания, возникает одно из двух решений. Первое решение — яркое, громкое, покончить с существованием ничтожной самостоятельной клеточки, перестать быть отдельным враждующим центром, слиться со всеми клеточками в один организм все прежние отношения к человеку — как к невольнику, сопернику, союзнику и помощнику — заменить одним общим отношением — как к товарищу, — и вместо превосходства, даже героического, довольствоваться сознанием всеобщей связанности, дружбы, солидарности, отдавать свой труд и свою волю всем, чтобы взамен получить от всех как можно больше предметов, на которых и сосредоточить всю силу своего вожделения. Второе решение тихое, бледное, похожее скорее на робкий вопрос: подрубить ли социальное зло в его корне, не отказаться ли и от вожделения предметов и людей, не попытаться ли утвердить свое верховенство и свободу не в мире, а в себе самом, не в соединении с миром, а в противоположении миру святости своего «я». Первое решение ведет к идеалу социалистическому, второй — к идеалу анархически-индивидуалистическому. <...>

Таким образом, сделав обходное движение, мы опять вернулись к конфликту между социализмом и индивидуализмом, но вернулись с некоторым философским светочем, который может нам осветить этот конфликт изнутри. Прежде всего мы ви-

дим, что (перед судом философии) оба идеала равноценны. У нас нет другого критерия для оценки жизненных явлений, кроме утверждения личности, а личность на обоих путях утверждает себя с одинаковой полнотой, хотя в разных направлениях. Два элемента, из которых состоит личность, составляют не двойственность, а двуединство. Двойственность получается только в направлении личной энергии — от центрального «я» к миру или наоборот, и вот в этой двойственности происходит первоначальное разделение социализма и индивидуализма. На первом пути личность утверждает свое единство тем, что сливается со всем миром, на втором пути тем, что противопоставляет себя всему миру центробежное, *одно* со всем, центростремительное, *одинокое* от всего — равно утверждают *единство*. <...>

Но будучи равноценными, оба идеала далеко не одинаковы по своему объему и влиянию. Идеал социалистический — универсальный, всем открытый, и теоретически нет ничего невозможного в том предположении, что все люди равно откажутся от личного блага во имя блага общественного. Путь же отречения и гордой замкнутости — путь узкий, открытый немногим, относящейся к широкому пути социализма, как исключение к правилу. <...> Поэтому социализм имеет склонность к монизму, к единой морали, к признанно единого долга и категорического императива. Индивидуализм, наоборот, решительно отвергает категорический императив и сознательно поступает так, что правило его поведения не может стать всеобщим законом. Его пафос не в верности долгу, а в свободе от долга, в свободе от всех содержаний, главным образом, нравственных. Поэтому критика, направленная индивидуализмом против социализма, несколько последнего не колеблет. <...> Сила и значение индивидуалиста не в глубине его критических идей, а в его искренности, в чистоте его горения. Отвергая идеал общепринятый и отменяя все прежние содержания, он должен доказать, что нашел содержание новое, что действительно поклоняется святыне своего «я», что отречение его от предметов полно и невынужденно.

<...> Конечно, всякий индивидуалист — колебатель общественных основ и враг революции, потому что равно отвергает все государственные формы — низшие, как и высшие. Но это ему прощается во имя его искренности. Отрекшись от культуры для идеала абсолютной свободы, он купил право на абсолютную свободу критики.

Прилагая волевой критерий к великим проповедникам индивидуализма, мы видим, что первое место среди них занимает Толстой, который один из всех, отвергнув социальность, вместе с тем обрубил нити, которые привязывают личность к государству, осветил сначала до конца весь путь отречения, увел нас от роскоши к добровольной нищете, от сладострастия к целомудрию, от культуры к неделанью, от борьбы и конкуренции к непротивлению. Единственный недостаток Толстого в том, что он принимал свой идеал, как универсальный, а не как исключительный. Многие, я знаю, упрекают Толстого в том, что на словах отказавшись от всех благ культуры, он на деле ими пользуется. Но, говоря об искренности, я разумею искренность не человека, а учения. У философии нет инквизиторских методов исследования. Если Толстой живет несогласно со своим учением, то это дело его биографов. Для философской критики важно, что это учение само в себе цельно, осуществимо. Чего не свершил один, исполняют другие, лишь бы идеал сам по себе был исполним.

Если от Толстого перейдем к Штирнеру, нам сразу бросится в глаза спутанность, неустойчивость его доктрины. Мы уже видели, что в ней сталкиваются два отрицающие одно другое начала: свободы и эгоизма. Заслуга Штирнера в том, что стремление к свободе он выразил смелее и страстнее, чем кто бы то ни было до и после него. Отрицая не только человечество, но и человека вообще, человека, как идею, Штирнер сделал тот решительный шаг, без которого невозможна никакая искренняя аскеза, ибо аскет и поступает не по всеобщей правде, а по своей особой, исключительной. Но между аскезой и любовью необходимой связи нет. Чувство любви занесено в душу Толстого со стороны, из глубины русской кошмарной действительности, со dna народных страданий. У Штирнера святыня внутреннего «я» выражена дерзче, обнаженнее, правдивее, и в этом его заслуга. Но так велика запуганность европейца перед Молохом предметов, что даже у Штирнера, этого бесстрашнейшего из бесстрашных, не хватило смелости поднять на него руку. Все святыни разбил он и осквернил человека, человечество, Бога, но на предмет не посягнул, на эгоизм, вожделение и вражду не замахнулся.

Еще в большей степени этот упрек должен быть сделан по отношению к Ницше. Про него можно сказать, что чашу с ядом пессимизма, о котором я выше говорил, он, взяв ее из рук Шопенгауэра, выпил до dna, до последней капли. И пессимизм

Шопенгауэра подействовал на Ницше, как, говорят, действует яд тарантула на укушенных им. Ницше заплясал, заметался во все стороны. Реакция против яда в нем произошла с необычайной силой. <...> Ближе всех других он подходил к идеалу созерцания, сильнее всех колебал основы государственности, но тут же бросался в сторону, лил масло в огонь, проповедовал волю к власти, право сильнейшего, презрение к слабым, любовь к дальнему во имя культурного творчества, т. е. плясал как раз по дороге прежней социальности, в ту сторону, где она оборвалась над бездной пессимизма. Он плясал, одержимый обоими идеалами, и если смотреть только на его метания то едва ли мы уловим их ритм и смысл. <...>

Что же сказать о многочисленных, возникших в последнее время у нас разноименных анархизмах, — о мистическом анархизме Чулкова и Вячеслава Иванова, о теократическом анархизме Бердяева, об апокалипсическом анархизме Мережковского? Идеи Чулкова и Иванова, как относящиеся более к области эстетики, чем политики, здесь, может быть, не место разбирать. Что же касается Мережковского и Бердяева, то следует признать, что в их доктринах момент волевой, нравственный выражен крайне слабо, и потому их критика, направленная против государства и социализма, кажется внутренне не оправданной, неискренней, в том значении, как я прежде употребил это слово, неискренней не в смысле личных намерений, а идейной цельности. В центре мировоззрения Мережковского помещена концепция скорее богословская, чем религиозная, византийское словесное построение с поверхностным налетом гегелианской диалектики и с наклоном к новому сектантству. Рядом с христианской Троицей, над которой Мережковский производит свои диалектические выкладки, в его храме покоится другая троица — три набальзамированных трупа — веры, чуда и предания. Мысли этого необыкновенно бодрого писателя, горя стекляннным блеском, прельщают и волнуют, но принять их в душу также боязно, как проглотить осколки стекла. Но больше всего меня смущает Бердяев, который в последнее время, обретя ярко индивидуальную внешнюю форму речи, впал вместе с тем в какой-то теплый — не горячий и не холодный — тон самодовольного квиэтизма <...>

Таким образом, озираясь на прошлое, мы видим, что идеал индивидуализма с наибольшей смелостью высказан Штирнером, образ индивидуалиста с наибольшей яркостью нарисован Ниц-

ше, а путь индивидуализма с наибольшей искренностью указан Толстым. На первый взгляд история индивидуализма как будто бедна событиями: несколько апостолов, несколько ярких книг и почти полное отсутствие последователей. Но на самом деле влияние этих немногих книг на будущие судьбы истории огромно. Социалистического идеала они не поколебали. Пока стоит мир и существуют предметы культуры, выделяемые людьми не в одиночку, а сообща, до тех пор жива социальность и непоколебим социалистический идеал. Но деспотизм этого идеала преодолен индивидуалистами безвозвратно. Бастилия категорического императива в области социальных отношений взорвана, нужно надеяться, раз навсегда. *Ветхий завет социальной морали: поступай так, чтобы твоя воля всегда была согласована с общей волей* — отменен, и на место его провозглашен, *новый завет: согласуй свою волю с общей волей или пренебреги общей волей*, смотря по тому, утверждаешь ли ты единство своего «я» через слияние с предметами или через их отрицание.

На вопрос, как должны сложиться судьбы индивидуализма в будущем, отвечать с уверенностью, конечно, трудно. Очень возможно, что еще долго сила индивидуалистического идеала будет выражаться в нравственном раскрепощающем, бунтарском влиянии переименованных книг на сознание людей. Но если этому идеалу суждено когда-нибудь осуществиться в исторических формах, то почти нет сомнения, что осуществление это выразится в возникновении свободных общин, куда люди, уставшие от культурной сложности и лжи, будут удаляться, — совсем или на время, — чтобы найти свое, затерянное среди культуры, ошлифованное прибором городской мути, стертое и обезличенное «я». Хотя эти общины и напоминают как бы монашеские общежития средних веков, но нужно думать, что по настроению и образу жизни они будут резко отличаться от монашеских Фивайд¹. <...> Союзы эгоистов (чтобы сохранить за ними это неточное название, из уважения к гению Штирнера) всего менее будут отличаться смирением. Основным их настроением будет гордость и неукротимое свободолобие. <...> Не связанный ни обетом, ни молитвами, ни обрядами, он уходит из социального союза в союз эгоистов, как житель долины уходит на вершину горы, чтобы дышать эфиром небес. По желанию уходит, по желанию возвращается. Гордость не позволит ему ставить себя к обществу, как это делал монах, в отношения нищего или попрошайки. Союзы эгоистов будут

общинами труда, но труда простого, несложного, достаточного для удовлетворения самых первых потребностей. Целью жизни в таких общинах будет не труд и не роскошь, а простор досугов, радость размышления, блаженство одинокого отдыха. Прежде всего туда уйдут все те, кто не создан для культурной суеты, те немногие избранные натуры, для которых каждое прикосновение нашей борьбы, нашего труда и даже наших наслаждений составляет пятно осквернения. А затем все мы, когда в нас родится жажда одиночества. Ибо кто из нас в свое время не изведал вкуса отвращения к культуре, кто не содрогался, когда ее мутные волны подходили к горлу. На тех вершинах, где обитал Заратустра и где вместе с ним жилось орел свободы и змея гордости, культурный раб, свергнув с себя двойные цепи — предметов и людей, — обретет то, чего не вернут ему ни коллективизм, ни коммунизм — неприкосновенность своего «я», вечную молодость мира. Там, наконец, можно будет вслух говорить о том, о чем среди городских камней как-то неловко и мечтать — о божественности человека, божественности всего сущего, о великой тайне божественной жертвы, совершающейся в каждом акте жизни.

Но от этих мечтаний вернемся к действительности, ибо еще нужно ответить на возражения, которые могут быть сделаны против двуединой морали. Легче всего предвидеть возражения со стороны последователей идеалистического монизма. <...>

Ничего нет удивительного в том, что монисты, привыкши, хотя бы только в теории, считать свой идеал единым и исключительным, обрушиваются на моральное двуединство. <...> В социалистической коммуне личности будет предоставлено пользование всеми благами культуры и свободы, каждому по его потребностям и выбору, но с условием подчинить свое поведение общей воле коммуны. Кто пользуется предметами, тот да преклонится перед социальной волей, ибо предметы создаются не личностью, а обществом. Личность вносит в общий труд свою долю, но ничтожную в сравнении с тем, что получает взамен. Если личность откажет обществу в своем содействии, общество этого и не заметит. Если же общество откажет личности в своей помощи, личность немедленно погибнет. Живя среди общества, личность может пользоваться только той свободой, которая доступна и всем другим членам общества, т. е. свободой социальной, политической, общегражданской. Но зато стоит личности отказаться от пользования предметами, как общая воля теряет

над нею свою власть. Отрекшись от предметов, личность вправе отринуть и самый принцип общественности и повернуться спиной ко всякой социальности. <...> Для окончательной свободы личности важно не столько образование союзов эгоистов, сколько одна мысль о возможности их образования, одна уверенность в расторжимости всех социальных связей. Было бы, конечно, лучше, если бы человек, подобно божеству, мог пользоваться свободой абсолютной. Но абсолютное открывается нам только в мёоническом созерцании. Фактически же осуществимая наша свобода сводится к свободному выбору между двумя идеалами самоутверждения. Иной свободы нам не дано, но уже ею мы в праве пользоваться до конца.

Не трудно также предвидеть возражения, которые будут сделаны против двуединства представителями позитивного монизма.

До сих пор, говоря о двух идеалах, я намеренно умалчивал о метафизической истине, лежащей в основании нравственного двуединства. Но само собой разумеется, что признание двуединства неизбежно ведет нас к метафизическому миропониманию. Кто признает два равноценных идеала, тот, очевидно, не признает ни одного из них абсолютно ценным, тот вынужден считать оба эмпирических волеустремления лишь двумя феноменальными проявлениями иной, третьей внеявленной, абсолютной воли. Самое возникновение трагизма объясняется тогда, как результат всемирной разорванности, как несоответствие между тем, чем феномен кажется сам по себе и тем, что он означает как символ.

Вот почему все не-метафизики, все эмпирики и позитивисты, считающие мир явлений единственно сущим, себе довлеющим, должны отрицать трагизм и смотреть на идеал отречения, как на аберрацию чувства. <...> Нет никакой причины сомневаться в том, что по достижении власти пролетариатом возникнет новая форма пессимизма — самого страшного, ибо последнего — пессимизма трудящегося, заключенного в вечное колесо труда и удовлетворения, не могущего уже пожертвовать собою для обездоленного и притесняемого, ибо притесняемых больше нет. А так как единственным лекарством против пошлости жизни служит огненное, горькое, разрешающее слово индивидуализма, то можно с некоторою уверенностью предсказать, что и при будущем социалистическом строе идеал свободы от всех содержаний и святыня единственного «я» будут иметь над умами и совестью людей не меньшую, если не большую, силу, чем теперь.

Но тут нас останавливают социалисты и возражают: «да, мы согласны с тем, что в прошлом психология каждого господствующего класса разрешалась пессимизмом, но лишь потому, что господство это всегда держалось на эксплуатации и насилии. В будущем же социалистическом обществе, основанном на справедливости и солидарности, законом жизни станет чистая жизнерадость; в этом обществе не будет уже места пессимизму, сознание мирового трагизма исчезнет, а вместе с ним индивидуалистический идеал, не питаясь отравленными соками праздности, скуки и страха, должен будет зачахнуть и погибнуть».

Сознаюсь, что дальнейший спор в этом направлении становится невозможным, ибо спор этот происходит в будущем, ведется на той арене, на которой доказать свою победу слишком трудно, а казаться победителем слишком легко.

На уверенность позитивного монизма философия двуединства может ответить следующее: «Если в самом деле в социалистическом государстве идеал абсолютной свободы, не питаясь трагизмом жизни, умрет естественной смертью, то и критиковать его, и бороться с ним излишне. Мертвый в гробе мирно спи. Если же, как я полагаю, при самом идеальном коммунистическом строе некоторые личности почувствуют себя дурно среди общественной тесноты и востоскуют о просторе одиночества, то возникает вопрос столь же нравственный, сколько юридический: вправе ли они порвать общественный договор, уйти из союза социалистов в союз эгоистов? На это философия двуединства дает определенный ответ. Если общественность создана только личностью и только в целях ее утверждения, то, очевидно, ничто не препятствует личности утверждать себя на втором вне-социальном индивидуалистическом пути. Тут индивидуализм является перед нами с новым признаком политической партии, составляющей вечную внутренне необходимую оппозицию социализму. <...> Новая общественность должна быть построена так, чтобы личность в каждое время имела возможность скинуть с себя все бремена забот и обязанностей и вернуться к святыне своего «я». Могут еще спросить: совместима ли эта абсолютная свобода с основными линиями социалистического жизнеустройства. И на этот последний вопрос я отвечаю самым решительным: да. Идеалы — социалистический и индивидуалистический, будучи параллельными, никогда не сходясь, тем не менее, осуществляясь в одной и той же плоскости личного

самоутверждения, имеют одно и то же направление и находятся между собою в гармоническом соответствии. <...> Только при социалистическом строе личность, наконец, будет вольна в выборе того или другого пути, только среди коммунистической общества мыслимо существование свободных «союзов эгоистов».

Это гармоническое соответствие обоих идеалов рождает в нас надежду на возникновение в будущем высших нравственных переживаний, о которых доныне людям не снилось. До сих пор нравственная деятельность венчалась одним из двух экстазов: экстазом героического подвига или экстазом аскетического подвижничества, но путь к тому и другому совершался в потемках неведения, среди фанатической отчужденности. В будущем же, когда инстинкт уступит место ведению и видению, возможно, что душе откроется третий экстаз — новое чувство, в котором синтетически сольется все, что есть истинного и прекрасного в социализме и индивидуализме. Ибо ничто не мешает личности изведать и вместить в себе всю полноту света и радости. Мечта о третьем экстазе, вот отдаленнейшая, пока еще слабо светящаяся, точка, которая открывается с высоты философии двуединства и, может быть, этот идеал еще слишком далек и неясен, чтобы подольше остановить на нем взоры. Во всяком случае, уже теперь несомненно, что социалисты и индивидуалисты не могут, не должны полемизировать и враждовать друг с другом. Сила каждого из двух идеалов в его собственному содержанию, а не в критике чужого содержания. Если назначение философии помогать в достижении жизненной цели при наименьшей трате сил, то философия двуединства могла бы научить социалистов и индивидуалистов смотреть на свои идеалы не как на противоположности, а как на два полюса, два пола одной и той же духовной сущности. Стремиться к своей цели они должны, связанные взаимным пониманием и любовью, а всю свою наступательную и оборонительную энергию расходовать в борьбе с общим врагом — с мещанским рабством и с мещанской пошлостью.

