

ПРЕДИСЛОВИЕ

Новому изданию книги «Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв.», впервые вышедшей в 1899 г., автор считает возможным дать подзаголовок «Теория прогресса», так как ее главным содержанием являются именно судьбы учения о прогрессе, поскольку оно связано с великим общественным переворотом конца XVIII и начала XIX века. Москва, август 1924 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

I. Вступление. «Новая наука» Вико

II. Отражение общественного сознания в утопиях начала XVIII века

III. «Дух законов»

IV. Просветительная публицистика и ее исторические понятия

V. Осуждение культуры и патриархальная демократии

VI. Теория бесконечного прогресса

VII. Общественная философия и историческая теория индивидуализма

VIII. Мистика и реализм в учениях реакции

IX. Органические теории

X. Социальная и историческая философия позитивизма

XI. Диалектическая философия истории

XII. Идеи натурализма в общественно-исторических учениях

Веб-публикация: **Vive Liberta** и **Век Просвещения, 2012**

Некоторые тематически связанные материалы
в нашей библиотеке

http://vive-liberta.narod.ru/biblio/biblio_1.htm

сб. науч. статей «Европейское просвещение и Французская революция XVIII века»,

«Век Просвещения», «Человек эпохи Просвещения»

А. Вульф. Основные проблемы эпохи «Просвещения»

Б. Быховский. Философия американского просвещения

Л. Вульф. Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения

Х. Момджян. Французское Просвещение XVIII века: очерки

Л. Тренар. Социально-экономические концепции Вольтера

Авторский сб.: **В. Далин. «Из истории социальной мысли во Франции»**

А. Деборин. Социально-политическая доктрина физиократов

Сб. науч. статей «История социалистических учений» (выпуски 1962-1986 гг.)

«Из истории социально-политических идей» / Сб. статей к 75-летию В.П. Волгина

А. Ревякин. Социализм и либерализм во Франции в середине XIX века

В. Вознесенская. Экономические воззрения великих социалистов-утопистов Запада

В. Волгин. Очерки истории социалистических идей с древности до конца XVIII в.

В. Волгин. Очерки истории социалистических идей. Перв. половина 19 в.

В. Волгин. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке

В. Волгин. Социальные и политические идеи во Франции перед Революцией

В. Волгин. Французский утопический коммунизм

В. Волгин. Сен-Симон и сенсимонизм

В. Волгин. Этьен Кабе

Дж. Берти. Демократы и социалисты в период Рисорджименто

А. Иоаннисян. К истории французского утопического коммунизма первой половины XIX столетия

А. Иоаннисян. Коммунистические идеи в годы Великой французской революции

А. Иоаннисян. Революция 1848 года во Франции и коммунизм

П. Луи. Французские утописты: Луи Блан, Видаль, Пекер, Кабе, с отрывками из их произведений

I. Вступление. «Новая наука» Вико.

Цель предстоящих очерков—подойти к объяснению общественных учений и исторических теорий XIX века путем характеристики главных систем социальной и исторической мысли двух последних столетий, по возможности намечая условия, в которых эти системы возникли.

Исторические теории мы будем рассматривать при этом не в их связи с технико-методическими приемами и специальными исследованиями материала, а общественные учения не как практические программы в партийной и политической жизни. Те и другие будут занимать нас, как две определенные стороны общего мировоззрения. В этом отношении между теми и другими существует самая тесная и несомненная связь. Общественные учения и исторические теории образуют две формы одного и того же интереса, одного и того же запроса. Всякое общественное учение исходит от впечатлений, данных существующим порядком, от оценки его; впереди оно рисует известный идеал, а в прошлом предполагает такие начала, из которых могла или должна была сложиться организация, пригодная для достижения этого идеала. Поэтому, когда общественное учение ставит цели в будущем и оправдывает их, когда оно критикует настоящие порядки или объясняет, чем они держатся, оно уже заключает в себе историческую теорию.

С другой стороны, общая историческая теория никогда не есть одно создание ученого любопытства или желания держать в порядке общественный архив. В ней всегда стоит живой вопрос: правилен или нет, крепок или нет общественный строй переживаемой эпохи? Устанавливая закон для прошлого, историческая теория силою вещей высказывается о предстоящем. Эти вопросы и решения—вовсе не придаток к исторической теории; в них—ее жизненный нерв, ее главная побудительная сила.

Всякая общая историческая теория есть критика и оценка современного ей общества. Обратно, всякое толкование живого общественного строя, т. е. всякое общественное учение, должно выстроить себе исторические подмостки, должно истолковать и прошлое. Но нельзя сказать, чтобы каждое поколение приносило с собой совершенно новый план работы. Общие представления более живучи, они образуют более широкие полосы, чем труд одного поколения. Элементы их медленнее слагаются и медленнее исче-

зают. Идеальная среда, в которой мы живем и которой мы подчинены, шире, чем та, какую мы привыкли непосредственно чувствовать кругом себя.

Вот почему, в изучении элементов общественного и исторического мировоззрения XIX в., необходимо захватить еще век назад, присоединить XVIII столетие. Обратившись к рубежу XVII и XVIII веков, мы начнем там, где возникает сама наша терминология общественной и исторической науки; мы встретимся с постановкой вопросов, близкой к нашей, мы можем говорить, до известной степени, как бы с нашими современниками, с людьми, похожими на нас по своим запросам, тревогам и упованиям. Момент, на котором придется остановиться, был сильный и оригинальный; не даром крупнейший научный инициатор эпохи, о котором дальше пойдет речь, Джанбатиста Вико, назвал свой метод, свою систему фактов «новой наукой». Эта новая наука была наша историческая наука.

Что такое раньше была история для школ, для сознания интеллигентных классов? Были многие истории, но не было одной истории. Была история священная и светская, история греческая и римская, история церкви, империи и т. д. Это были группы, системы сведений, чисто описательные, и они играли роль дополнительную, пояснительную. Истории состояли в ведомстве филологии, и их данные заучивались, поскольку могли пригодиться для толкования древних писателей, отцов церкви и т. п. Для тех, кто спрашивал о ходе целого, истории были задвинуты в параллельные ряды и нанизаны в одну цепь. Тому служили готовые старинные рамки: их извлекали из Даниилова пророчества о четырех всемирных монархиях, после которых должен наступить конец мира. Так как конец мира все не наступал, то рубрика последней монархии, римской, непомерно растянулась, и внутри ее господствовал большой хаос.

Во второй половине XVII в. филолог Целларий (Келлер) предложил различать в историческом прошлом три периода, сообразно судьбам общечеловеческого научно-литературного языка, т.-е. языка латинского: время чистой латыни—древность, время потемнения и варварской латыни после падения Римской империи, и время возрождения чистого языка древних в школе гуманистов. К такому разделению очень подошло любимое сравнение филологов, сопоставлявших жизнь человечества с возрастами человека; второй период получил название среднего возраста, или среднего века. Вот начало нашего деления на Древность, Средние века и Новое время.

Новое филологическое деление давало внешнюю привязку, но не вносило общего освещения в судьбы прошлого. Для общественной мысли история осталась мертвой грудой. Существовало насмешливое или пренебрежительное отношение к ней, как к нескладному хранилищу мелочей, оторванных анекдотов, неправдо-

подобных эпизодов, противоречивых известий. Кто искал точного метода, ясного знания, тот склонялся к изучению физико-математических наук. Вот как выражался об изучении исторической жизни прошлого вождь этого научного направления, Декарт: «Зачем отдавать столько времени на языки (древние) и на старье книги с их историями и баснями? Ведь беседа с людьми прежних времен все равно, что путешествие. Хорошо поездить и по-сравнить, чтобы приобрести здравое мнение о порядках и обычаях своей страны и не находить смешным и глупым того, что не похоже на наше. Но если много ездить, под конец станешь чужим в своем отечестве и, если очень увлекаться тем, что было в прошлые века, останешься во многом невеждой относительно современности. Кроме того, басни настаивают на многом, что невозможно, да и самые надежные исторические писатели изменяют и преувеличивают значение обстоятельств, чтобы сделать их более интересными для чтения».

Здесь сказывается не одно только отвращение к «старым книгам и басням»; с ними соединяется сомнение, чтобы не сказать, отрицание самой возможности исторической науки. Много значила та тяжелая форма, в которой предлагались результаты изучения прошлого. Вот как выражался об учености своего времени Болингброк, один из самых тонких умов начала XVIII в., набросавший в непринужденной светской беседе ряд замечательных мыслей о задачах истории: «Я бы готов лучше смешивать Дария Кодомана с Дарием Гистаспом и провиниться в стольких хронологических ошибках, сколько когда-либо делал еврейский хронолог, чем употребить полжизни на то, чтобы собрать весь ученый хлам, наполняющий голову знатока древностей».

Большая доля этого отвращения к истории была вызвана протестом против школьного классицизма, в официальном ведении которого состояла история. В конце XVII в. во Франции и Германии передовые люди отрицали пользу воспитания на устарелых образцах, извлеченных из жизни погибшего мира; они были проникнуты слишком высоким понятием о достоинстве своего времени, о его крупных научных, художественных и общественных успехах, чтобы идти в школу к отставшей, как бы неоконченной цивилизации древних.

Аббат Перро в своей «Параллели древних и новых» (1692 г.) иронизирует: «нападение на древность затрагивает цех ученых, которые могут потерять весь авторитет; это все равно, как если бы предложить понижение ценности монеты людям, у которых все владение в капитале и нет ни одной пяди земли». Перро продолжает в бесцеремонном тоне: «Гимназии много содействовали обогащению древних; там только и делают, что хвалят классиков, а потом уже действует привычка». «Привыкли мы,—добавляет он,—и вообще слишком переносить понятие об умственном и нравственном совершенстве на отдаленное прошлое, видеть там счастье и добродетель».

Под тяжесть таких нападков подпала история, материал которой, главным образом, сводился к знанию древности. В этом материале чувствовались хаотичность и утомительная пестрота; данные истории производили впечатление господства дикого случая, бестолкового нагромождения, в котором не разобралась и, пожалуй, не в состоянии будет разобраться организаторская рука; все это вместе с закрадывающимся скептицизмом могло дать пищу очень неутешительному взгляду на прошлое человечество. Две мысли смешивались в этом пессимизме: отчаяние найти какой-либо выход, нить истины среди пусторечивой, как казалось, неясной и лживой летописи прошлого и горькое чувство к самому прошлому.

У одного писателя начала XVIII в., трактовавшего о «применении истории», есть такая резкая фраза: «история знакомит нас с человеческим тщеславием и лживостью; мы узнаем не то, что действительно было, а лишь человеческие мнения о прошедшем».

Настроение это ярко и в болезненной форме отражается на оригинальнейшей фигуре учено-публицистического мира конца XVII в., Пьере Бэйле (1647—1706 гг.). Бэйль—беспокойный искатель, мучивший и раздражавший себя и других вечным сомнением и недоверием; человек, полный живых запросов и задыхавшийся в массе мелочного, антикварного материала. Его знаменитый «Исторический и критический словарь» представляет характерное столкновение педантической, неорганизованной учености, путающейся в мелочах, вместе с жадой искания общего смысла, с постановкой общих научных целей в истории. Критика Бэйля не глубока: позади крупных исторических имен, позади обманчивого пафоса в исторических изображениях он умеет открыть лишь личные, часто низменные мотивы; он не схватывает глубоких пружин, основных социальных факторов; но при тех данных, которыми располагала наука его времени, он не в силах был углубить свою критику, а между тем, по своей натуре, он не мог не рыться, не подкапываться, не встряхивать исторических свидетельств; он не мог не обнаруживать в сотый, тысячный раз их несостоятельности и противоречивости.

По временам Бэйль приходит в отчаяние от этого зрелища и от результатов своей работы и у него вырываются злые признания. Ему нравится заглавие всемирной истории одного из ранних христианских писателей (Орозия): «О ничтожестве человеческого». «Вот настоящий заголовок для истории вообще», говорит он. История в духе оптимизма противна ему: «это—все равно, что патристическая ложь, изображающая только собственные победы». Бэйль видит, наконец, в истории сплошное опровержение: на земле, очевидно, нет награды добрым и возмездия злым. «Доводов нет против сомнения, остается лишь надеяться на бла-

гость св. Духа», так кончает он, близкий к утрате всякой надежды.

Внести в историю смысл, закон и разум сумели не те, кому было поручено попечение о ней. Не детальные исследования двинули вперед историческое понимание. Живые запросы к истории исходили в XVI и XVII вв. из среды практиков, так сказать, самого исторического дела, из среды юристов и политиков. Их главные имена: Макиавелли, Бодэн, Гроций, Гоббз. События, под влиянием которых сложились их учения, это—последняя борьба независимых республик Италии, социально-религиозные войны во Франции, освобождение Нидерландов, великая английская революция. Потребность оправдать свою общественно-политическую программу, выработать точные рациональные основы будущей политики ставила публицистов лицом к лицу с историей. В переживаемых переворотах, в смене политических форм они искали определенного закона и последовательности; под влиянием кризисов они стремились уяснить условия жизни и падения этих форм. Естественно было с их стороны искать в прошлом аналогий, сравнивать конкретные исторические явления, отыскивать в них типичное, общее, присматриваться к элементам правильным, повторяющимся.

В публицистике XVI и XVII вв. возвращается постоянно одна мысль: что общественно-политические формы имеют свою естественную историю, что они вытекают из некоторых основных свойств человеческого существа, развиваются под влиянием толчков, данных внешней природой, географическими условиями; что они должны повторяться с неизменной правильностью там, где образуются вновь сходные условия. Гоббз ставит будущее общественной науки в прямую зависимость от открытия точных законов, равных математическим. Он думает больше. «Если бы взаимоотношения человеческих поступков могли быть определены с тою же уверенностью, как и количественные отношения геометрических фигур,—честолюбие и жадность стали бы безоружны, так как их могущество опирается лишь на ложные воззрения о праве и неправде, и род человеческий стал бы пользоваться непрерывным миром, который не нарушался бы никакой борьбой».

В политических бурях XVI и XVII вв., в борьбе короны и сословий выдвинулся вопрос о пределах принудительной власти и о правах личности в общественном союзе. В рассуждениях по этому поводу обращали внимание на то, что организация власти, устройство общества ясно отражают в себе сознательную работу людей, обнаруживают много искусственности. Спрашивалось, как согласовать эти искусственные элементы с тем, что вложила в людей природа, с их естественными свойствами и влечениями? Происходит ли в культурно-политической среде нарушение естественного закона или его дальнейшее развитие и приложение?

Вопросы эти, живо волновавшие общество во второй половине XVII в., так или иначе выдвигали историческую тему, именно

о раннем первобытном состоянии людей. Надо было прежде всего определить, что такое «естественный человек», отыскать его вживь, в конкретном виде. Материалист Гоббз выставил теорию «человека-зверя». Зверем был человек в первобытном состоянии, и это зверство кроется в нем сейчас, в культурной среде и всегда останется, сдерживаемое лишь принуждением, государственным деспотизмом. «Когда ты отправляешься в путешествие,—говорит Гоббз,—зачем ищешь ты спутников, берешь оружие? Когда идешь спать, зачем запираешь двери? Если ты так поступаешь под охраной законов и их служителей, не очевидно ли отсюда, какое мнение у тебя о своих согражданах, соседях, домочадцах? Ты именно предполагаешь наличность естественного состояния». Гоббзу возражали, что доля того сдерживающего начала, которое он приписывает искусственной силе, принадлежит природе человека и была в человеке ранней первобытной эпохи; следовательно, известная доля свободы необходима. Исторический вопрос был здесь тесно связан с социально-политическим.

В этом споре надо обратить внимание на одну черту, которую можно было назвать реализмом исследования. Место богословских цитат, отвлеченных формул, взятых у римских юристов, заняли ссылки на типические явления окружающей политической и культурной жизни; в них стремились путем внимательного изучения прочесть неясные очертания ранней поры, пройденного с тех пор развития. Рядом с этим в фактическом материале важное место заняло исследование быта современных дикарей, особенно Америки, в качестве живых представителей первобытного естественного состояния.

Мы уже на пороге «Новой науки» Вико, но нужно отметить еще одну черту эпохи. Люди, воссоздавшие путем самостоятельного анализа картину начала человечества, обнаруживали большую смелость критической мысли. Писанное слово, покрытое именем классического риторика или философа, не оказывало на них более чарующего впечатления, не казалось им гравированным памятником. Пробудилось сознание нетвердости всей этой традиции, наивности ее, наличности в ней вымысла и догадки, с которой рядом можно поставить ведь и свою догадку; сознание это характеризует отношение передовых слоев общества ко всей старой литературе, которую твердили в школах и из разных лосков которой сшивали бесконечную и неутешительно тягучую ткань. Образованный человек конца XVII в. вырос выше сказок о римских царях и анекдотов о греческих тиранах и законодателях и он готов был выкинуть из науки вовсе эту детскую забаву, пожертвовать фиктивным знанием о ранних веках, начинать с достоверных поздних времен, чтобы построить реальную картину исторического развития.

Много живых запросов было поднято в области общественно-исторической мысли в конце XVII в. и к ним приступали с большою смелостью анализа и критицизма. На этой почве выросла.

удивительная книга неаполитанского юриста-философа Джанбаттиста Вико, вышедшая в 1725 г. под заглавием «Новая наука».

Ближайшая обстановка, в которой пришлось действовать этой богатой, творческой голове, была очень невыгодной. В эпоху жизни Вико (род. 1668 г., ум. 1744 г.) Италия была одной из отсталых стран Европы. В ее искусстве и литературе господствует тусклое подражательное направление, склонность к вульгарной или педантической реторике. Политическая среда Италии, особенно Неаполя, была далека от борьбы крупных принципов. В науке преобладает модное учение Декарта, философия, которая обещала простой и точный метод, исходила от доверия к личному сознанию, к человеческому рассудку, как силе ясной и безусловной; она как бы ставила человека сразу на определенный путь, не отвлекая его вопросом о том, как складывается, на чем держится наше сознание, она предлагала ему на выбор ту или другую специальную область, где оставалось лишь применять определенные приемы.

По мнению Вико, в этом печальном сужении культурного сознания погиб тот всесторонне одаренный и развитый человек, каким был в свое время греческий философ, заключавший «в самом себе целый университет», или каким был многоопытный в жизни римский юрист-практик.

Сам Вико—одна из тех натур, которые в своей глубокой внутренней жизни способны проникаться далекой традицией, а, с другой стороны, чутко отзываться на общие вопросы эпохи, поднимающие их над ближайшей средой. Как юрист, Вико сильно заинтересовался публицистикой XVII в.; под ее влиянием он уже не мог удовольствоваться логическим истолкованием и нанизыванием принципов права; он хотел понять формы права в связи с общественно-политическими переворотами, которые вызывают эти формы к жизни, он искал в праве выражения и закрепления успехов общественного развития. В Вико есть и черты старого гуманизма с его непосредственным чутьем древней жизни и литературы; в эпоху господства риторических книжек и плоских обработок он точно сохранил истинный клад старинной славы Италии, еще покрытой сотней обломков античной культуры и словно озаренной ее солнцем. Наконец, в нем есть черты мистицизма, его богатое воображение как бы способно переходить в пророческие видения; эта сторона духовного склада Вико сближает его с католическими энтузиастами прежних времен и вместе с тем она привела его к поэтической философии Платона.

Вико не мог принять господствующую философию своего времени. Область знания, доступная точным вычислениям, открытая рассудку отдельного человека, по его мнению, тесна и ограничена. Но она окружена обширной областью веры, областью таинственного и неуловимого, областью вероятного. Эта область стоит перед нами в своих символах, в бесконечных комбинациях вещей,

в разнообразных сочетаниях человеческих отношений. В свою очередь эти символы и знаки кажутся Вико отражениями бесконечно прекрасного вечного мира идей, по образу которых складывается земная жизнь. Смысл явлений в области вероятного, истина более глубокая, хотя и более смутная, не открывается прямым и механическим вычислением. Такие приемы—«оковы для духа, привыкшего пробегать безграничное поле общих идей». Творческие силы человека далеко не ограничиваются пределами того, что ясно сознается. «Подобно тому, как Бог—гений мира», говорит Вико, «так человеческий гений—бог в человеке. Не случилось ли вам в порыве сильной воли совершать дела, которым вы после изумлялись и которые вы склонны были скорее приписать Богу, чем самому себе?». Личный рассудок, предоставленный самому себе, лишь раз'единяет людей. Истинная мудрость, а потому и движущий в человеческом мире фактор, заключается в обществе, в народной массе, в коллективной жизни, в инстинкте группы, который есть несознанный разум.

На этой мысли основаны юридические работы Вико: он хочет открыть в праве выражение народного духа. Эта мысль указывает задачу и его великому и последнему труду, «Новой науке». Вико хочет раскрыть в общей природе народов, в их однородном культурном достоянии вечные начала общежития и вечные основы права. Если мы встречаем у народов, не знавших друг друга, сходные понятия, формы языка, мифы, обычаи, то здесь заключено доказательство и выражение великого общего факта. Это значит, что «идеальная история» начертана вперед и составляет великий план божий, по которому все развивается в человеческом мире. Иначе говоря, Провидение дало «общине человеческого рода» неизменные законы. Поэтому изучение исторической жизни Вико называет, со свойственной ему патетической терминологией, «гражданским и рассудочным богопознанием».

Но высшая воля не вмешивается непосредственно в ход вещей. Единственное чудо в мире и чудо из чудес, это—неуклонное действие тех сил, из которых слагается общество и которые лежат в глубоких основных человеческих свойствах. Божественная воля лишь создает общие необходимые отношения, дает общий первоначальный толчок. Само общество есть продукт человеческой работы. Все общества идут по одному пути: где и сколько бы раз ни начиналась история, она всюду и вечно будет повторять те же формы, пройдет один и тот же круг.

Какие же у историка средства познания этого пути? Раз социальный мир есть создание людей, в уме культурного человека, в духовном наследии, которым он располагает, должны были отложиться все пройденные изменения, должны были остаться следы пережитых эпох, настроений и мыслей. Поэтому, восходя правильным методом, можно рассказать себе всю историю прошлого. «В этой истории не будет ошибок, если тот, кто участвует в историческом деле, вместе с тем является лицом, рассказываю-

щим историю». «История может стать наукой, столь же точной, как и геометрия, потому что она создает из самой себя мир известных величин, строит сама себя из собственных элементов».

В этой для нас несколько необычной форме заключена сильная и глубокая мысль. Вико хочет сказать, что новые поколения выстраивают себе историю сообразно своим понятиям и запросам, по своему разумению и жизненным целям, в которых, в свою очередь, отразился опыт веков. Вико убежден в том, что потребности людей, их свойства по существу остаются те же на всем протяжении истории; изменяется их форма по мере постепенного их роста. Мало развитой человек живет воображением, страстью, жаждой непосредственного удовлетворения, культурный—рассудком, рефлексией, он приспособлен и методичен. Но между чувством, между бессознательной жизнью раннего времени и интеллектом, сознательным и искусственным строем последующей эпохи—органическая связь. Культура есть утилизация страстей, первоначально грубых свойств. «Физика невежды есть первобытная философия». Философия есть замена религии на известной ступени развития. Человек всегда толкует окружающий мир по себе, по мерке своих качеств и сил: чем ниже он стоит, тем сильнее воображение, тем более окружает он себя идеальным миром символов, образных объяснений. «Невежественный человек строит весь мир по своему образу и подобию». Задача науки и состоит в том, чтобы сквозь маску этой символической, обманчивой, субъективной традиции веков разгадать истинные и вместе с тем постоянные жизненные условия отдаленных времен и вообще всех времен. С этой точки зрения Вико нашел возможным применить новый метод к изучению древности.

Дошедшие до нас сказания, исторические романы и анекдоты не дают, конечно, картины исторической действительности. Но они заключают в себе, вместе с сохранившимися формами языка, литературными оборотами, обрывочными следами верований и обычаев, символы пережитых настроений, понятий и бытовых форм. По этим обломкам старины—переживаниям, как мы привыкли говорить—историк может воссоздать прошлое, читая в переданных знаках времен идеи и социальные состояния.

В развитии обществ Вико различает три великие эпохи. Первая из них представляется ему детством народа, когда зачатки будущих культурных потребностей являются лишь в виде грубых инстинктов. Проблема раннего первобытного состояния сильно занимала его, как и его современников. Но картина этого состояния у Вико, в сравнении с догадками юристов и политиков XVII в., поражает удивительным историческим реализмом. Люди ранней эпохи кажутся Вико похожими на гомеровских циклопов. Это были крупные физически существа, великаны, скорее звери, не отличавшиеся от других зверей даже выпрямленным положением на двух ногах; волосатые, с гривой, закрывавшей лицо, с острыми

погляди для защиты и нападения, они не ходили, а скорее ползали и карабкались по кустарнику и терну, покрытые грязью; никогда не поднимали они дикого мутного взгляда вверх к небу; они выпускали лишь хриплые, нечленораздельные крики. Царь создания мало отличался от самых низких представителей его. Все его данные спали бездеятельно и выражались лишь в простой потребности существования; он не имел ни бога, ни закона.

Новая жизнь началась, когда впервые люди были поражены ударом грома. Вико представляет при этом своеобразную космическую гипотезу: образование современной атмосферы, облегчающей землю—моложе происхождения человека, и гроза—явление позднее. Страх, вызванный новой стихией, создал первую веру. Опасность исходила от неизвестного и недоступного неба; она заставила грубых великанов попрятаться по пещерам—так образовалось первое жилище; с отдельными дикарями укрывались похищенные ими женщины—так началась семья. Они подняли глаза вверх и впервые начали размышлять: они предположили живое страшное существо, Юпитера, который гневается на них. Таков смысл всюду встречающегося мифа, что «Юпитер низвергнул гигантов». Этот миф не что иное, как память о факте, действительном земном факте, в том виде, как он отразился в диком воображении. Тот же смысл имеет миф о Прометее, прикованном к скале, между тем как его сердце пожирает орел Юпитера. Это значит: люди были прикованы к месту ужасом, и гадания по вещей птице бога охватили душу их.

Здесь впервые проявилось основное человеческое свойство—возвеличивать неизвестное. Слепое преклонение перед созданием своего страха было необходимо для возникновения общности у этих людей, никакая другая власть, кроме религии, которая раз'единяла до тех пор людей. Мысль о гнев божества заставила пробужденных дикарей различать дозволенное и постыдное, внесла первый зачаток понятия о добре и зле. Они старались по внешним признакам предупредить его гнев, узнать его волю. Так произошли гадания, начался культ. Из знамений создался особый таинственный язык, особое мистическое искусство. Происхождение каждого бога, по Вико, объясняется из какой-нибудь новой общественной потребности или нового рода отношений. Во всяком деле, во всяком приеме и привычке, во всякой сложившейся форме в тот детский век предполагали творца, охранителя. Когда установилась моногамическая семья, явилось божество, олицетворявшее и охранявшее брак, Юнона. Когда появился новый культурный обычай—хоронить умерших, которых до тех пор бросали, когда возникла членораздельная речь, создали бога Аполлона.

При помощи такого толкования Вико раскрывается глубокий исторический смысл мифологии: это—бессознательная летопись

первых шагов культуры; во всякой черте сказаний о богах кроется символ какой-либо новой мысли, появление новой наклонности, перемены строя. С другой стороны, Вико хочет показать, что культурный мир есть создание мира социального.

Чувственные образы—это та единственная форма, в которой неразвитой человек выражает свой опыт, свои идеи. Что потом примет форму отвлечений и рассуждений, то пока у беспомощных умов вылепляется конкретно и резко. Вико делает ряд интересных психологических сопоставлений. Заика, чтобы совладать с помехой, с несовершенством своей речи, начинает петь: не надо удивляться поэтому, что музыка, пение явилось раньше правильной речи, стихии раньше прозы. Ребенок называет все окружающее собственными именами, потому что он не умеет обобщать. Язык людей в раннюю эпоху также отвечает отрывочности их представлений: он состоит из собственных имен отдельных вещей или явлений. Слова односложны и не связываются в предложения. Жесты, знаки должны сопровождать речь; на помощь ей является рисунок, этот первоначальный вид письма: иероглифы таким образом старше правильной речи. Другая помощь языку—пантомима, воспроизведение того действия, которое хотят закрепить, освятить. Так как все ставится под охрану божества, то язык обращается в соединение имен богов и названий их качеств и поступков, а жизнь представляет ряд немых актов религии.

Всю мудрость и опыт люди в это время выводят от богов; поэтому те, кто объявляет волю богов, отцы семейств, патриархи,—полные господа над женами и детьми: они царьки и жрецы. Древние называют этот век божественным, и мы присоединимся к этому названию, разумея под ними эпоху обоготворения сил. Таково, думает Вико, должно быть истинное историческое представление о том, что иные воображали золотым блаженным веком. Божественный век создал страшные кровавые культы; иго патриархов было сурово и жестоко, но грубые натуры того времени только такими средствами можно было сдерживать и дисциплинировать: семейный деспотизм приготавливал к повиновению гражданским законам.

Далеко не все люди организовались в это первоначальное общество. Между тем как познавшие богов властелины семей укрепились на высотах, внизу продолжалась дикая борьба за существование среди людей-зверей, живших стадным образом. От самых страшных из них бежали несчастные остальные и искали спасения у священных очагов и у стен, сложенных отцами первых семей. Те приняли их под защиту, спустились в долины и истребили ужасных разбойников. Так они стали героями. Типические черты возникающего героического века и характер властных богатырей-благотелей отразились в новых мифологических фигурах. Таков Геркулес. Это опять идеальный тип, это—целая группа людей, поставленных под одно собственное имя.

Защита была дана не даром. Беглецы были взяты скорее в качестве домашних животных; полная покорность требовалась от них; их заставили работать на земле и приносить с нее продукты. У этих рабов и клиентов не было религии, т.-е. они не могли сами обращаться к богам и не знали божественной мудрости; у них не было священного брака, собственности, у них даже не было имен.

Когда зависимых людей становится много, они начинают требовать себе лучшего положения. Эта опасность заставляет героев или отцов соединиться теснее; так возникает первая община, государство, сосредоточенное в укрепленном городе. В нем живут властелины семей и господа над зависимыми; они составляют общий совет, сенат. Первое правительство, следовательно, было аристократическое.

Аристократический век героев хорошо можно себе представить потому, что до нас дошел несравненный памятник, поэмы Гомера. Вико делает здесь научный шаг, очень смелый для своего времени: он отрицает Гомера, как личность, как индивидуального творца поэм. Но Вико не останавливается на скептицизме и старается восстановить, что крылось под этой идеальной фигурой и как она создавалась в представлениях. Между Илиадой и Одиссеей прежде всего разница эпох: одна принадлежит времени молодых героических порывов, которые олицетворены в горячем юноше Ахилле, другая—более уравновешенной зрелой эпохе, представителем которой—многоопытный Одиссей. Та и другая—собрание песен, сложенных народными певцами; они отразили знание, чувства, обычаи, обстановку общества, которое слушало эти песни, а Гомер лишь собирательное имя, идеальный тип нищего странствующего сказителя, поющего на праздниках. Гомер, это—целая цивилизация. Понятны споры о времени, когда он жил: ведь Гомер действительно жил в течение пяти веков, которые прошли от троянской войны до эпохи достоверной—он жил в устах и памяти людей.

К таким же заключениям приходит Вико, всматриваясь в традиционные фигуры законодателей, основателей государств, как Ликург, Ромул и др. Римская конституция в легенде изображена вышедшей из головы Ромула. Люди освящают память о возникновении учреждений, составляющих основу их общежития. Историк должен разобрать сдвинутые под собственное имя группы впечатлений или черты строя, которые принадлежат целой эпохе. В идеальной фигуре историк должен распознать характер общественного класса. Мир всегда управлялся «лучшими», сильнейшими и способнейшими. Сила патриархов, первых «одиноких государей», опиралась на физические свойства, породу, пол, возраст и мужество. Когда их потомки, герои, соединились против простолюдинов, они захватили себе власть в городской общине, объявив себя единственными истолкователями гаданий и знаний. Это право они основывали на «благородном» происхождении от

«детей богов». Место физического преимущества заняла теперь случайность происхождения.

Судебное разбирательство эпохи героев состояло из религиозных церемоний и мистических слов, смысл которых только им был понятен; добиться чего-нибудь перед судом значило применить подходящие обряды и формулы. Подчиненные должны были благоговейно внимать и беспрекословно повторять их; потребовать объяснения священного права значило совершить кощунство. Герои выработали новый язык. Это—язык метафор, сравнений, о которых можно судить по рисункам и девизам рыцарских героев. Они не говорили: «я рассержен», а выражались: «кровь кипит в моих жилах». Право эпохи отражает ее воинственные черты. Судебные тяжбы решаются поединками. Понятие «враг» и «чужой» покрываются одним и тем же словом, потому что между соседними общинами вечная вражда. Герои гордятся прозвищем разбойников. Резкими противниками стоят друг против друга сословия: патриции в Риме клялись вечною ненавистью плебейам.

Но народ, плебеи, бывшие крепостные, становятся все сильнее. Надо идти на уступки. Преграды расшатываются, тайны падают. Потомкам богатырей, которые выводили себя от богов, приходится допустить смешанные браки с простолюдинами, принять новых людей в свою среду. Наступает человеческий век. Заслуга, богатство выдвигаются рядом с божественным происхождением. Главными добродетелями становятся предусмотрительность, трудолюбие, бережливость. Меняются понятия, язык, обычаи. Люди привыкают рассуждать и анализировать; они начинают обобщать и делать отвлечения. Народ хочет справедливости для всех. Старая исключительность кажется ему предрассудком и он требует равенства, одинакового писанного закона. Постепенно слагается вторая политическая форма, демократия.

Во всякой форме есть зачатки падения. Народ, шумевший против тирании героев, сам хочет быть неограниченным властелином. Но в его среде—новое раздвоение: богатые притесняют бедных; на защиту последних встают честолюбивые вожди. Споры решаются все чаще и чаще силою, и отсюда возникают гражданские войны.

Умственное движение отвечает этому ряду социальных явлений. С падением героев исчезли наследственные моральные качества, религия не может более внушать возвышенных поступков, и на смену ее является философия, объясняющая людям идею добродетели. Философии отвечает красноречие, которое в народных республиках горячо вызывает к уважению добродетели. Философия и красноречие клонятся постепенно к упадку: первая впадает в скептицизм и отрицание, а ложная риторика начинает защищать безразлично взаимно противоречащие положения. И в умственном отношении, следовательно, наступает разрушение и

анархия. Анархия заставляет народ прибегнуть к господству одного, к монархии. Монархия основывается на охране слабых и потому должна управлять в народном духе. Государь принижает крупных людей, ослабляет строгие наказания, уменьшает страшную отцовскую власть первых веков. Мягкость закона нисходит до раба: не только сословия, но и национальности растворяются широко в гражданстве.

Однако новая власть, по Вико, в свою очередь, портит и развращает народ. По мере того как люди уходят от политической жизни и улучшают свое благосостояние, они теряют вкус к крупному, возвышенному, впадают в низменные интересы, утрачивают чувство взаимной связи. Общество распадается, люди начинают служить своим грубым прихотям и капризам; наступает как бы снова варварство. Но в первом варварстве была дикость, во втором—низость. Пусть же погибает это общество, пусть города заменяются лесами!

Хорошо, если в этот момент явится дикий свежий народ: он подчинит опустошившуюся массу бывших культурных людей, которые по уровню, впрочем, уже недалеки от него. Такими спасителями для распавшегося римского общества были дикие германцы. Огрубевшие люди нисходят на уровень первоначальных потребностей; тогда они опять становятся восприимчивы к культуре. Со старинной простотой возвращается благочестие и правдивость.

Средневековое варварство во всех своих чертах есть возрождение божественного века. Люди возвращаются к началу круга. Опять перед нами теократия, власть истолкователей божьей воли. Католические государи снова надели одежду диаконов, поместили крест на оружии, на своих коронах. Вернулись религиозные войны древности: когда подступают к враждебному городу, то стараются отнять у него мощи и перезавать на свою сторону святого патрона города так же, как прежде старались открыть имя чужого бога и перетянуть его к себе. Возвращается божий суд, поединок. Опять в ходу героические разбои; часовни, жилища епископов и аббатов служат убежищем, как в прежние времена алтари патриархов. Слабые отдаются под защиту и в рабское услужение сильным. Положение вассалов в феодальном строе вполне напоминает зависимость клиентов от римских патрициев. Опять наступает немой век, потому что победители и побежденные не понимают друг друга. На обыденном языке нет более письма: на домах, могилах, щитах снова явились символы и рисунки.

Общество человеческое прошло полный круг, и люди вступили снова на прежний путь; предстоит ли новоевропейским народам, в свою очередь, пробежать уже отмеченные ступени до впадения в варварство, и будет ли круговорот бесконечно одинаковым?—Вико колеблется. С одной стороны, общество челове-

ческое подчинено тем же законам, как личность: оно старится и умирает. С другой, Вико кажется, что Провидение ведет человечество дальше вперед, и он рисует мечту какой-то универсальной республики, союза государств, в котором единым монархом будет бог. Но этот мистический порядок будущего больше похож на символ разумного, неизменного закона возобновляющегося кругового развития: круг вращается около себя и, вращаясь, подвигается к вечности, следовательно, здесь мы уже вне истории; Вико уводит нас в свою религиозную утопию.

Только в общих чертах можно было набросать идеи и картины «Новой науки» Вико. Но и этого достаточно, чтобы судить о поразительной силе и оригинальности книги, вышедшей два века тому назад, о близости ее мыслей к научной работе нашего времени.

Вико ставит задачи уже в духе нашего социологического метода. Он идет путем сравнений и открывает в развитии обществ одинаковые для всех, неизменно повторяющиеся, нормальные ступени. Все явления каждой эпохи, черты права, хозяйства, религии, искусства, языка образуют в глазах Вико одну связную органическую систему: социальная жизнь именно и составляет их глубокое взаимодействие. Удивительная цельность представлений у Вико достигается при помощи его единственной в своем роде, быющей через край фантазии, его способности читать исчезнувшее целое по уцелевшим обрывкам. Особенно замечательно его глубоко историческое истолкование религиозных понятий и языка. В противоположность позднейшим взглядам просветительной философии, Вико не признает, чтобы религия и язык были искусственно сочинены для определенных целей. Вера и речь рождаются из новых социально-психических потребностей: они отражают в себе меру способности человека схватывать смысл окружающих явлений и выражать их значение для себя. По остаткам старинной религии и языка, в свою очередь, историк может воссоздать картину раннего общества. Вико указывает, таким образом, впервые совершенно новый источник для изучения эпохи, которая не оставила нам никаких собственных сознательных свидетельств.

Удивительно метки и сильны его догадки в объяснении первых шагов общественного союза людей, в характеристике старинного священного и аристократического права или поэтического творчества героического периода. Но ни одна идея Вико не поражает нас, может быть, с такой силой, как его истолкование смысла великих людей в истории. Вико не ищет влияния так называемых великих личностей на историческое развитие. Самый вопрос этот кажется ему детским, принадлежащим наивному веку. Он объясняет поэтому лишь, как складывается представление о великих людях. Вожди человечества, будто бы совершившие чудеса переустройства, назывались ли они боги, герои или великие законодатели,—ничто иное, как продукты детской фантазии,

мифологического творчества. В них следует видеть только идеальные коллективные фигуры веков, это—символ обычаев и верований, типы общественных классов. «Гермесы, Орфеи и Зороастры—не авторы, а продукты и результаты цивилизации». По его мнению, невозможно поддаваться этому несовершенному приему олицетворений теперь, когда наука старается схватить сложные причины явлений, когда она рассуждает и руководится отвлечениями; невозможно вставлять эти раскрашенные картинки, помогать себе там, где не хватает объяснения внутренней связи, рассказами о чудесах, о сказочных великанах и т. п.

Во всем этом Вико—предтеча наших исторических взглядов, его «Новая наука» образует первые проблески, первую манифестацию наших научных идей. Но надо отметить в нем еще черту, характерную для социального сознания начала XVIII в. Вико представляет историю человеческих обществ в виде круговорота, смены подъема и падения; у него нет идеи непрерывного, неуклонно идущего прогресса человечества. В истории Вико не видит единой великой восходящей линии, захватывающих успехов культуры, которыми будут восторгаться полстолетие спустя. Человеческий мир распадается на круговые периоды, в пределах которых обособленные общества самостоятельно вырастают и идут к упадку, подобно жизни преходящего растительного или животного существа. Вико ценит жизненные черты этих смертных коллективных личностей более, чем воображаемый путь перерождений, через которые должно пройти фиктивное целое, называемое человечеством. Вико склонен думать, что самая блестящая цивилизация может утратить свою силу, свой смысл, потерять цену для следующих поколений.

В своей теории круговорота Вико является до известной степени последним гуманистом Италии. Читая Вико, вы чувствуете, что картина круговой трансформации навеяна историей Рима, все еще как будто живой и не сошедшей с лица земли для итальянского мыслителя. «Идеальная история», которой искал Вико, как бы дана была ему уже в судьбах Рима. Задолго до него Макиавелли вывел закон смены политических форм, возвращения их к своему началу—из истории Рима. Гораздо шире строит историю круговорота мистик и социалист XVI в., Кампанелла, сильно повлиявший на Вико. У него политическим поворотам соответствует движение в сфере религиозных идей: за периодом господства авторитета, теократией, идет распадение на ереси и атеизм, т. е. умственная анархия, а в ней коренится новое возвращение к объединяющему и авторитарному началу, к религии.

В нашей науке едва ли есть более оригинальная, богатая творческая голова, чем Вико. Но в истории науки вообще, этом великом мартирологе, с трудом можно найти и более трагическую судьбу. «Новую науку» Вико встретили враждебно в Италии и едва заметили за границей. К концу века он был, по выражению Гердера, «забытый человек». Когда его в XIX в. извлекли из-под

спуда, многие идеи, впервые им высказанные, были уже воспроизведены под влиянием других толчков и воздействий, независимо от его великой книги. Вико, следовательно, даже не был учителем позднейших поколений. Едва ли можно найти и более трагическую жизнь, чем жизнь Вико, хотя в ней нет никаких крупных катастроф. Она глубоко грустна противоречием между поразительно сильной жизнью ума и фантазией и принижающей, можно бы сказать, полной издевательства обстановкой. Бедность, огромная семья, жалкое жалованье профессора реторики, которое заставляло в виде дополнительного заработка писать по заказу свадебные стишки, погребальные речи и надгробные эпитафии, оды на встречу знатных сеньоров и приветствия менявшимся в стране наместникам двух воюющих держав—вот эта обстановка.

Что еще есть в этой жизни? Выдвинуться рядом замечательных философско-юридических работ и потом на склоне лет в кон курсе на кафедру юриспруденции, той науки, в которой он гением родился, быть вынужденным уступить какому-то ничтожеству, которое получило предпочтение. Прожить долгую однообразную жизнь и не только не видеть влияния своих мыслей, но не встретить им сочувствия. Горечь этого существования усиливалась еще несчастливой организацией натуры, отсутствием в ней равновесия. Вико никогда не мог разобраться в богатстве своих знаний; он не мог разделить ясно возможное и правдоподобное от достоверного; материал его был спутан, и доказательства не размещались ясно. Он не различал часто, что было заимствовано и до чего он добрался сам, и свою мысль он мог принять за цитату из прочитанного. Что-то нескладное, неповоротливое, безсистемное, досадливые повторения и расплывчатость, неумение обставить и подчеркнуть идею, сделать ее привлекательной, выдвинуть оригинальность своей мысли—вот что поражает нас в его великой работе. Этот профессор реторики не был способен применить простые правила преподаваемого им искусства; вероятно, он первый с болью ощущал свою беспомощность. Надо прямо сказать, никто не будет читать «Новой науки» Вико с наслаждением, как классическую вещь; никогда большой читатель не отдаст ей справедливости, всегда ее будут знать лишь с чужих слов и в переложении. Здесь—как будто загробное продолжение трагедии Вико.

Можно ли в ней найти примирение? Вико нашел его. Через год по выходе «Новой науки», он говорил: «С тех пор, как я написал великую работу мою, я возродился новым человеком. У меня уже нет более желания осуждать дурной вкус века моего, потому что, отказав мне в том положении, какого я себе требовал, он дал мне возможность создать «Новую науку»... Эта работа вдохнула в меня героический дух, который поднимает меня выше страха смерти и клеветы моих соперников. Я чувствую себя словно на скале из алмаза, когда подумаю о справедливом приговоре Божиим, который воздаст гению преклонением перед ним мудреца».

Путешествия в другие страны вообще были мало в ходу, а через морской канал и совсем не было охоты ездить. Нет ничего характернее выражений первого французского гида по Англии, вышедшего в 1654 г. Стоит заметить кстати, что роль Бэдекера XVII в. исполняет еще духовное лицо, иезуит Кулон. Он откровенно предостерегает путешественника относительно неприятных сторон описываемой страны: «Англия была в свое время местопребыванием ангелов и святых, а теперь это—ад демонов и отцеубийц (чтобы понять это выражение, надо вспомнить, что в Англии это было время республики, а монархисты называли недавно казненного короля патриархом народа). Но природа ее не изменилась, она все на том же месте и, как в самом аду справедливость Всемогущего сопровождается состраданием, так и на этом гнусном острове ты заметишь следы старинного благочестия среди взрывов и волнений зверства бешеного народа, хотя он тут и живет на севере». По взятой на себя обязанности руководителя благочестивый отец приглашает, однако, взглянуть на страну; но, стараясь отыскать пример, чтобы одушевить сомневающихся, он ничего не находит лучше, как сослаться на смелое предприятие в древности Юлия Цезаря; ведь доверился же он, переправляясь в Британию через пролив, ветрам и фортунам. Руководитель заканчивает: «Не советую далеко углубляться в страну, которую природа поместила в дурном климате и как бы на краю света, чтобы запретить нам вход; лучше поскорее вернуться во Францию».

Плохо знали при этих условиях чужой строй, чужую историю. За политическим или культурным примером обращались обыкновенно в древнюю историю, если сравнивали, то большею частью античные явления и свои местные. При такой обособленности национальной жизни и сознания своя культура и строй могли казаться чем-то неподвижным, почти данным от природы. Да и действительно, около 1700 г. социальные формы давали впечатление малоподвижности. Западная Европа в целом была в то время все еще большей группой преимущественно земледельческих областей со старой полевой техникой, с индустрией, главным образом, кустарного типа, с довольно устойчивым сословным разделением. Самая характерная и любопытная черта, под которой и кроется одна из основных причин этой устойчивости,—медленный рост населения в XVI и XVII веках в сравнении с последующими веками, т.-е. с XVIII и XIX вв.

В Европе не видно заметного разрушения старых классов и образования новых слоев; между сословиями как бы застыли известные перегородки; среди них твердо установились не только занятия, но и определенные вкусы, нравы, понятия о чести и работе; мелочь на первый взгляд, своеобразный костюм у каждого класса указывает на эту отрезанность сословий, тем более, что и законодательство поддерживало различие одежды. В конце XVII века саксонское рыцарство настаивало, чтобы дети его учились в княжеских школах врозь с буржуазными, во-первых, по-

II. Отражение общественного сознания в утопиях начала XVIII в.

В великой исторической теории начала XVIII в., нам пришлось отметить отсутствие идеи непрерывного прогресса; в начале XVIII в. вообще историческая мысль не находилась еще под влиянием представления о человечестве, как великом организме, развивающемся по известному общему закону на протяжении веков. Это представление, напротив, господствует в конце XVIII в., составляет как бы его религию. В чем кроется причина этой разницы взглядов? Очень важную роль здесь играет различие социально-культурных впечатлений той и другой эпохи.

Около 1700 года европейские нации и общества далеки от сознания каких-либо надвигающихся переворотов, какого-либо захватывающе-быстрого движения. Они мало знают друг друга, мало чувствуют общую связь между собой, мало заняты мыслью о возможности перехода из страны в страну политических и социальных форм или понятий.

Можно привести в пример, как мало знакомы друг с другом Франция и Англия, две соседние нации, между которыми идет торговля и происходит почти непрерывная борьба. Монтескье посмеивался, что во времена его молодости, т.-е. в начале XVIII в., французские министры знали Англию не лучше, чем шестимесячный ребенок. Политические бури Англии XVII в., «английская трагедия», по словам Декарта, казались французам чем-то непонятным и чуть ли не диким. «Нация преступная,—говорил великосветский прелат Боссюэт,—более волнующаяся на своей земле, чем океан, который окружает ее!» У этих «мятежных варваров»—так называли во Франции Кромвеля и его восторженных солдат—у нации «более дикой, чем ее большие доги», как говорил Сомэз, едва предполагали способность к искусству и поэзии. Французский посол в Англии должен был удовлетворить по этому пункту любопытство Людовика XIV. Он наивно отписал: «Иногда, повидимому, искусства и науки покидают одну страну, чтобы придать блеск другой. Теперь они перешли во Францию, а здесь (в Англии), если и остались кое-какие следы, так лишь воспоминания о Бэконе, Море, Бьюканане, да еще в последнем веке о некоем Милтоне (т.-е. Мильтоне), который более опозорился своими опасными сочинениями, чем палачи и убийцы их короля».

тому, что молодые дворяне лишь напрасно привыкают к застенчивости, которая за ними так и остается потом. Не хорошо также, по мнению дворян, и нарушает их честь чрезмерное общение людей в церкви: крещение и браки дворян должны происходить на дому. «Неприлично,—говорят они,—чтобы знатное дитя было окрещено тою же водой, что дети низкого звания».

Что-то в роде закона природы чудилось здесь людям; во всяком случае, высшие классы приспособили для себя исторический закон: они производили себя, например, во Франции от завоевателей-франков, а рабочие классы считали потомками туземных галлов. Значит, сословную разницу сводили на природное различие рас, на основную антропологическую наследственность.

Можно сказать, что в большей части Европы и политические отношения были мало подвижны, а вследствие этого и политическое сознание было мало встревожено. Монархия казалась твердо установившимся порядком для большей части европейских государств. Очень характерно, что Вико называет монархию нормальной формой цивилизованного общества: к этому строю должны, по его мнению, придти и современные аристократии, Польша и Англия, подобно недавнему примеру Швеции и Дании. Люди оппозиции, например, во Франции, требовали не изменения политического порядка, а смягчения принципов и приемов в существующем строе или известного внимания к старым традициям. Сознание было далеко от мысли о переворотах. Они как бы казались принадлежностью двух исключительных стран в XVII веке, Голландии и Англии, которые точно производили нарушающее впечатление в укрепившемся международном строе. Последняя треть XVII века и первое десятилетие XVIII века, правда,—время шумных событий, войн, охватывающих всю Европу, крупных дипломатических комбинаций: Людовик XIV разворачивает свои широкие и дорогие имперские затеи на суше, Англия начинает всесветное завоевание моря. При всей широте этих предприятий и столкновений, они не могли открыть общественному сознанию в Западной Европе новые социальные или исторические перспективы; они не заключали в себе крупных общественных перестановок.

Общественное сознание этого времени выступает в целом ряде утопий и социальных идиллий, которыми потом вообще был богат весь XVIII век. Характерная черта их в том, что не столько они отражают мысль о новом распределении богатства, о новых правовых формах, сколько о моральном перевоспитании личности в обществе или о перерождении нравственном самого общества.

Каждой эпохе свойственно выставлять свой протест, между прочим, в форме фантастических картин будущего. Для последующих поколений, для историка они имеют двойное значение. Каждая положительная черта фантастической картины есть более или менее резкая критика какой-либо стороны существую-

щего политического или общественного порядка, окружающей культуры; следовательно, такая черта рисует господствующее, хадактерное настроение эпохи. Но помимо того, что сознательно вычерчивает социальная романтика, в ее картины будущего еще незаметно вкрадываются черты самой современности, потому что идеал не может отрешиться от ее красок. Случайные, повидимому, конкретные детали, мелькая среди фантазии, много говорят нам для характеристики переживавшегося момента; нам важно не только, что упомянуто, но и о чем пропущено, что обойдено при разрисовке будущего. Черты эти дороги потому, что авторы совсем не желали показывать себя и свое общество. Они играли возвышенную аллегорическую пьесу, а мы увидели кулисы, обыденную обстановку и фигуры добросовестно старавшихся любителей. Другими словами, социальная фантазия важна еще, как прямой документ современной ее жизни.

Возьмите любое произведение утопической литературы этой эпохи и сравните его с новейшей общественной фантазией, например, с известным романом Беллами, и вы увидите огромную разницу.

В современном политическом романе первостепенную роль играет чудотворная техника: она торжествует над всеми преградами внешней природы, она уничтожает тяжелые и грязные работы; увеличивая богатство в невероятной прогрессии, она помогает окончательно излечить все социальные ведуги. Социальная фантазия Тарда (1896) переносит нас во внутрь земли, где нет солнца, нет растений и животных, нет времен года, нет дня и ночи, нет различия наций, классов, говора, костюма, характера. Природа, можно сказать, исчезла, осталось одно искусство, и в жизни царствует искусственность. Люди, интернированные в кристальных дворцах, освещенные электрическим сиянием и питаемые химическими фабрикатами, об'ясняются алгебраическим языком; в своем вечном вечернем салоне они отдаются эстетическому наслаждению символикой, оставшейся от исчезнувшего старого реального мира. Бесконечная игра, условность и узоры техники, заполняющей всю жизнь.

Чудеса механики или искусства, тонкости культурного общения не имеют места в социальных идиллиях начала XVIII века. Их основной мотив, напротив,—отречение от того, что они считают воображаемыми благами городской, придворной жизни, жизни вообще суетной, беспокойной, полной ухищрений и роскошества; в то же время они восхваляют естественную простоту, ограниченность потребностей и спокойный здравый смысл. Общее довольство не приводится в зависимость от усиленной эксплуатации природных сил посредством сложных приемов и машин; совершенно достаточно, так думают строители утопий, того, что природа открывает всякому человеку непосредственно.

В романе Фенелона «Приключения Телемака» (вышедшем в 1699 г.), вплетен целый ряд картин быта разных народов, кото-

рые должны нарисовать образ черты разумного существования. Когда мудрый руководитель Телемака, Ментор, проводит в Саленте реформы, чтобы обеспечить общине золотой век, он предписывает сельскую жизнь и запрещает роскошь. «Развивать вкусы людей выше истинных потребностей—значит отравлять их». «Роскошь губит весь народ, увлекая все состояния в один водоворот». Поэтому надо наложить узду и на искусства. Государю идеальной общины законодатель советует прежде всего удерживать народ в умеренности; а для этого надо каждой рабочей семье дать неподвижный надел, в размере, не превышающем потребностей пропитания. Торговля допустима лишь, как отдача на сторону того, что безусловно излишне.

Возвращаясь потом в преобразованную страну, путешественники не узнают ее: все в ней цветет изобилием, но золота и серебра не видно, дома просторны и лишены украшений, искусства чахнут, а главное—город превратился в пустырь. «Что же лучше,—спрашивает Ментор царственного ученика,—великолепный город из мрамора и золота и заброшенная деревня, или счастливая деревня, возделанная земля и незаметный город?». Большой город, густо заселенный ремесленниками и рабочими, которые заняты приготовлением утех, развращающих нравы, такой город среди бедной страны напоминает чудовище с огромной головой и истощенным непропорциональным телом. В другой стране (Бэтике) уже установилось полное безмятежное счастье народа; здесь пастухи и земледельцы сожалеют о положении обитателей городов, этих рабов каторжного труда и мнимых, искусственно воспитанных потребностей, между тем как сами они познали мудрость, изучая лишь простую природу окружающего. У них общее имущество: «Плоды дерев, овощи земные, молоко стад—богатства настолько изобильные, а народ так трезв и умерен, что делить их нет нужды. Оттого нет и споров, нет зависти и честолюбия. Мир обеспечен устранением лишнего богатства и удовольствия».

Эта картина идет дальше простого изгнания торговли и обращения золота в полезный металл, употребляемый на плуги. Она перекидывается в изображение патриархального быта блаженствующих кочевников. Зачем строить прочные дома, когда достаточно простой защиты от дождя? «Каждая семья, перекочевывая в этом прекрасном краю, переносит свои палатки с места на место, по мере того как съедаются плоды земли и уничтожаются пастбища на временном ее поселении. Таким образом, они не связаны взаимными интересами и могут любить друг друга бескорыстно, как братья».

Правда, моральный мотив может звучать иначе. В другом фантастическом романе, изображающем счастливый патриархальный народ меззоранов в Средней Африке, правитель страны объясняет путешественнику причину, почему запрещено украшать свои дома. «Дом служит только против непогоды; если всякий

будет вносить свой вкус в его убранство и обратит его в предмет удовольствия, то начнет уединяться и избегать общения с другими людьми, которое именно вызывается обменом необходимого. Мы погрешили бы, таким образом, против основного начала, на котором держится общежитие». Но социальные побуждения в обеих утопиях одинаковы: чем проще жизнь, тем ближе люди к счастью, тем меньше разлада между ними.

В приведенных идиллиях нетрудно увидеть иллюстрацию к распространенным в то время понятиям о естественном праве и естественном состоянии. Люди, одаренные фантазией, по-своему помогали людям отвлеченной мысли; основная цель тех и других состояла в том, чтобы открыть разумные устои общественной жизни и на твердой основе потребностей, подсказанных человеческой природой, преобразовать создание человеческого искусства. Общий толчок, создавший утопическую литературу, понятен; но спрашивается, откуда взяты в этих картинах краски, содержание? Чем вдохновлялись авторы? Где нашли они образцы для разрисовки первобытного человека, не тронутого ядовитой культурой, не знающего собственности, ее утех и связанных с нею беспокойств? Где оказались оригиналы для тогдашнего, если можно так выразиться, народничества?

Конец XVII и начало XVIII в.—эпоха чрезвычайного увлечения путешествиями, эпоха крайнего напряжения географической фантазии. В это время коммерсанты, миссионеры и деятели науки открывали пути в Россию, Персию, Китай; в это же время передовые посты западно-европейской эмиграции продвинулись далеко в глубь американских материков. Рассказы этих путешественников как бы на луну читались со страшным интересом. Общество все еще чувствовало себя твердо и действительно на земле лишь среди европейского клочка; оно готово было верить необычайным сказкам и само искало всюду чудес.

Характерен следующий случай, звучащий мало вероятным анекдотом. Один разорившийся французский дворянин в самом начале XVIII в. стал выдавать себя в Англии за уроженца острова Формозы, принявшего христианство, и назвался Псалманаазааром (имя он придумал себе почему то в ассирийском вкусе). Он издал на латинском и английском языках (1704 г.) обстоятельную историю своей мнимой родины, подробное описание ее быта и нравов, политического строя и религии, алфавит и грамматику измышленного им самим формозского языка. К книге была приложена географическая карта острова, изображения храмов и идолов и фигуры представителей различных сословий. Книга была переведена на все европейские языки. Епископ лондонский поручил Псалманаазаару перевести английский катехизис на мнимый формозский язык и хранил это произведение, как великую драгоценность, в своей библиотеке. Отовсюду притекали денежные пожертвования, вызванные восторгом, что формозский дикий обратился в христианство, и жизнь искусного авантюриста устрои-

лась недурно. Под конец он раскаялся в проделках и сам открыл мистификацию.

В чудесах, которых ждали, и которые оказывались вследствие этого на месте,—один любопытный мотив. Это описание доброго и благородного дикаря. Добрый дикарь—иллюстрация к учению, что человек от природы доброе и разумное существо.

В возникновении бесконечной литературы о добром дикаре видное место принадлежит англичанке м-с Афра Бен в 60-х и 70-х г.г. XVII в. Афра, в качестве первой писательницы по ремеслу в Англии, представляет вообще любопытную фигуру. Она жила в эпоху революции и реставрации Стюартов. 18-ти лет, уже с литературными вкусами, она заброшена судьбой в Южную Америку; здесь она вступает в романтическую дружбу с индейским краснокожим принцем Оруноко, проданным в рабство. Несколько лет спустя Афра появляется в качестве красивой блестящей дамы при легкомысленном дворе Карла II; будучи искусной и разнообразной рассказчицей, она заинтересовывает короля своими индийскими приключениями и изображает живого натурального человека,—тема, как мы знаем, захватывающая для тогдашнего общества. Позднее она исполняет в Голландии дипломатические поручения короля, выведывая там через своих многочисленных поклонников важные политические тайны. Не получив награды от двора, она бросается на литературный заработок, и здесь ей приходит на помощь богатство ее впечатлений и романтическое воображение.

Самое замечательное ее сочинение—роман «Оруноко». В споре о том, добр ли человек от природы, или ему нужна жестокая узда, Афра берет за образец настоящего реального естественного человека, и в лице Оруноко дает идеальный образ его. «На дикарях я узнала, что такое—состояние невинности, предшествующее тому, когда человек научился грешить, отсюда я выведала, что бесхитростная природа—самый верный путеводитель; если бы только соблюдали то, что она позволяет, ее простые внушения научили бы нас гораздо лучше, чем правила, выдуманные человеком». Введение религии в стране диких послужило бы лишь к тому, чтобы изгнать оттуда счастливое спокойствие, происходящее от неведения. А ввести там законы—значит скорее дать им понятие о зле, о котором они еще ничего не знают; это понятие не послужит им средством избежать зла, если они узнают о нем».

Выше всех диких—добродетельный принц Оруноко. Его благородный и открытый характер отражается в поразительной красоте его лица. Любимая им индийская девушка Имоинда продана в рабство по воле жестокого короля, его деда. Оруноко в отчаянии и говорит себе: «Не всегда благородная кровь создает возвышенные качества души». Испанский офицер изменнически захватывает его; Оруноко отвечает лишь презрительной и горькой усмешкой. Жестокий и коварный англичанин задерживает осво-

бождение Оруноко. Принц возбуждает других рабов к свободе, представляя им, что «честь—первое предписание природы, которому должен повиноваться человек». Он чувствителен и впечатлителен, как культурный европеец. Встреча с Имоиндой вызывает в нем обморок; вся душа его перешла в сердце и глаза и тело его лишилось жизни». Афра читает ему римскую историю, которая его очень увлекает. Но Оруноко отказывается от обращения в христианство в качестве свободного мыслителя.

Фигура доброго дикаря приобретает постепенно в литературе большую популярность. Наконец, она появляется во Франции на театральной сцене. Старинная комедия давала ряд готовых масок, затвердевших сценических типов. Среди них была фигура простака, наивно добродушного непосредственного Арлекина. Под Арлекином начинают выводить в комических диалогах дикаря с явной тенденцией противопоставить извратившемуся обществу натуру, хоть и грубоватую, но зато незнакомую с обманом и тщеславием; своими вопросами Арлекин-дикий вскрывает господствующую ложь.

В 1704 г. вышла во Франции книжка Гедвилля, получившая большое распространение и озаглавленная: «Беседы между диким и бароном Гонтаном». Здесь представлен краснокожий из племени гурунов, который посетил Европу и вынес самые тяжелые впечатления. Он выступает суровым критиком ее порядков. «Нигде, говорит он, нет свободы, дружбы, покоя, мира. Ваши законы, обращается он к европейцам, законы, которые вы называете определением разумного и справедливого, не исключают ничего подобного: богачи смеются над ними, и лишь несчастные следуют им. Вы—рабы одного деспота и подчинены тысяче мелких тиранов. Цивилизация ваша нелепа; ваше искусство нездорово. Мы не завидуем тонкостям вашей культуры, потому что у нас нет понятия о них. Ваши браки безумны и плохо кончаются: свобода наших девушек лучше безнравственности ваших женщин. У нас нет тюрем и пыток, но мы живем мирно, следуя инстинкту, вложенному в нас голосом природы. Несмотря на нашу бедность, мы богаче вас, потому что среди вас понятия о моем и твоём заставляют совершать тысячи преступлений. То, что вы называете деньгами, это—демон всех демонов, тиран французов, источник зол, погибель душ и могила для живых. Когда ваши законы уменьшат подати, давящие бедных, между тем как богатые ничего не платят,—у вас постепенно установится равенство между имуществом, и тогда вы приблизитесь к счастью гурунов».

Конечно, гурун здесь—авторская маска, но автор не даром вывел первобытного человека. Тогдашняя географическая литература полна моралистических рассуждений в связи с восхвалением дикаря, который должен пристыдить европейца.

Главную роль в этом сентиментальном течении играют миссионеры, особенно отцы-иезуиты, важнейшие посредники между

тогдашней Европой и другими странами света. От них идут картины блаженно-патриархального быта Китая, картины, которыми так любила потом пользоваться просветительная литература политиков и экономистов XVIII века. В своем религиозном рвении и оптимизме они отыскивали уже заранее в среде, подлежащей воспитанию, те начала, которые сами проповедывали. В свои восторженные характеристики они влагали, конечно, то, что в свое время дала им классическая или богословская школа, т. е. условные формулы школьного изображения ликурговой Спарты и ранних христианских общин. Благочестивым отцам, которые с своей точки зрения осуждали культурную Европу, потерявшую ревность к вере, начинает представляться, что новая среда, куда они переносят свою проповедь, быть может, не более удалена от врат спасения, чем цивилизованные люди. Они ставят вопрос, не заключается ли в себе культурное общество более опасностей, чем натуральное состояние?

Один пишет, что естественная простота дикарей более располагает их к усвоению христианских добродетелей; другой—что они не знают пороков, вызываемых роскошью и изобилием. Все чаще и чаще возвращается у миссионеров мысль, что они нашли почву, похожую на ту среду, где работали основатели христианства; им кажется, что в общинах новообращенных дикарей возрождаются ранние христианские общины. «Вот, достопочтенный отец,—пишет один миссионер своему начальнику,—избранный народ Божий, вот—нация, предназначенная в эти последние дни к возрождению ревности, благочестия, живой веры и совершенного единения сердец, которым удивлялись в свое время у первых христиан церкви. Зрелище этих добродетелей должно смирить наши цивилизованные народы и заставить их преклониться перед путями Бога, распространяющего свою благодать среди народов, которые едва вышли из мрака варварства».

Другой ученый миссионер пускается в догадки исторического свойства, находит дикарей очень похожими на древних греков, как их изображала гуманистическая школа, и предполагает какие-то переселения из Европы в Америку в отдаленные времена; все эллинские черты, по его мнению, налицо: и живое воображение, и быстрота усвоения, и удивительная память, и здравый смысл. Есть следы старинной наследственной религии и государственного порядка: дикари правильно судят о делах и «лучше, чем народ у нас (т. е. в Европе)». Они хладнокровны; сердце их гордо и горячо. Они счастливее нас и т. д.

Между тем католические миссионеры организуют в Америке целые территории и основывают в Парагвае теократическое, христианско-социалистическое государство. Теперь в их письмах и отчетах все шире разворачивается картина мирных и благодушных нравов бесхитростных детей природы и все больше в них вплетается социальных и экономических соображений. В Европе их

описания счастья и добродетелей христианских индейцев вызывают восторг и захватывают даже таких ученых, как Монтескьё и Бюффон. За рассказом об устройстве парагвайских селений, находившихся под верховным надзором отцов-иезуитов, следуют обыкновенно такие замечания: «Нажива и жадность, этот источник стольких пороков, совершенно изгнаны из этой благословенной страны; плоды земли, собираемые каждый год, складываются в общественные магазины и оттуда уже распределяются по семьям, по числу составляющих их членов. Простота и кротость этих добрых индейцев поразительны. Праздность среди них нельзя встретить». Конечно, в глазах духовных руководителей эти черты стоят в тесной связи с благочестием новообращенных, которые причащаются каждую неделю, и т. п. По мнению миссионеров, в социальном отношении культурной Европе здесь есть еще чему поучиться. Один миссионер ссылается на то, что в Индостане есть семьи, где никогда не говорят о разделе; имущество в общем владении, и среди них царствует полное согласие. «Это бескорыстие, отрешение от благ земли, какое мы встречаем среди идолопоклонников, не должно ли смущать многих христиан Европы, которые способны ссориться из-за ничтожных интересов и вести вечные тяжбы?»

Вся группа представлений и мечтаний, социальных желаний и аргументов в защиту лучшего строя, которая отразилась в утопической, географической и миссионерской литературе начала XVIII века, получила художественное выражение в знаменитом романе Даниеля Дефо «Робинзон Крузо» (1719 г.), книге, замечательная популярность которой надолго пережила своеобразный круг идей, породивших ее.

Фабула романа слишком известна, хотя, благодаря переделкам, менее знакома его вторая часть, история маленького общества на Робинзоновом острове. Эта вторая часть не что иное, как продолжение первой, т. е. истории изолированной личности, предоставленной воспитанию и исправительной работе природы. Основная мысль обеих частей состоит в том, что для улучшения человека, для пробуждения в нем возвышенных чувств и глубоких мыслей должно заставить его передумать и пережить все с первых шагов культурной жизни, и притом без посторонней помощи и указания. Это ведь и есть возвращение его к естественному состоянию. На необитаемом острове Робинзон начинает всю свою жизнь сызнова, с самого грубого и элементарного строения. В тяжелой борьбе с нуждой и страхом он вырабатывает умственную энергию, которая позволяет потом ему, бывшему авантюристу, проявить высшее искусство законодателя и администратора, военного вождя и духовного пастыря. Вместе с тем смягчается его непокорная, равнодушная к высшей правде и религии душа, и в просвещении дикаря, Пятницы, он находит свой возвышенный долг.

Во второй части, в истории Робинзоновой колонии представлено то же самое духовное перерождение. Перед нами наполю-

вину преступники и одичавшие злодеи, остатки мятежного экипажа корабля, люди без чести и совести, поминающие бога только в страшных проклятиях, безнадежные, повидимому, разбойники, бессмысленно грабящие старых колонистов, которые спасли их от голодной смерти. Словом, это люди-бешеные звери, вполне по Гоббзу. Управлять ими невозможно: ни великодушные, ни наказания ничего не помогают. Их остается выселить и предоставить самим себе. И вот, вдали от общества, в тяжелой обстановке первобытного труда, среди несчастий и лишений, очищаются и приходят в сознание эти потерянные люди; они становятся культурными без помощи культуры и вне ее удобств. Рядом своеобразно поставлен мир дикарей. Это—людоеды; но в них таится простое человеческое начало; бессознательно и тихо пробивается оно у цветных женщин. Несколько дикарок в виде подарка для с'едения достаются колонистам, вышедшим на охоту за рабами. Индианки становятся работающими женами поселенцев, и их тихая, почти безмолвная природа незаметно делает великую работу, смягчает огрубелых и праздных злодеев. Дикарь не знает истины, он простым сердцем стремится к ней, и его здоровый и добрый инстинкт наводит опустившегося в варварство европейца на сознание правды—вот мораль этой истории.

Под конец завершителем возрождения становится идеальный пастырь-просветитель; это—католический священник, приезжающий с Робинзоном, который возвратился взглянуть на колонию. Молодой священник—веротерпимый, бесконечно мягкий, чувствительный моралист и глубокий знаток человеческого сердца. Замечательны широта воззрений и гуманное беспристрастие автора: испанцы в романе—несравненно культурнее, строже нравами и рассудительнее соотечественников автора, англичан, и протестант Дефо предоставляет именно католическому патеру просветить заблудших протестантов. Но священник не желает навязывать вероисповедания, он совершает обряды крещения и брака, скрывая свою католическую оболочку; он выражает уверенность, что бог укажет сам для спасения людей тот путь, который ему угоднее. В результате забытая религия, а с нею вместе гуманность и культура пробуждены, найдены даже у самого злого и отчаянного, озверевшего человека: они найдены жизнью труда, близостью к природе, инстинктом дикарки, его жены, и наконец, когда почва готова, моральным воздействием возвышенного наставника, в котором философ просветляет священника.

Вот коротко мысль романа, имевшего единственный в своем роде успех. Он рисует нам живо и бесхитростно, что думали в XVIII в. о природе и культуре, о совершенствовании личности и общества.

Параллель со знакомой нам одновременной исторической теорией ясно чувствуется. Здесь нет места мысли о быстром благодетельном прогрессе, уводящем человеческое общество в успе-

хах техники и сознательного творчества далеко от первобытных начал. Напротив, преобладает идея, что условия счастья и морального добра как будто лежат в постоянном возвращении к источнику, к началу общежития, к первоначальным и вместе с тем глубочайшим элементам человеческой природы. Культура как будто бы благо лишь при условии сохранения ее близости к натуре. Исцеление культуры от свойственных ей зол возможно как будто лишь путем возврата ее к природе, к простым запросам и формам ранней поры.

III. «Дух законов».

Если в XVII в. умственная жизнь отдельных европейских обществ была еще весьма обособлена, то около 1700 г. наметилось сближение между английской и французской средой. Знакомство двух национальных обществ положило начало тому, что стало называться в XVIII в. литературной республикой, что мы могли бы назвать литературным космополитизмом Европы.

Первые шаги в этом сближении были сделаны людьми, которых официальная Франция безжалостно выбросила за пределы родины, эмигрантами-гугенотами. Поселившись у порога Франции, в Голландии, в Лондоне, самые живые, талантливые и просвещенные в их среде, отчасти силою вещей, брошены были на литературный заработок и горячо принялись за самые живые вопросы дня. Политики вигской партии в Англии пользовались их услугами. Эмигранты, нервно возбужденные, благодаря сознанию испытанной несправедливости, диалектики и резонеры, под влиянием кальвинистской школы, составляли среду, постоянно кипевшую разнообразными интересами. В начале XVIII в. место их сходок в Лондоне, кофейня «Радуги», наполнено шумом споров и рассуждений по всем вопросам религии, науки и политики. Здесь, до известной степени, получают крещение светские пилигримы, отправляющиеся позднее в Англию, в роде Вольтера.

Уже политическое положение эмигрантов ставило их в оппозицию национальному предрассудку; с другой стороны, раздражение, которое нередко заставляло их биться в рядах врагов Франции, естественно, должно было направить их симпатии к либеральным доктринам и учреждениям. Эмигранты любили и ненавидели Францию, они жадно подбирали всякого рода проекты реформы, относившиеся к ней, а в Англии они крепко стояли за вигов и парламент в политике, за терпимость в религии. Побежденные силой, они как бы поставили себе задачей завоевать Францию идеями. Все, что привлекало их в стране, давшей им приют, что так подходило к их настроению, они стали неумолимо пропагандировать для отвергнувшей их родины. Беспокойная, компиляторская, популяризирующая литература их послужила первым мостом между Англией и Францией. Гугеноты первые познакомили французов с английскими учреждениями. В массе переводов распространили они английские литературные произведения, начиная с утопии Мора и кончая Робинзоном Дефо; в общедоступной

форме открыли они французской публике философию Бэкона и Локка.

В этой литературе было мало оригинального. В ней чувствовалась тяжеловесность, педантизм кальвинистов, взявших на себя педагогическую роль. Но сама жизнь вырабатывала в них жилку журнализма, бойкость, расторопность, осведомленность обо всем, что могло волновать европейский мир.

Благодаря их неумолимой работе, Англия перестает казаться французам чуждой, непонятной страной. За вынужденными переселенцами решаются двинуться туда люди любопытные, жаждущие поучения и откровения. С 20-х г.г. входят в моду путешествия в Англию. Аббат Прево, будущий романист, сбросив рясу бенедиктинца, бежит в Англию, которая заранее представляется ему страной умственной и общественной свободы. В своем журнале «Pour et contre» (1733—40), который он стал издавать по возвращении во Францию, он ставит специальной целью передавать сведения, крупные и мелкие, о том, что делается в Англии, об «интересных частностях, касающихся гения англичан, о курьезах Лондона, о прогрессе наук, и сообщать самые лучшие сцены английских пьес в переводе».

Нет ничего характернее искреннего и наивного, несколько неопределенного восторга увлекающегося аббата перед английскими порядками и нравами. Все у них хорошо, начиная с умеренного климата и естественных богатств: прекрасны прочные учреждения, которые охраняют англичан от тирании, их законы, имеющие в виду лишь общественное благо, их правовое сознание, их религиозная терпимость; наконец, их нравы, их глубокая естественность, которая заставляет презирать аффектацию, церемонии и гримасы. Вот счастливый безгранично народ! «Как поучительно видеть в кафе одного или двух милордов, рыцаря-баронета, башмачника, виноторговца и несколько человек еще такого же рода—за одним столом, с трубкой во рту, в непринужденной беседе об общественных вопросах». Под грубоватой оболочкой англичан скрывается духовное здоровье. Английские добродетели—обыкновенно добродетели прочные, потому что они основаны на принципах, а принципы эти—создание счастливой природы и прозрачно-ясного разума.

В виде иллюстрации к этому положению Прево пишет огромный 6-ти томный роман о приключениях «побочного сына Кромвеля Клевеленда». В обстановке романизированной истории Англии эпохи революции и реставрации изображен человек, который именно в своих чисто-английских чертах представляет тип истинного философа, странствующего и спокойно наблюдающего среди житейских бурь мыслителя. Клевеленд об'езжает материки и океаны, и ни на минуту не колеблется его философия. Среди величайших несчастий в американской дикой глуши, среди страшных людоедов, убивающих его лучших друзей и с'едающих, как он уверен,

его дочь, он, не теряя равновесия, размышляет, отмечает впечатления и предписывает законы, потому что он принадлежит к нации прирожденных правителей земли.

Другой писатель, швейцарец Муральт, стараясь растолковать французам причину научных и литературных успехов англичан, говорит: «Мне нисколько не удивительно это: они чувствуют себя свободными, им легко и удобно; они любят прилагать ко всему мерку разума, они пренебрегают тою деликатностью в разговоре, тем вниманием к манерам, которые только развлекают и примельчают ум. Среди них есть люди, которые мыслят более сильно, и у которых более оригинальных идей, чем у развитых людей других наций».

Как обыкновенно бывает, при таком увлечении, в обетованной земле, у своего великого образца находили то, чего искали, видели то, что хотели видеть. Создается своего рода фантазия о разумно-счастливым народе, к которому должно ехать учиться. Поездка в Англию, стали теперь думать во Франции, воспитывает человека, доканчивает его развитие, открывает ему широкий мир. «Из всех стран всего полезнее посетить Англию», говорит Монтескьё. Путешествие тридцатидвухлетнего Вольтера в Англию составляет поворотный пункт его жизни. Один современник замечает об этом: «Он имел великое счастье побывать в Англии... Все знали давно поэтический талант этого автора. Его и не думали однако (до тех пор) заносить в разряд людей, которые размышляют и рассуждают». По возвращении Вольтер не только пропагандирует усвоенные на месте новые научные теории; английские впечатления слагаются у него в злую сатиру против домашних порядков.

Англия представляется страной, решившей естественным путем, в силу своей счастливой организации и здоровых свойств расы, те политические и религиозные вопросы, о которых французам позволительно было лишь мечтать. Во всяком случае знакомство с нею открывало новый культурно-общественный материал, навязывало само собой ряд поучительных параллелей. В этой умственной обстановке и создавалась крупнейшая социологическая работа первой половины XVIII в.—«Дух законов» Монтескьё.

Чтобы выделить характерные черты социального сознания, лежащие в основе этой книги, необходимо взглянуть в общественную среду, которая воспринимала новые впечатления. Монтескьё (1689—1755) сам своею жизнью дает в этом отношении наилучший материал; Монтескьё—один из лучших, самых гуманных представителей руководящего интеллигентного общества в его старинном составе и с его старинными традициями. Монтескьё выражает в своих сочинениях ту меру реформ, на которые это общество было способно без ломки своих основ. В его советах и признаниях соединяются слабости и возвышенные стремления

этого общества, они отражают в себе понимание социальных порядков, их принципиальное и историческое оправдание, свойственное социальной среде, которая чувствовала себя весьма далекой от катастроф и революций. Мы имеем перед собой социальную философию, если так можно выразиться, общества, обладающего сознанием своей устойчивости.

Монтескьё по происхождению и воспитанию принадлежал к высшему слою общества, к наиболее активной и просвещенной группе его. Его семья примыкала к старинным родам военной аристократии, и его предки в свое время прошли все увлечения и приключения, характерные для французского дворянства, включая сюда и отпадение в кальвинизм, эту героическую веру XVI в. От эпохи бурь, подвигов и оппозиций осталась черта некоторой аристократической суровости и спартанства. Старики Монтескьё Ла Брэды жили в сельском замке около Бордо, который стоял живым памятником XIII в., с большой неуклюжей почерневшей башней без всяких украшений, с подъемным мостом через окружающий широкий ров, наполненный водой. Монтескьё сам живо ощущал свое феодальное положение и любил говорить: «моя земля, мои вассалы». С полным убеждением производил он себя от германских завоевателей, которые принесли в поработленную римлянами Галлию понятия свободы. Он различал две нации, одну благородную, другую мещанскую, плебейскую, и называл первую «наши предки, германцы, свободные воины». В феодальной среде, где родился Монтескьё, чувствовалась и патриархальная близость к народу. На молитвеннике одной местной крестьянки оказалась под днем крещения мальчика пометка: «Сегодня окрестили сына нашего сеньора; восприемником его был бедный нищий прихода, Шарль, для того, чтобы оставить ему на всю жизнь память, что бедные—братья его. Да сохранит нам всеблагий Господь этого ребенка!»

Совершенно в духе землевладельца, гордого вековой оседлостью, презирал Монтескьё торговое занятие, и эта черта проникла в спокойную среду его характеристик в «Духе законов». Торговля—дело мелких государств и мелких людей. Римляне, героический народ, презирали ее; у великой французской монархии есть более крупные и возвышенные задачи. Честь и торговля не могут идти вместе. Но у Монтескьё землевладельческая гордость сплетается с аристократизмом другого рода. От родственников своих наследовал он место в бордосском парламенте, приобрел независимое положение в среде высшей судебной магистратуры. Таким образом он вступил в корпорацию с своеобразным складом и традициями. Опираясь на свою привилегию покупки и передачи должностей, парламенты защищали вообще унаследованные вольности; в период политического молчания общества они провозглашали идеи и обнаруживали тенденции сословного представительства; они заявляли вражду к бюрократизму, к нивелировке, к механичности самодержавного управления. В каче-

стве хранителей закона, парламенты привыкли противопоставлять себя неустойчивой, склонявшейся по произволу администрации, всей массе назначаемых правительством чиновников.

В свое время Сорбонна, совокупность светил богословской науки, считала себя в праве направлять на путь истины, возвращать к верной традиции самого святейшего отца; так и парламент, сознавая себя олицетворением неизменного государственного принципа и закрепленных привилегий, думал, что выполняет свой долг, когда возражал самому государю и не допускал его до нарушения старины и традиции. В истории этих почти всегда трагических попыток возражения во имя закона заключался как бы мартиролог, полный почета для парламентской корпорации. Понятно, что в среде аристократических судей слагалось особое мировоззрение, что здесь прививалась фаталистическая, учившая гордому самоотречению вера ясенизма. Юридическая школа, которую проходили парламентские деятели, наталкивала их на исторические сближения, взятые из римской империи; они чувствовали сходство свое с римским сенатом эпохи империи и настраивали себя на тон тех героев оппозиции деспотизму императоров, которые изображены у Тацита. Эти параллели добавляли новый оттенок к настроению их, особый консервативно-республиканский стоицизм, некоторый риторический пафос, возвеличение античной добродетели.

Черты эти очень заметны у Монтескье. Они составляют основное настроение его «Рассуждения о причинах величия и падения древнего Рима» (1734 г.). Изображая появление стоического учения среди упадка сил и нравов империи, Монтескье говорит: «Казалось, человеческая природа сделала усилие, чтобы произвести самобытно эту изумительную секту людей, напоминающую те растения, которые порождает земля в местах, никогда не видевших неба». Герои Монтескье—замкнутые, непоколебимые, проникнутые одним принципом республиканцы, прирожденные господа земли; добродетель, по Монтескье,—исполнение гражданского долга, который не нуждается в поощрениях и не страшится преследований. Говоря об убийстве Цезаря Брутом, он делает такое замечание: «можно ли было наказать иначе, как убийством преступление Цезаря, который ведь вырос и жил среди свободного устройства?» В деле Брута «выразилась любовь к родине, настолько сильная и подавляющая, что, выходя за обычные пределы преступлений и добродетелей, она внимала лишь себе самой, не видя ни гражданина, ни друга, ни благодетеля, ни отца». Общество таким образом как бы имеет призванных, прирожденных руководителей, а для этих вождей существует особая мораль, и они составляют настоящую его интеллектуальную силу.

Аристократ с республиканскими и стоическими понятиями, Монтескье жил и вращался в салонной среде; свои умственные интересы он развивал на научной методе, созданной преимуще-

ственно изучением явлений физической природы. Монтескье был вполне человеком общества; мастер остроумного рассказа, метких определений, неожиданных оборотов в разговоре, он был любителем тонкой беседы, в которой спор не грозил затянуться, но захватывались легко и ярко существенные факты и идеи. Он привык наблюдать, брать свой материал на лету, заносить случайные и оторванные черты и анекдоты о нравах и привычках людей в разных странах и в разные времена, не пренебрегать мелочами. В разговоре, на прогулке эти клочки и блестики собираются в картинки и сближения; так постепенно, не спеша и на досуге, слагаются общие характеристики, сравнительные оценки и т. д. С тою же светской манерой наблюдает Монтескье во время своих путешествий; это—не систематическое изучение, не исчерпывающая полнота. Монтескье любит конкретное, но, выжав из него драгоценную каплю, бросает его и знает лишь добытую эссенцию. Всюду он вносит неослабевающую чуткость, свежесть интересов и мысли: «Я всю жизнь наблюдаю; все меня интересует, все приводит в удивление; я—как ребенок, органы которого, еще незрелые, живо затрагиваются малейшими предметами».

Монтескье прошел и характерное для того времени увлечение естественными науками. Он производил опыты, изучал анатомию, ботанику. Это как бы считалось общеобязательной школой саморазвития, приблизительно, как в России в 60-х годах XIX века. Монтескье, может быть, немного вынес специальных знаний; но подобная работа имела значение: материал общественно-научных и исторических сведений был слишком беспорядочен, и натуралистическая школа скорее воспитывала в уме понятие закономерности явлений. Монтескье любит вплетать примеры из жизни внешней природы, пояснять общественные законы аналогиями, заимствованными из сферы естественно-исторических явлений. Например, он замечает в «Духе законов» по поводу революций: в малых государствах, где масса граждан принимает участие в политических волнениях, необходимо, чтобы небольшое число разумных и спокойных людей входило в состав мятежников: «так, брожение одной жидкости может быть остановлено всего только каплей другой жидкости». В рассуждении о влиянии тепла и холода на нервные центры и развитие психических наклонностей у целых народных групп Монтескье рассказывает обстоятельно о своих исследованиях при помощи микроскопа и опытах над поверхностью языка барана и пр.

Кругозор идей Монтескье был расширен путешествиями. В течение трех лет он побывал в Австрии, Венгрии, Италии, Германии, Голландии, Англии. Эти страны с их строем и нравами составили тот общественный мир, в котором постоянно жила мысль Монтескье, который постоянно подсказывал ему сопоставления, поучения и исторические аналогии. На краю этого мира помещались народы и области, известные по наслышке, из книг, страны полуварварские, не достигшие культуры или извратившие

культурные принципы, Польша, Москва, Турция и Персия; последние две составляли тот «Восток» в собственном смысле, который постоянно напрашивался на антитезу с Европой.

Осязательно-знакомый мир у Монтескьё невелик. Но он представлял для наблюдателя нечто цельное, связанное внутри, поддающееся классификации. Стремясь понять его основы, Монтескьё постоянно возвращается к сравнению его с другим, исчезнувшим миром, с миром античным, который сосредоточивается для него в Риме. Гражданские войны в Риме напоминают ему тотчас Кромвеля и английскую революцию; демократический царь Рима, Сервий Туллий, принижающий сенат, вызывает параллель с Генрихом Тюдором, который увеличил силу общин, чтобы ослабить сеньеров. В чем была сущность этого разрушившегося мира, какие причины его падения? Чем отличается от него вновь сложившаяся среда? Эти исторические вопросы тесно связаны были с социальным пониманием современности.

Для Вико, как мы видели, вопросы эти решались теорией круговорота, признанием аналогичных повторений в фатальных кругах развития. Монтескьё более чувствует различие древнего и нового мира. В своем «Рассуждении о причинах величия и падения древнего Рима» он старается определить, почему в современности невозможны такие крупные и великие предприятия, как в древнем мире. Уже постановка вопроса клонится к невыгоде новой культуры.

Монтескьё указывает прежде всего на огромную разницу военной способности древних и новых народов. Современный государь, имеющий миллион населения в стране, не может держать, не разоряясь, более 10.000 солдат. В настоящее время отношение солдат к остальному населению 1:100, в древности—1:8. Но главная разница состоит в развитии сношений и публичности в новое время. Книгопечатание, гравюра и карты, политические журналы, почта быстро знакомят всех с положением дел, распространяют сведения и раскрывают секреты государственные; со времени изобретения векселей денежные средства—в руках купцов, и огромные суммы направляют движение событий. Монтескьё не склонен восхищаться этими успехами новой культуры, как это будут делать позднее теоретики и проповедники бесконечного прогресса человечества. Он не может удержаться от иронического замечания: «сношения между нациями нынче так велики, что каждый государь имеет представителей своих при всех дворах и может располагать изменниками во всех министерских кабинетах».

Сравните с этим определением то, что говорится о древнем мире. Его основная черта—господство характеров, господство политической свободы; это—великие данные, которые не идут в сравнение с современными благами мягкой, удобной, созерцательной и рассуждающей жизни; обладание ими, напротив, тревожно

и страшно, жизнь эта—грандиозна и бурна. «Свободное управление, т.-е. вечно беспокойное», говорит Монтескьё. (В древности) «совершали дела, которых мы не видим более и которые поражают слабые души наши». «Мне неприятно, что Тит Ливий окружает цветами этих огромных колоссов древности (так замечает Монтескьё по поводу Аннибала), лучше бы он наступал, как Гомер, который не старается их разрядить, но за то так хорошо умеет показать их в движении».

В этой идеализации древнего мира—своего рода утопия. Но человек нуждается в подобном утешении, будь это картина небесного или земного рая, счастливого уголка добродетельных дикарей на острове Великого Океана или погибшего среди развалин мира великих сердец и неукротимых характеров. Даже в знаменитой сатире Свифта, в «Путешествии Гулливера», где все человеческое опрокинуто в злой насмешке, есть один светлый пункт, одно святое место, которое поднимается выше критики и злословия, и это также момент великой моральной силы в античной республике. В ученом царстве Гулливер просит вызвать тени Гомера и Аристотеля, Брута и Цезаря и почтительно беседует с ними. Цезарь восхваляет Брута, с которым он теперь неразрывен, и называет величайшим подвигом Брута убийство его, Цезаря. Рядом с современным законодательным собранием, жалким и позорным, поднимается сенат, точно совет героев и полубогов.

Только по временам вспыхивает и в новой Европе героический дух, так кажется Монтескьё, более всего в Англии и особенно в эпоху ее революции. Никогда Англия не вызывала такого преклонения, как в эпоху Кромвеля. Таково же было время лиги во Франции, смут в малолетство Людовика XIV. Во внутренних междоусобицах вырастают крупные люди и зреют великие завоевательные замыслы, которые грозят соседям. Но вообще Европа может жить спокойно. Варвары спят на ее краях, пока их не трогают. Если однако их загнать опять на север, как сделали римляне и Карл Великий, они во второй и в третий раз наводнят Европу и покорят ее.

Стоит запомнить этот круг понятий и эту спокойную, рассудительную фигуру представителя старинного общества накануне своего рода завоевательной бури политических и социальных требований, накануне возникновения как бы новой религии, религии прогресса и демократии, сопровождавшейся, как всякая религия, беспокойной пропагандой, апологией чувства, нетерпимым сознанием исключительной истины и исключительной цели впереди.

До известной степени завещанием сходящего со сцены общества и его настроения останется «Дух законов» Монтескьё. Самому Монтескьё казалось, что он всю жизнь работал над этой книгой. «Когда я вышел из школы, мне дали в руки юридические

сочинения, я искал в них духа». Что Монтескьё понимает под этим?

Монтескьё любит настаивать на том, что не случай, не слепая судьба управляет миром. «Посмотрите на римлян: они имели непрерывный ряд успехов, когда управлялись по одному известному плану, ряд бесконечных неудач, когда избрали другой. Есть причины общие, нравственные и физические, которые действуют во всяком государстве, поднимают, сохраняют его или губят; все отдельные случаи подчинены этим причинам; если мы видим, что случайный исход битвы, т.е. частная причина, разрушает государство, то наверно существовала общая причина, в силу которой государство это должно было погибнуть от одной битвы». Отысканием этих общих причин и занят Монтескьё в «Духе законов». Свои твердо укрепившиеся убеждения, результат всей работы социально-исторических наблюдений он отчетливо формулирует в предисловии:

«Я сначала изучил людей и я пришел к убеждению, что в бесконечном разнообразии законов и нравов они не руководятся единственно своими капризами. Я установил принципы, и я увидел, что частные случаи как бы сами собою им подчинялись, что история каждой нации являлась как бы следствием этих принципов, что каждый частный закон был связан с другими или зависел от более общего». (Вначале) «я не имел плана, не знал ни правил, ни исключений; но когда я нашел принципы, все, чего я искал, само собою далось мне».

Но отчего же речь идет о духе законов, а не о духе устройств, духе культур народных? Закон у Монтескьё—широкое понятие или, лучше сказать, под этим словом он смешивает разные понятия, и в этом смешении заключается характерная черта его воззрений.

Монтескьё определяет прежде всего закон, как научное понятие: это—постоянные отношения в природе и человеческом общении. Нечувствительно он переходит к другому определению: внутри каждой формы общежития, в жизни каждого государства, народа есть свой основной закон, т.е., он уже хочет сказать, неизменный фактор, главный жизненный элемент, который мы узнаем из постоянных отношений, постоянных повторений в пределах такой общей формы. Наконец, Монтескьё понимает закон в узком смысле,—изданный, государственный закон; этот закон только тогда действителен, если он формулирует требования или условия, вытекающие из фундаментального закона, т.е. из принципа жизни данной общественной группы или общественного тела. Монтескьё хочет сказать, что в действительности живут и жизненны только типичные формы; то, что не типично, что случайно, что составляет временное и местное отклонение, то не идет в счет, не имеет ни научной, ни практической цены. Если изданный государством закон не идет к данной общественной

организации, он останется бесплодным; и социолог или историк при научном изучении посмотрят на него, как на курьез.

Велика может быть игра случая, каприза, ошибки; но в нормальной жизни все отклонения должны взаимно парализоваться, одна определенная нить в конце-концов пробежит через весь общественный организм, начиная от первых шагов его существования, и к этой нити должны примкнуть все те человеческие акты, которые отражают в себе существенные потребности и свойства данного общества. Монтескьё почти не видит, почти не решается сказать, где кончается влияние натурального жизненного принципа, проникающего собою общественное тело, и где начинается воздействие изданного властью закона, если этот закон верен основному принципу. Они взаимно укрепляют друг друга, их силы переплетаются. Верные принципу данного общества, законы напрягают все пружины управления, а принцип, жизненная органическая основа, в свою очередь, получает новую мощь. Опираясь на это убеждение, Монтескьё хочет соединить научную и практическую задачу. Путем изучения естественных, необходимых условий, на которых держится существование тех или других общественных форм, он хочет определить, как надо их направлять; он хочет положить основы для здоровой рациональной политики, он пишет руководство общественно-политической гигиены.

Каким же образом сложились, держатся и развиваются эти формы? Монтескьё предлагает читателю ряд глав, где он говорит о влиянии климата и почвы страны на общественный и политический строй, на характер и нравы народов. Он думает в природных условиях открыть прочную отправную точку, фактор непрерывно-одинаковой силы.

Главные противоположности в его характеристиках—это Европа и Восток, северяне и южане. Между ними распределяются такие свойства, как холодность, малоподвижность, или страстность, сангвинизм, деятельный дух или лень. Монтескьё вооружается физиологическими представлениями своего времени и хочет открыть причину разницы нравственных свойств в степени расширения и сжатия сосудов на конечностях тела, в степени развитости и чувствительности нервных нитей у людей разных стран. Холод и тепло определяют эту разницу: оттого у народов холодных и теплых стран очень разная степень нравственной чувствительности, очень разная способность раздражаться; к той же причине Монтескьё сводит большую или меньшую охоту к удовольствиям, силу храбрости и т. п. Северяне, например, очень выносливы к боли и мало чутки. Сюда относится замечание по нашему адресу: «надо содрать кожу с москвиты, чтобы заставить его почувствовать». Народы Востока отличаются слабостью органов и крайней чувствительностью. Вследствие этого они усваивают необычайно сильно первые впечатления; затем в силу того же свойства, парализующего деятельность, они не могут избавиться

от этих впечатлений; отсюда происходит неподвижность их порядков, привычек, даже таких вещей, как костюм.

Монтескьё увлекается дальше в своих сближениях. Сами политические формы народа как бы предопределены климатом и почвенными условиями страны. В области, где жили древние спартанцы, плодородная почва способствовала развитию рабства и аристократического правления, потому что легко доставшееся изобилие скоро было захвачено немногими, а остальные им подчинились; напротив, скудная земля Аттики заставила всех одинаково упорно работать и, следовательно, создала в Афинах демократию. Монтескьё указывает на то, что англичане склонны к самоубийству; это—болезнь климата, который затрудняет фильтрацию нервных соков и вызывает по временам истощение, усталость человеческой машины. Но дальше отсюда он уже выводит общую нетерпеливость англичан, которая особенно сказывается на почве политики. Если таким людям все вещи могут надоедать вплоть до развития в них отвращения к жизни, то к их вкусам подойдет только такая форма правления, которая не утомляет однообразием, а главное дело—такая, в которой нельзя на одного свалить ответственность за причины своего раздражения; вот почему в Англии скорее законы правят, чем люди; для того, чтобы изменить порядки, надо опрокинуть законы, а это труднее.

Итак перед глазами Монтескьё стоят как бы отлитые изваяния народов и государств; характеры готовы раз навсегда; все их действия—в духе намеченных ролей. Уверенной рукой высекает Монтескьё все контуры каждого коллективного лица. Он разбивает народы и государства на группы и чертит ясно и отчетливо нравственную физиономию каждой группы. Деспотии, монархии, аристократии, демократии—каждый порядок имеет свою природу, и каждому отвечает известный принцип, т.е. определенная тенденция человеческих страстей, основной нравственный мотив. Монтескьё различает под обозначением «природа» и «принцип» две разные группы условий, два разные начала: одно определяет строевание, другое—движение общества; одно—сохраняющая и распределяющая, другое—направляющая сила.

В деспотии движущий мотив, около которого все вращается,—страх, в монархии—чувство чести, в республике—добродетель. К такому основному свойству тяготеют все жизненные черты, религия, воспитание, примеры прошлого, нравы, привычки, правительственные приемы. Из них образуется общий дух данного общественного организма, его *esprit général*, связанный с ним, как душа, на всем протяжении земного его существования. Измена ему невозможна, она равна болезни и смертной опасности. Если же начала, создавшие организм и составлявшие его жизненное содержание, разрушатся, наступит естественная смерть.

В каком-то круге без начала и без конца пробегают жизненные влечения каждой общественной среды: так, например,

любовь к демократии есть любовь к суровой умеренности потребностей. Раз всякий должен обладать одинаковым счастьем и одинаковыми выгодами, всякому в этой среде должны выпасть также одни и те же удовольствия, наличность одних и тех же надежд; а это возможно лишь при общей простоте и умеренности потребностей, составляющих сущность демократии. В этих рассуждениях Монтескьё бывает очень остроумен, хотя иногда нет не только вывода, но и выхода из них. Например, отчего монахи так любят свой орден?—Как раз по тем основаниям, почему он им невыносим. Их устав лишает их всего, на что опираются обыкновенные страсти; остается, значит, одна страсть—к уставу, который их угнетает. Чем он суровее, т.е. чем больше он заколачивает их склонности, тем больше он дает силы тем немногим влечениям, которые он им оставил.

На изучении этих основных моральных свойств построена практическая забота об общественном здоровье и целостности общества; ее исходный пункт у Монтескьё всегда прост, но выполнение в деталях сложное и требует всестороннего внимания. Только определенные моральные и социальные черты можно вызвать в определенной среде. Например, демократии годятся лишь для малых государств, монархии—для больших. Демократия держится лишь на имущественном равенстве, небольших земельных наделах, суровом воспитании, отсутствии денег. Свобода кажется невыносимой для народов, которые не привыкли ею пользоваться. Монтескьё не забывает при этом взять сравнение из области физических явлений. «Так, чистый воздух иногда вреден тем, кто жил в болотистой стране». Красивое зрелище, говорит Монтескьё, представляли в прошлом веке бессильные попытки англичан установить у себя демократию. Но вместо добродетели у вождей было безграничное честолюбие, и одна политическая интрига сменяла другую. Затем Монтескьё впадает в любимую антитезу античного величия и современной мелкоты. «Греческие политики, жившие среди народного правления, не признавали иной силы, которая могла бы его держать, кроме добродетели. Нынешние политики толкуют нам о мануфактурах, коммерции, финансах, богатствах, даже о роскоши».

У Монтескьё часто изумляешься точности дисциплинарно-гигиенических предписаний и обстоятельности его рецептов и инструкций. В главе об аристократии и ее режиме ничего не забыто. Можно сказать, каждый день, каждый акт правительства предусмотрен. Господствующий класс в аристократических государствах не должен участвовать в организации сбора податей; имущество его представителей не должно быть ни велико, ни мало. С уверенностью декретирует Монтескьё, когда и где сенаторам должно быть пожизненными, и когда и где они должны быть сменяющиеся. На то у него есть общее правило: первый случай, когда их задача—надзор за нравами, второй, когда их обязанность—подготовка политических актов.

Раз диагноз определил характер общественного организма, даже опыт не может поколебать уверенности политического философа в том, что он знает необходимые и правильные способы режима или лечения для общественного тела. Монтескьё, например, не верит в реформы, совершившиеся со времени Петра I в России: стоит заметить, что его скептические замечания об этом написаны лет 20 спустя после смерти Петра. «Смотрите,—говорит он,—с какою заботою московское правительство старалось выйти из тяжелого строя, который давил его еще больше, чем самый народ. Были уничтожены большие военные отряды (Монтескьё разумеет стрельцов), уменьшены наказания, установлены суды, начали понимать законность, обучили народ». Монтескьё склонен думать, что эти меры не привьются, потому что они не отвечают характеру государства, т.е. ранее определившимся его чертам.

В приемах Монтескьё намечается будущая социология, наша наука об обществе, законах его строения и развития. Его собирательный термин в применении к совокупности социальных явлений, «общий дух» звучит странно для нас, но в качестве его слагаемых разумеются все основные моменты общественно-исторической жизни. Есть однако черта, которая может показаться существенным пробелом в научном истолковании исторических явлений. Монтескьё видит лишь одну арену, на которой проявляются социальные свойства, именно государство. Он не замечает, что под этой организацией, закрепленной законами, есть другая, самостоятельная, менее заметная по внешним проявлениям, но более глубокая, медленнее изменяющаяся и определяющая в сущности политическую жизнь, организация общественная, в виде группировки классов, распределения интересов между ними, в виде господства известных направлений мысли, связанных с этими интересами.

Любопытна судьба идей Монтескьё в ближайшую к нему эпоху. Книга его, вышедшая в 1748 г., была прочитана с захватывающим интересом: в течение двух лет она выдержала 22 издания. Как все крупные произведения французской литературы XVIII века, она должна была из-за строгости цензуры выйти за границу. Она удостоилась еще и той чести, что правоверные католические богословы Сорбонны нашли в ней опасные учения: открылись разнобразные подозрительные пункты, как-то ссылка на роль климата в образовании религиозных понятий, сочувственные замечания о разводе и критические о безбрачии духовенства, восхваление достоинств Юлиана Отступника, как государя. «Дух законов» попал даже в индекс, в список запрещенных церковью книг. Были и другие нападки. Через несколько лет появилась книжка, в которой симпатия Монтескьё к английскому строю истолковывалась, как измена отечеству.

Словом, весь неизбежный круг был пройден. Но эти нападки со стороны стражей официальных традиций и отживающих воззрений менее останавливают внимание, чем возражения, которые очень скоро подняли представители передовой просветительной литературы.

Во второй половине века имя Монтескьё по традиции было окружено почетом, но следующие поколения чувствовали себя чуждыми ему, удивлялись его слабостям и недоговоренности, жалели о его уступках предрассудку. Один из вождей философского движения, Эльвесиус (Helvetius), по поводу «Духа законов» находил, что писателю следовало бы ради общества остановиться на определении правильных принципов в будущем строе, вместо того, чтобы освящать и оправдывать те, которые укрепляют предрассудки. Эльвесиус находил, что Монтескьё вносит слишком много усложнений в политику, что его гигиена слишком медлительна, что она требует слишком много терпения со стороны врача, т.е. законодателя и политика, слишком много добродетели со стороны больного, т.е. народа. Экономист Дюпон сожалел, что Монтескьё «вообще столь достойный, чтобы просветить во всех направлениях ум человеческий», мог говорить шаблонно, как «всякий другой», что «не объяснив нам, какова первоначальная основа, какова общая задача всякой формы управления, эта возвышенная личность направила всю силу и превосходство своего тонкого и глубокого ума на придумывание специальных оправданий к данным случаям».

Критики радикально расходились с Монтескьё: они не хотели видеть в строе разных обществ на земле законных и неустраняемых различий. Они говорили: «Необходимый порядок, на котором основываются общества, есть в то же время общий и естественный порядок». Они требовали одинакового и настойчивого воспитания и руководства для всех обществ. Эта позднейшая критика «еще резче выделяет характерные черты социальной философии Монтескьё». В его время старые политические и общественные формы в Европе стояли еще кругом твердыми традиционными группами. В эти сложившиеся рамки гуманная личность—а Монтескьё мы с особым правом могли бы так назвать—хотела бы внести больше мягкости, справедливости, больше общения между людьми. Монтескьё—враг пыток; он наглядно показывает бессилие строгих наказаний. Беротерпимость как бы сама собою разумеется для него. Он требует отмены рабства черных. Горячо радуется он и за неприкосновенность личности; в этом в сущности для него и состоит главная цель политической свободы.

Но ни в одном из этих его желаний нет режущего, разрушительного порыва, нет угрозы старинным общественным устоям. Он точно хочет сказать: как в обществе могут и должны уживаться различные характеры, сложившиеся в зависимости от естественных свойств и воспитания, так на земной поверхности неизбежна коренная разница больших коллективных организмов, крупных национальных и социальных характеров. Как бы ни было благотворно их взаимное общение, как бы ни просветляла людей в отдельности наука и мораль, эти массовые характеры, в которых тонут личности, останутся неизменны и будут жить до своего естественного конца.

IV. Просветительная публицистика и ее исторические понятия.

Со времени эмигрантской литературы гугенотов началось литературное и культурное сближение Франции с Англией, и представители французской интеллигенции открыли в соседней стране точно новый для себя общественный мир. Чем дальше, тем более публика искала непрерывного, быстрого и доступного поучения; тем больше и литературные вожди ставили себе целью неустанную и разностороннюю пропаганду и ознакомление общества с соседней культурой. В связи с этим возникла и обширная публицистическая, так называемая просветительная литература XVIII в. Она отвечает прежде всего народению нового читателя, его стремлению к тому, что мы теперь называем самообразованием.

Интересный факт рассказывают очевидцы выхода в свет словаря Бэйля (1696 г.): когда экземпляр его появился в Париже в библиотеке Мазарини, единственной публичной библиотеке того времени, каждый день рано утром, задолго до открытия дверей у здания собиралась толпа; давка была такая среди желающих добраться до новой книги, точно при разборе билетов на пьесу, которая имеет большой успех.

Мы можем наблюдать, как читатель упреждает своими запросами, наводит своего руководителя. Журналист Прево, о котором шла речь выше, был завален письмами, вопросами, требованиями своих подписчиков и посторонних, жаждавших разнообразных, точных и конкретных сведений. У него «тысячу раз», как он говорит, требовали во Франции точного перевода протокола заседания английского парламента. Он решается, наконец, печатает подробно целое заседание и имеет полнейший успех. Прево не упускает из виду и другой жгучий пункт интереса, желание знать о результатах естественно-научных исследований; он собирается передавать «заверенные факты, которые, повидимому, превосходят силы природы». Его на это не хватает. С его знанием и подготовкой в этой области обстоит плохо, но что же делать: «Я решаюсь,—говорит он в журнале,—сообщить вам сегодня несколько соображений о делимости материи, о ее сущности, о природе души животных, людей и существ, одаренных высшим разумом, хотя я вовсе не освоен в сочинениях метафизиков так же, как в геометрии и алгебре, в которых, сознаюсь, я почти ничего не понимаю». Однако в качестве обозревателя ему приходится на все дерзать, и он сообщает об опытах с фосфором, о физических теориях Ньютона и даже о проблемах страшной ему алгебры.

Само собою настойчивость запроса создавала и более искусных, и более освоенных руководителей. Вольтер (1694—1778), поэт, сатирик и драматург, принимая на себя обязанность научного пропагандиста, которая кажется ему более высокой, продвигает всю черную работу натуралиста, чтобы являться во всеоружии перед читателем; во время путешествия по Англии в качестве обстоятельнейшего репортера он выясняет себе обстановку, в которой сложилась крупнейшая научная новинка эпохи, теория Ньютона, беседует с доктором только что умершего (в 1727 г.) ученого, знакомится с ближайшими к нему лицами, посещает заседания королевского общества.

На его примере видно также, как видоизменяются вкусы. Вопросы искусства отступают на второй план. Само искусство рассматривается главным образом с утилитарной точки зрения, как средство популяризации научных, моральных, политических идей. Резонерство, полемика становятся господствующим тоном в литературе. Читающая публика хочет не просто точного и строгого осведомления, она ищет общего метода, связи, цельности в сведениях, хочет того, что мы перевели себе теперь с немецкого тяжелым словом—«миросозерцание». В XVIII в. это называлось иначе—философией. Смотреть философски на вещи, быть философом, значило приобрести рациональный, научный взгляд, устранить из изучения природы и истории понятие произвольного и сверхъестественного, связывать факты в тесные ряды причин и следствий, уметь ввести новое единичное явление в знакомые цепи и группы. В этом смысле общественные руководители и называли себя по преимуществу философами; название может вызывать заблуждение, если мы станем у них прежде всего искать системы, оригинальности, господствующего принципа, делить их на школы и т. д. Их «философия» это то, что мы называем научностью, общим научным духом, научным запросом.

Вольтер представляет собою тип такого публициста-популяризатора. С удивительной легкостью владея чуть не всеми видами литературы, он бросает кругом научные и культурные идеи, проповедует новые знания, громит и высмеивает отсталые воззрения—всем, чем может, стихами, памфлетом, драмой, романом, философской статьей, полуфантастической новеллой, словарем, энциклопедией, историческим рассуждением. Разнообразие формы поддерживается тем, что литературные жанры еще не установились. Это видно на знаменитых еженедельных английских журналах начала XVIII в. Их задача—моралистическая оценка жизненных явлений, разбор театральных пьес, художественная критика, наблюдения ежедневной жизни, выработка политических суждений. Но весь этот материал передается в рамке новеллы или драматизированных бесед и приключений определенных романических персонажей, в уста которых влагаются суждения и наблюдения. Подобную же смесь беллетристического, сатирического и философского элемента, художественной характеристики, научного

анализа и проповеди представляют сказки и повести, фельетонные письма и статьи Вольтера. Приемы декламации, морализующего наставления, публицистический тон ярко выделяется и в много-томной Великой Энциклопедии середины века, посвященной популяризации научных и технических сведений и укреплению научного мировоззрения в обществе.

Литературу эту трудно подвести под разряды философских направлений. Цель Вольтера беспокоить то, что спит, и подрывать то, что вредит своему коснотью. Если есть новая рациональная, простая научная теория взамен разрушенного взгляда, он ее разовьет и иллюстрирует. Если таковой нет, он удовольствуется тем, что вызвал мысль или сомнение. Один из рассказов Вольтера «История доброго брамина» заключается в том, что индийский ученый, который много размышлял и учился,—несчастлив, потому что ко всем загадкам жизни мира он может лишь ставить вопросы, но не имеет ответов; добрая старушка, его соседка, счастлива, потому что ей никогда и в голову не приходило углубляться в подобные вопросы. И все же никто не предпочтет ее состояния состоянию брамина. Мы ценим счастье, но еще более ценим разум. Как же примирить это противоречие? спрашивает Вольтер. «Так же, как всякое другое противоречие: тут есть о чем поговорить».

Отсутствие системы, философского догмата, как будто бы даже составляет достоинство в его глазах. Бэйль, по мнению Вольтера,—выше других потому, что, сохраняя равновесие сам, он доказывает людям разумность сомнения; он достаточно мудр и велик, чтобы обойтись без системы. То же самое общее научно-критическое настроение лежит в основе Энциклопедии Дидро и д'Аламбера.

Новизна приемов публицистики, ее огромный успех привлекли к ней внимание официальных, правительственных кругов. Уже раньше, в эпоху английской революции XVII в., партии и правительства прибегали к помощи пера, к оправданию своих действий, развитию своих программ в летучих произведениях, но эта связь устанавливалась на момент кризиса и не приобретала постоянного характера. Впервые сложилось правильное пользование прессой, как непрерывным, ежедневным средством воздействия в Англии в конце XVII и начале XVIII вв.; это было время, когда вместе с династическим вопросом решалось существование конституции и религиозной свободы, время, когда перевороты разрушили старые порядки и традиции и заставили сверху до низу пересмотреть вопросы о смысле и пределах власти, о правах личности и общества и т. д. Самые крупные литературные силы бросились в борьбу, Дефо, Стиль, Аддисон со стороны либеральных вигов, а с противной—Свифт и Болингброк; сменявшиеся у правления партии субсидировали их, сообщали им темы и секреты, давали направление их статьям или, напротив, черпали сами в них вдохновение и силу.

Вследствие своей политической практики французское правительство XVIII в. не умело стать в нормальные отношения к публицистике. В нем слишком вкоренилось притязание обладать монополией государственного разума. Общество, которое этого убеждения не разделяло, должно было в весьма разнообразной форме удовлетворять своим вкусам и запросам. Производимая в качестве национального фабриката, французская публицистическая литература скрывалась с местного рынка и под иностранным штемпелем возвращалась контрабандой домой; станки Лондона, Гааги, Амстердама, Женевы, а иногда и мифических городов работали усиленно на французское общество.

Еще дальше, на востоке и на юге Европы общества, как деятельного целого, слагающегося из борьбы и сплетения партий, и вовсе не было. Правительства, малые и большие, ставили себе воспитательские, опекунические задачи. Одно из небольших, но деятельных правительств в Германии выражалось: «Наша государственная дворцовая палата—естественный опекун подданных. Ее долг—выводить из заблуждений и направлять их на верный путь, наставлять их, хотя бы против их воли, как устраивать свое домохозяйство, как работать на земле, как посредством более производительной организации своего хозяйства облегчить себе (!) уплату податей». В другом правительственном центре полагали, «что для поднятия мануфактуры необходимы рассудительность, вдумчивость, траты и награды». «Это,—говорилось дальше в канцелярском документе,—государственные занятия; купец же остается при своей выучке и привычках. Он не заботится об общих интересах отечества». Здесь, очевидно, правительство думало, что сложное понятие об отечестве доступно лишь ему. Этот пессимистический взгляд выразился в одной официальной бумаге даже в такой карикатурной форме: «народ (в документе презрительно сказано «плебс») до тех пор не отойдет от старых скучных привычек, пока его за руки и за нос не вытащишь к новой выгоде». Знаменитый прусский король хотел непременно расшевелить мыслительные способности своих подданных, научить их «резонировать».

Отсюда правительства на востоке Европы пришли к сознанию, что они должны сами на себя взять целиком публицистическую роль; время так называемого просвещенного абсолютизма и есть именно эпоха, когда правительства писали передовые статьи. В самом деле, что такое манифесты и рескрипты их, что такое Наказ Екатерины II, как не поучающие или популяризирующие статьи? Посмотрите в ученическую тетрадку будущего Фридриха II, обратите внимание на направление честолюбия у принца: он пробует свои публицистические силы и пишет, под громким названием «Антимаккиавель», возражение на теорию знаменитого итальянского политика; он чувствует непреодолимую потребность поведать всем печатно о своих возвышенных принципах. Конечно, уже в обращении государя к печатному станку заклю-

чалось с его стороны важное признание по отношению к этим «всем», к этой неясной массе, которую мы называем общественным мнением.

А из этого признания вытекал интерес правительств к другим, так сказать, вольным направи́телям общественного мнения, к призванным публицистическим деятелям, к «философам». В созданной ими литературной республике коронованные лица искали почетного места себе и диплома от его старейших членов. Невольно поражают те комплименты, тот тон униженного ухаживания, который господствует в письмах государей к ним. Биограф Вольтера, Кондорсе, увлеченный блестящей стороной этих отношений, пишет: «во всех странах правители, министры, влиятельные люди, все, кто искал славы, соперничали из-за слова одобрения со стороны фернейского философа и поверяли ему свои надежды на успех разума, свои планы распространения света и истребления фанатизма... Он установил по всей Европе союз, которого душою был сам. Если где совершалась несправедливость, поднималось кровавое гонение, оскорблялось человеческое достоинство, одна статья Вольтера ставила виновных к позорному столбу перед всей Европой. Как часто рука притеснителя должна была отшатнуться в страхе перед этим мнением!»

Не надо однако забывать и оборотной стороны. Ее очень хорошо иллюстрирует история приключений Вольтера при дворе «короля-философа». Случайность литературного заработка, неопределенность круга читателей заставляла публициста искать связей с двором. С другой стороны, выписывая из-за границы литературное светило, двор смотрел на него, как на новый вид дорогого украшения; так же, как надо иметь свою оперу, свою картинную галерею, следует иметь свою академию, своего мудреца; при этом грубые представления старых времен, когда придворным мудрецом был шут, еще не совсем исчезли. Вольтер отправлялся в первый раз в Берлин, имея от французского правительства такие секретные поручения, которые представляют низший и даже подозрительный вид дипломатии. Фридрих II, только что посылавший камергера своего засвидетельствовать внимание «сирейским божествам», т.е. Вольтеру и его ученой приятельнице, пишет интимно после личного свидания своему агенту: «твой скряга Вольтер пусть пьет до дна своей ненасытной жадности и получает еще 1.300 талеров; из 6 дней, которые он тут пробыл, каждый день стоил мне 550 талеров. Это, по-моему, значит дорого дать за шута (fou). Едва ли когда-либо скоморох при дворе большого сеньора получал такое вознаграждение». Со своей стороны Вольтер запомнил уроки придворной жизни и объяснял, покупая себе на покой поместье в республиканской и протестантской Швейцарии: «боюсь монархов и епископов».

Союз, тем не менее, установился. Просветители в обладании престола и просветители в одном обладании пера сходились во взглядах на задачи и приемы просвещения. Для осуществления той

меры «свободы», какая нужна интеллигентному человеку, т.е. свободы умственной, по мнению философов, именно нужен был авторитет просвещенного государя. Несравненно более резкий, чем Вольтер, в религиозных вопросах, материалист Ольбак (Holbach) в своей «Системе природы» прославляет государя, как основную двигающую силу в обществе. Правительство должно принимать во внимание общественное мнение, но оно само ведет народ. Конечно, должно распространять в народе обучение, но это лишь средство сделать граждан «деятельными, приверженными к власти, рассудительными». Дидро внушает одно только государю—быть мягким, благосклонным. «Трудно вообразить себе, какую силу, деятельность, какой энтузиазм и мужество может создавать мягкость. Сколько раз оправдывалось это во Франции; мягкость правителя—единственное лекарство против неизбежных зол в таких государствах, которые по своему строю наименее оставляют свободы гражданам и наименее равенства между ними».

В этой массе внизу, в черной народной тьме просветители не видели еще ни объекта своего воздействия и симпатии, ни возможного будущего союзника. У Вольтера есть теплые выражения о народе; по его словам, «мужиков обыкновенно вспоминают, лишь когда их стада мрут от чумы, а то если только большая опера в порядке, да есть красивые балерины, все на свете превосходно!» Он резок к аристократическому произволу в Польше, Швеции. Но народ страшит его и вызывает отвращение. «Он всегда груб и туп; это волы, которым нужно ярмо, погонщик и корм». «Эта порода никогда не будет иметь ни времени, ни способности учиться; мне кажется, даже необходимо, чтобы остались невежественные молодцы. Если бы вы, как я,—говорит он корреспонденту,—обрабатывали землю, вы были бы наверно моего мнения; когда чернь принимается рассуждать, все погибло». Вольтер высказывается против чрезмерного улучшения участи простого народа. «На нашем несчастном земном шаре невозможно, чтобы люди, живущие в обществе, не были разделены на два класса; класс богатых, которые повелевают, класс бедных, которые служат».

В принципе не лучше относятся к массе другие публицисты просветительной школы. У Дидро, с его любящей натурой, с его горячим сочувствием каждому бедняку, можно найти такие общие формулы: «человек» из народа (l'homme peuple) самый глупый и злой из всех людей; отрешиться от народных начал (se dépopulariser), или стать лучше—это одно и то же».

Здесь, в этой массе, думают просветители, главное препятствие для торжества света. Против спящего мрака, который однако может быть поднят из косности лицемерной злобой, надо именно искать помощи властной руки. Просветители чувствуют себя со своими читателями и приверженцами небольшой кучкой на земном шаре: «масса рода человеческого была и очень еще долго будет безумной и бессмысленной». В своей «Философии истории» Вольтер помещает рубрику «о диких». Дело идет однако не об истинных дикарях,

краснокожих Америки, в природный ум и добродетель которых Вольтер верит: «Я думаю,—обращается он к читателю,—вы готовы под дикими разуместь грубые существа, живущие в лачугах с самками своими и некоторыми животными, вполне представленные случайностям непогоды, знакомые только с землей, где они копошатся, и рынком, где они продают овощи, чтобы купить сермяги; говорящие на языке, которого в городе не понимают; существа, у которых мало мысли и мало слов, неизвестно почему-то подчиненные человеку с пером за ухом, которому они несут каждый год половину того, что добывают в поте лица; в известные дни собирающиеся в подобии сарая, чтобы праздновать обряды, которых они не понимают, слушать человека, который одет иначе, и которого они тоже не понимают; по временам, когда забьет барабан, бросающие свою курную избу, чтобы наняться и идти убивать в чужой стране и себя отдавать на смерть, и все за 1/4 того, что могут заработать дома. Этих диких много по всей Европе».

Резкою противоположностью позднейшей идеализации народа отзываются горячие восклицания, которыми полна вся статья о «толпе» (multitude) в Энциклопедии Дидро: «Берегитесь суждения массы; в вопросах умственных ее голос звучит злобой, глупостью, безчеловечностью, превратностью и предассудком. Масса невежественна и идиотична. Берегитесь ее в нравственных вопросах: она не способна на сильные и благородные дела; героизм в ее глазах почти безумие. В чем и когда же толпа права? Во всем; но лишь по прошествии очень долгого времени, потому что тогда это—эхо, повторяющее суждения небольшого числа разумных людей, определивших заранее мысль потомства. Если за вас свидетельствует ваша совесть, а против вас—толпа, утештесь и будьте уверены, что время совершит суд».

Это сознание характерно для просветительного века. Приблизительно так могли чувствовать себя культурные греки и римляне в эпоху империи, окруженные массой без счета варваров за границей, да и дома неуверенные в каких-нибудь едва тронутых культурой африканцах и далматинцах; так могла себя чувствовать античная интеллигенция среди разношерстной толпы, шумевшей на улицах Рима, среди своей челяди, своего сельского, цветного, понурого земле рабского и крепостного населения. Если, казалось, в XVIII в. просвещенных людей, свободных от предассудков, можно собрать со всей Европы в одном зале, то естественно в этих условиях трудно было увлечься верой в скорый и прочный прогресс. В этом смысле знаменательны следующие слова Вольтера, написанные в 1777 г. за год до смерти: «Я вижу теперь, что мы должны еще ждать три или четыре столетия; несомненно наступит день, когда честные люди одержат победу; но как много подлых дел мы должны претерпеть, пока наконец настанет этот славный день, как много жестоких преследований выпадет на нашу долю, сколько Ла-Барров сгорит на костре!»

Теперь нам будет понятно и это странное на первый взгляд, свойственное Вольтеру и большей части просветителей XVIII в., возвеличение Китая. Каким образом могла быть идеализована страна застоя, неоконченной и окаменевшей культуры, страна обрядности и бесконечного формализма, государственной тайны и политического фокуса, совершаемого над огромной массой людей, вполне послушных правителям.

Конечно, здесь играет роль уже знакомая нам сентиментальная разрисовка, которую давали миссионеры. Несомненно также, что в идеализированной картине Китая значительное место надо отвести духу намеренной оппозиции, замаскированной полемике. Часто заметку «вот это разумно у китайцев», надо понимать так: «вот чего нет у ветхозаветного Израиля» или «вот что искажено в католическом мире». Таковы восхваления умеренности, мягкости, справедливости законов китайских, указание на то, что священники не вмешиваются там в светские дела, ссыла на необыкновенную древность китайской науки, которая добралась до великих астрономических открытий, когда еврейские патриархи еще кочевали со стадами, и т. д.

Но основной мотив симпатии к Китаю лежит глубже. Говоря о нелепых и шаманских сектах в Китае, далеко отстоящих от мудрого учения Конфуция, Вольтер прибавляет: «Секты эти терпимы в Китае ради простонародья, как грубая еда нужна для его пропитания, между тем как сановники и книжные люди, во всем отделенные от народа, питаются более чистым веществом: действительно, кажется, что чернь не заслуживает разумной религии». В другом месте, где объяснено, что религия книжных людей в Китае чисто философская, рационалистическая и свободная, Вольтер напоминает, что государь там—глава и охранитель этой религии. «Он должен быть первым философом, первым проповедником империи: его эдикты почти всегда—наставления и лекции морали». Дидро, присоединяясь к такому определению роли китайского императора, прибавляет: «обычай учить и увещевать в указах был свойствен и нашим королям, и они очень много потеряли, покинув его».

Вот почему просветители охотно прощают Китаю отсутствие движения, даже восхищаются неизменностью его строя; вот почему они мирятся здесь с господством традиции, к которой они так строги в Европе. Традиционные, умные, застывшие формы Китая вернее обеспечивают спокойное пользование культурой для избранного слоя человечества, чем европейские скороспелые успехи, окруженные бурями и злою козностью—такова как будто скрытая мысль. Оставьте грубое суеверие толпе и не стесняйтесь вольномыслия лучшего круга людей.

В Энциклопедии под заглавием «Законодатель» Дидро останавливается на неутешительном факте, что человеческая природа всегда была и будет склонна к суеверию. Хотя знания и

успехи разума—лучшие средства против этой болезни нашей породы, но так как она неизлечима в известной мере, то она требует большого снисхождения. «Образ действия китайцев кажется мне в этом отношении превосходным. Советники государя—философы, а провинции покрыты пагодами и богами: к тем, кто им поклоняется, никогда не применяют суровых мер; но когда кто-либо из богов не исполнит желаний народа, и недовольство дойдет до того, что начнут сомневаться в его божественности, мандарины пользуются моментом, чтобы уничтожить одно из суеверий: они разбивают изображение бога и разрушают его храм». Вот роль, которую бы желали играть просветители в государстве: ученые в качестве министров, снисходя к предрассудкам, в то же время исправляют их: в опасный момент они становятся вождями толпы, рационально пользуясь ее порывом, отнимая у него анархическую силу авторитетной санкцией, и в конце-концов хитро и незаметно проводят свою философскую цель—упрощение религии.

Современность кажется просветителям моментом сравнительно спокойным, удаленным от политических порывов, особенно же от бушевания религиозных страстей. Вольтер замечает в «Английских письмах» по поводу слабости деизма, как веры: «Теперь нет шансов на торжество новой веры. Не смешно ли, что Лютер, Кальвин, Цвингли и все эти писатели, которых теперь невозможно читать, образовали секты, разделившие между собою Европу, что невежественный Магомет дал религию Азии и Африке; а гг. Ньютон, Локк и другие величайшие философы и лучшие литераторы нашего времени едва могли сложить небольшую общину, которая уменьшается каждый день. Вот что значит кстати явиться на свет. Если бы Кромвель воскрес, Кромвель, который велел срубить голову королю и сделался государем, он остался бы простым купцом в Лондоне».

Но спокойствие еще не признак силы просвещенной группы людей. Это случайное явление. «Разделите,—говорит Вольтер,—род человеческий на двадцать частей; из них 19, это те, которые живут трудом рук своих и никогда не узнают, что на свете был Локк. В остающейся двадцатой части сколько людей читающих? А между теми, кто читает, на двадцать читающих романы лишь один занимается философией. Число мыслящих людей поразительно мало и они не собираются волновать мир». Страшные религиозные и политические бури, войны из-за символов и предрассудков миновали. Когда же наступило это спокойствие, давно ли стали пробиваться здоровые культурные принципы, как развились они?

Просветительная публицистика в ряду задач своих должна была выдвинуть вопрос о судьбе своего ближайшего дела в прошлом, т. е. об истории просвещения. Она встречалась с недоверием к пользе исторических знаний в виду преобладания в них материала чисто внешнего. Умная и ученая приятельница Воль-

тера, маркиза Дюшатлэ, сильная в естественных и математических науках, поклонница Ньютона выражала это недоверие так: «какое дело мне, француженке, до того, что в Швеции Эгиль наследовал Гакону, а у турок Оттоман был сыном Эртогрула? Можно читать историю Греции и Рима ради описания увлекательных и величественных картин, но я ни разу не могла прочесть до конца историю современных народов; здесь нет ничего, кроме беспорядочности и путаницы; целый ряд мелких событий без связи и последовательности и тысяча сражений, ни к чему не приводящих. Я отвергаю знание, которое, отягощая ум, несколько не способствует его развитию».

Вольтер отвечает на это в своем «Опыте о нравах и о духе народов», или «Философии истории»: цель моего труда вовсе не в том, чтобы сообщить, что такой-то не стоящий внимания государь следовал за таким-то правителем-варваром у грубого народа. Забивать в голову хронологическую последовательность династий значит заучивать лишь слова. «Зачем вам детали стольких мелких интересов, ныне совершенно исчезнувших, судьбы этой массы семей, которые спорили из-за областей, поглощенных потом большими государствами?» Что же стоит изучения? «Дух, нравы, обычаи главных народов». В другой раз он выражается так: «тысячи сражений не принесли человечеству никакой пользы, тогда как произведения великих людей, Мольера, Декарта и друг., будут служить вечным источником наслаждения для последующих поколений. Шлюз какого-нибудь канала, картина Пуссэна, художественная трагедия, твердо установленная истина имеют в тысячу раз большую цену, чем вся масса летописей двора и все рассказы о военных кампаниях».

Таким образом Вольтер с настойчивостью и резкостью увлечения высказывает программу того, что мы называем теперь историей культуры. Он отмечает и те рубрики, те вопросы, из которых должна состояться эта новая история, история состояний, а не событий, не похожая на военную и политическую. «Теперь хотят знать, как складывалась известная нация, из каких племенных частей; хотят знать разницу числа войск в настоящем и прошлом, развитие и характер торговых сношений; искусства, самобытно выросшие и заимствованные, а потом усовершенствованные; средние цифры государственных доходов прежнего времени и настоящего; возникновение и развитие морских сил; отношение численное между классами привилегированными и простыми, обеспеченными и трудящимися».

Вольтеру казалось также важным приложить этот метод к истории новоевропейских народов для того, чтобы объяснить происхождение современной культуры, вместо того, чтобы останавливаться на слишком изученных явлениях древнего мира. Но его «Опыт о нравах» недостаёт многого, чтобы стать историей человеческой культуры. Прежде всего полемические цели слишком врываются в изложение. Вольтер не упускает случая указать про-

тиворечия, странности в истории Ветхого Завета: злорадно здесь выдвинут всякий сомнительный эпизод, мудрость индусов, финикийян, китайцев фигурирует лишь для того, чтобы выставить фанатизм и невежество евреев. Благодаря этому, разрушается историческая перспектива, потому что дальний Восток изображен более важным культурным фактором и центром, чем Греция и Рим.

Затем историк нравов, идей и верований оказывается совершенно неспособным понять народное творчество, поэзию мифа, первые проблески мысли, настроение мистицизма, выражение правового сознания в обычае. Для наивного, для своеобразного, для непосредственной оригинальности, игры фантазии у него нет чутья. Только то получает пощадку, что отмечено печатью рационального объяснения или явной пользы. Миф вызывает лишь смех, как дикий вымысел, как вздорная догадка или глупое утешение варвара. Обряды, в роде греческих мистерий, проорицания оракулов кажутся лишь жалкой или возмутительной комедией, смотря по тому, приняты ли во внимание зрители или исполнители. «Кто первый придумал это искусство?» спрашивает Вольтер по поводу оракулов—и отвечает: «первый мошенник, который встретил дурака». И при этом он совершенно забывает расставание времен и словно нападает на современного шарлатана: «большинство предсказаний (у греков) похожи на предсказания «Льжеского Альманаха» (некто в роде Брюсова календаря): в этот год умрет великий человек; будут кораблекрушения. Ну, да, что-нибудь случится по кругозору каждого: умрет в этом году судья в деревне, для деревни этой, разумеется, великий человек—вот и исполнение» и т. д. Рассказывая о сивиллах, о метаморфозах богов, Вольтер чувствует себя в доме сумасшедших или зрителем пошлых проделок, авторы которых работают грубо из-за денег.

Греция—страна сказок. Глупые басни закрепляются привычкой повторения, а потом упрямой тупостью комментаторов. «Будьте уверены, когда вы видите старинный праздник, старинный храм, это—создания заблуждения; заблуждение это в течение двух или трех веков распространяется и находит веру; оно становится наконец священным, и тогда строят храмы химерам». «Можно бы написать об этом целые томы, но все эти томы сведутся к двум словам: огромная масса рода человеческого была и очень долго будет лишеной смысла и рассуждения; но самые безумные, быть может, те, кто хотел найти смысл в этих нелепых сказках, и кто хотел внести рассудок в сумасбродство».

В конкретных детских, непоследовательных попытках объяснить мировые явления Вольтер видит только одно: невежество и обман. Сильные, буйные проявления чувства и воображения раздражают его. Поэзия, архитектура, вера Средних веков его отталкивают. О «Божественной комедии» Данта он говорит: «Всякий человек с искрой здравого смысла должен покраснеть, читая описание этой собравшейся в аду чудовищной компании из Данте и

Виргилия, св. Петра и сеньоры Беатриче». «Готическое искусство—стиль вандалов; это фантастическая смесь грубости и мелочной отделки». Низко ставит Вольтер и цену средневековой науки, его мнение ярко отражается в суждениях о талантах и знаниях флорентийского ученого XV в. Пико Мирандолы. Вольтер полагает, что в обширном арсенале знаний, которые хранила эта удивительная память, разве только кое-что из геометрии стоит внимания. Остальное,—говорит с насмешкой Вольтер,—«отражало лишь дух времени», и, как бы уверенный, что одни имена вызовут у современников смех, он называет светила схоластики, Фому Аквинского и Альберта Великого. «Легко извинить за презрение к наукам тех, кто управлял тогда миром. Пико делла-Мирандола был очень несчастлив, отдав свою жизнь и сократив дни свои на изучение этих глубоко безумных вещей».

Сильные фигуры Средних веков низведены и осмеяны. Вот в каком тоне рассказывается история Жанны д'Арк. «Дворянин с границы Лотарингии отыскивает служанку в Вокулерском кабачке, воображая, что она сумеет сыграть роль воительницы, вдохновенной видениями. Ее выдавали за пастушку 18 лет, но ей было 27 лет; у нее хватило мужества и сообразительности исполнить замысел... Доктора университета и несколько парламентских советников не поколебались объявить ее вдохновенной свыше: обманула ли она их, или они были сами настолько ловки, что вошли в обман: народ поверил, и этого было достаточно». А вот оценка завоевателя Англии, Вильгельма и его союзника, папы. «Итак, варвар, сын развратной женщины, убийца законного короля, делит награбленное у этого короля с другим варваром; право же, устранили здесь только титулы, герцог Нормандии, король Англии, папа—все сведется на дела нормандского разбойника и ломбардского укрывателя».

Герои религиозного увлечения вызывают злые и презрительные замечания: просветители не верят в их искренность или осмеивают их невежество. Флорентийский аскет и проповедник очищения церкви Савонарола кажется Вольтеру только ложным пророком, обманщиком, злоупотреблявшим тайной исповеди и секретами, которые открывали ему братья-монахи. «Мог-ли он не сойтись в своем обмане?»—спрашивает Вольтер.—Интригующий вещатель разве не убежден, что он—плут? Еще больше, может быть, в нем фанатизма: человеческое воображение способно совместить эти две крайности, которые, повидимому, друг друга исключают». Он приходит к общему заключению: «С презрительною жалостью смотрите вы на эти сцены бессмыслицы и отвращения; вы не находите ничего похожего ни у римлян, ни у греков, ни у варваров. Это плод самого постыдного суеверия, которое когда-либо обращало человека в зверя, и худшего из всех режимов. Но вы знаете, что лишь очень недавно мы вышли из этого мрака, и что далеко не все просвещено».

Лютер кажется Вольтеру полуразвитым, грубым монахом, сыгравшим роль бессознательного орудия в нехорошей интриге вождей и крупных людей среди церковных и политических споров. «Его начальники уполномочили его проповедывать против товара, который они не могли продавать». Вольтер имеет в виду индульгенции и повторяет устами светского скептика старое обвинение католической полемики. В реформационном движении он вообще видит мелкие страсти, мещанские мотивы, понятия каких-то полуграмотных обывателей, которые вообразили себя решителями больших вопросов. Вот что говорится о Цвингли: «швейцарский городишка (Цюрих) произнес судебный приговор над Римом. Счастлив был этот народец, в конце-концов, раз он в простоте доверял своим властям решение всех вопросов, которые ни он сам, ни они, ни Цвингли, ни папа постигать не могли».

Социальной стороны реформации Вольтер тоже не хочет признать или, лучше сказать, он видит в ней то же самое побуждение некультурных вожделений. Здесь опять характерно пробивается недоверчивое отношение к народной массе. «Мюнцер и другие вожди крестьянского восстания,—говорит он,—развили (в декларациях) опасную истину, которая заключена во всех сердцах, именно, что люди рождены равными и что, если папы обращались с государами, как с подданными, то помещики обращались с крестьянами, как с животными. Правда, этот манифест дикарей во имя людей, обрабатывавших землю, мог быть подписан Ликургом... они настаивали на правах рода человеческого, но поддерживали требования, как дикие звери».

Приведенные суждения и характеристики объясняют, почему картина прошлого у Вольтера однообразна и безнадежно тяжела. Вот почему у него нет и представления о постепенном развитии культуры, нет перехода между сумасбродством, диким мраком прошлого и рассудочностью, спокойным научным взглядом современности. Разум необъяснимо и сразу вступает в свои права, а впрочем его торжество слабо, и моменты победы редки. Оттого у просветителей возможно и обратное, совершенно неисторическое представление относительно старины. Вольтер готов допустить первоначальную чистую, разумную естественную религию, которая потом в нечестных руках исказилась.

Прогресс рода человеческого поэтому не выступает в разнообразных формах. Иногда кажется, как будто в историческом изображении приняты во внимание лишь утилитарные успехи. Вольтер отмечает и приветствует рост техники, изобретений, торговли, накопление знаний, и притом главным образом в области изучения физической природы. Он не замечает ни улучшения морали, ни развития и усовершенствования права и социальных отношений. Ему как бы чужда мысль, что сознание общества растет в соответствии с успехами его организации, что потребности известной среды и движение ее запросов отражаются в праве, обычаях, наконец, в складе понятий среднего человека.

Немного лишь дальше ведет нас осторожно написанная картина социального движения у Дидро (в ст. Энциклопедии под заголовком «Законодатель»). Он указывает на изменение нравов в Европе, благодаря развитию обмена. «Торговля—новый связующий элемент для людей». Нации все более заинтересовываются во взаимном благополучии. Крушение Лейпцига, Лиссабона, Лимы в последнее время отразилось в ряде банкротств в Европе и в разрушении интересов нескольких миллионов граждан. «Торговля, подобно просвещению, смягчает нравы, уменьшает воинственность, но она также уничтожает энтузиазм добродетели, понижает силу, великодушие и благородство нравов. Однако,—прибавляет составитель,—войны всегда будут в Европе, вследствие соперничества, различия строя и т. д., и они воспрепятствуют росту мягкости и чрезмерной кротости нравов, результату торговли и продолжительного мира».

Обещания широкого прогресса здесь нет. И вообще узким представляется просветителям путь, по которому движется культура, тесно кажется ее содержание. Небольшая горсть человечества пользуется ею, и отовсюду грозят ей опасности. Чем меньше казался круг ее приобретений в данную минуту, тем слабее обозначалась полоса света, в прошлом. Недоверие к окружающему предвзвешивало, косности, фанатической злобе просветительная публицистика переносила на старину: вследствие этого она отбрасывала в сторону крупные области, широкие направления человеческой деятельности и человеческой веры в прошлом, или она смешивала их в общую массу начал, враждебных разумному существованию.

Та же самая публицистика поставила однако задачу культурной истории; этим она не только выдвинула новые рамки, но и новый запрос, способный расширить пытлившую мысль и поднять морально-общественное сознание. Если она могла поставить такую задачу, то это значит, что она обладала горячим убеждением в ценности самой культуры. Мы можем считать это как угодно, ее заслугой, ее усилением, или ее природой, ее свойством, но факт такого убеждения, такого сознания был важен. У следующего поколения на нем выстраивается вера в быстрый всеобщий прогресс.

V. Осуждение культуры и патриархальная демократия.

Просветительная публицистика своеобразно узко ставила понятие культуры: это — умственная свобода для немногих, простор для интеллектуальной аристократии; культура, это — круг отчетливых идей и представлений, поддающихся логическому определению и доказательству: культура, — это мягкие нравы, порядок без давления, общение без принудительности. Путь к выработке соответствующего мировоззрения лежал через критику, часто насмешку над традициями, через усвоение новых научных систем, которые определили место человека в мировом процессе на ряду с другими элементами, но не занимались его личным спасением.

В следующих поколениях это настроение сильно видоизменилось. Не раз повторяется в истории общественного сознания тот факт, что общество, на которое направлена сильная научно-образовательная агитация, как бы не в силах вынести в целом всей дозы рационалистической и скептической мысли. В его среде поднимается протест против критицизма. В то же время и до известной степени сплетаясь с этим протестом, совершается обоготворение новых методов, новых приемов ума, апофеоз самого интеллекта человеческого. Массонство и другие аналогичные направления в XVIII веке делают из просветляющего разума святое начало, обращают провозвестников науки в апостолов нового евангелие, образуют из ее деятелей священные ордена. Орудие знания само превращается в бога, в великую творческую силу, в великого решающего судью. А обоготворенный разум, — разум, возведенный на степень непогрешимо диктующего, внутреннего голоса, есть уже в сущности наше чувство: это — в конце концов возрождающаяся в другой форме вера.

Поворот к вере, к религиозному настроению сильно намечается в обществе с половины XVIII века. Он своеобразно совпадает с выступлением новых общественных классов, с защитой их нужд и стремлений. В движении новых общественных элементов, в их апологии заключен, естественно, известный идеалистический толчок. В подготовку новой общественной организации, в самое изображение ее невольно входит религиозное увлечение. Общественная группа, как новый класс, пробивающиеся кверху, несут с собою известные вкусы и традиции, заявляют притязания, и

программа, слагающаяся из них, представляется заинтересованным или верующим в виде новой фазы общечеловеческого развития, в виде нового откровения.

В XVIII в. еще нет таких определенных отграниченных групп, как рабочие классы, городские и сельские, XIX века. Демократия слагалась в деревне из мелких землевладельцев и крестьян, связанных отчасти устарелыми и запутанными повинностями, в городе — из представителей мелкого ремесла и торговли, мелких мастеров домашней индустрии и близких к ним по положению рабочих крупных производств. Эти разнообразные элементы надо иметь в виду, когда литература выдвигает понятие «народа». Но, без сомнения, первое место в представлениях демократии занимала деревенская масса, главную роль в социальных проектах и мечтаниях защитников демократии играл вопрос о земельном наделе, о внутреннем обеспечении крестьянского хозяйства. Это обстоятельство придает дореволюционной демократической пропаганде особый консервативный характер.

Мы видели отношение вождей просвещения во Франции к массе. В конце века, однако, «народ» занимает первое место в общественных манифестах, «народ» — предмет общего внимания, «народные интересы» уже изображаются, как фундамент правильной общественной организации.

В начале века темная масса почти не имеет публичных адвокатов, в кругу интеллигентного общества нет носителей ее чувств и понятий. Чтобы судить о том, где крылся раньше народный защитник, что он переживал, стоит вникнуть в трагическую историю простого сельского священника в Нормандии, патера Мелье. Это — совершенно безвестная личность при жизни своей. В течение 40 лет справляет он свои обязанности в глухом углу, полный самоотвержения, строгий к себе до аскетизма, мягкий к бедняку. Старая Франция не мало произвела этих друзей народа в рясе, и еще революция видела в своих рядах демократических священников. Но в натуре Мелье был больше того. Местный сеньер его округа обидел нескольких крестьян. Мелье поднял против него дело, но правосудия не добился. Тогда в отчаянии он, 60-летний старик, добровольно уморил себя с голоду, отказав все имущество свое прихожанам.

Все это произошло около 1730 года, но открылось только 30 лет спустя после смерти Мелье, когда опубликовано было завещание его. Завещание патера было своеобразно; это — большая книга, и книга страданных признаний жизни. Мелье заботливо написал ее своей рукой в трех экземплярах, чтобы потомство услышало его голос. Он молчал долго, и теперь излилась вся его горечь. Завещание досталось потом в руки Вольтера и других просветителей, и они напечатали из него отрывки. Они воспользовались резкостями и проклятиями патера-самоубийцы, так как неверие

и отчаяние старого священника могли послужить ядовитыми аргументами для их собственной кампании против фанатизма. Остальное в завещании Вольтер объявил «длинным, скучным и даже возмутительным». Мы знаем теперь, что выпустил Вольтер, и отчего священник впал в глубокое, мучительное неверие.

Он подавлен зрелищем участи дорогого ему трудового люда. Христианство в его современном виде, по его убеждению, не может быть истинной религией, потому что оно поддерживает ряд учреждений, явно несправедливых: деспотическую власть, личную собственность и неравенство. Все завещание Мелье—злой и отчаянный протест против несправедливости на земле, против неравенства, притеснения неимущих; это—горячий призыв к простому народу. «Вас пугают дьяволом, но знайте, дорогие друзья, что нет для вас более злых и настоящих дьяволов, чем люди, знатные и богатые господа на свете, потому что они вас попирают ногами, мучат и доводят до несчастья». Рядом с ними стоят паразиты, все эти судьи, которых можно бы назвать «людьми неправды», пристава, прокуроры, адвокаты, податные сборщики, нищенствующие монахи и т. д. «Много приходится заниматься ими на свете! Птицы поют и щебечут в полях и в лесах; народу нет другого дела, как жирно кормить всю эту массу людей за то только, что они поют в церквях».

Возбужденная речь патера, его манифест с того света доходит до настоящей революционной фразеологии: вы внимаете точно речи оратора конвента, почти буквально слышится известный призыв марсельезы против угнетателей. «Изгоните тиранов и попов и замените их хорошими правителями: в ваших руках спасение, сумеете столковаться! Хорошо задуманному общему движению ничто не может воспротивиться! Сговоритесь тайно, распространите хорошие книги. Поберегите для себя то, что производите, пусть дети ваши не вступают на службу к вашим врагам». Мелье верит, что правда и счастье могли бы быть на земле. Она достаточно производит, чтобы обеспечить всех; нужно только, чтобы люди держали ее в общем владении. Каждый приход должен составить как бы одну семью братьев, совершенно равных между собою во всем. Тогда в свет вернется золотой век, который хотели установить первые христиане.

То, что сельский священник начала XVIII в. должен был зачитать в своем измученном сердце и мог написать только на своей могиле, с половины века стало биться и звучать в литературе, в салоне, в театре. Типичный носитель этих чувств—Руссо.

Публика, среди которой Руссо (1712—1778) пришлось вращаться, тонко рассуждавшая об умственной свободе, скептическая и резонерская, не могла освоиться с этой фигурой, необработанной и плебейски нескладной, с ее парадоксами и какой-то бурной логикой, с пафосом, в котором глубокая искренность не отделялась от тщеславной рисовки, с отчаянными нападками на совре-

менную культуру, как на выражение неправды, и в то же время неясными мечтаниями о каком-то невозвратном светлом прошлом. Поколения последующего полувека возвращаются, напротив, к декламациям Руссо, как своего рода откровению. Между тем у Руссо в сущности нет ни одного оригинального положения ни в политических, ни в педагогических, ни в его религиозно-моральных рассуждениях. Все, что переворачивает много раз Руссо, о чем он патетически проповедует,—мистическая воля народа, призыв к естественности, идеализация натурального человека, протест против неравенства, созданного частной собственностью,—все это давно намеченные мысли, готовые формулы ранее сложившихся теорий. Что им придает особую силу в устах Руссо?

Руссо по отношению к этим идеям то, чем часто бывает первый революционер: он последний их прозелит, последний новообращенный. Проникаясь формулами общественных, воспитательных идеалов, он связывает с ними горячие чувства, глубокие симпатии, которые притягивают его к низшим классам, к простому народу. Руссо обращает эти формулы во внушения своего сердца, в святые повеления природы, пробудившиеся в нем, как человеке искреннем, глубоко чувствующем.

«Голос природы», именем которого Руссо протестовал, имел у него очень определенные социальные черты. Руссо вышел из кругов мелкой буржуазии, проскитался полжизни, испытал ряд тяжелых и сомнительных положений человека, выбитого из своей среды, видел много нужды около себя, знал сам нужду и унижение бедности. Позднее он любил, уйдя из богатого замка, вмешаться в простонародную толпу, забиться в ее простодушном весельи; по целым часам он мог плести ремни с крестьянами. Если откинуть его преувеличения, его чувствительные идеализации, то в его риторских декламациях можно найти большую долю непосредственного выражения тех чувств, которые таятся в низших, отодвинутых классах общества, выражения их морального сознания, их боли, их гордости, раздражения. Руссо мог назвать себя «человеком, который сокрушается о несчастьи народа и испытывает его».

Среди юношеских скитаний, его, голодного, приютил крестьянин, который жил в лачуге и, как вор, прятал собственный хлеб и вино от сборщиков многих и многих налогов: он объяснил Руссо, что вся жизнь его проходит в страхе, и что он погиб, как только его перестанут считать умирающим с голоду. «Все, что он мне сказал по этому поводу, оставило во мне неизгладимое впечатление. Это было для меня зародышем той неистребимой ненависти, которую я испытываю в виду страданий несчастного народа и в виду его притеснителей».

Самолюбивый и неподатливый, самостоятельный, Руссо должен был вращаться в кругах дворянской и финансовой аристократии; его знакомые, часто не знавшие сами происхождения своих

денег, удивлялись, что он отвергает подарки, или находили педантизмом, что он соразмерял их с возможностью отплаты со своей стороны. Он раздражался тому, что не обладал светским обращением, и становился еще более неловок, напускал грубость, чтобы скрыть смущение: «Я решился попирать обычаи, я стал циничен, но циничен от стыда, потому что я не в состоянии был исполнять эти обычаи». И вот, по его собственному признанию, в нем развивается «горделивая мизантропия, известная горечь в отношении богатых и счастливых людей на свете, как будто они богаты и счастливы на мой счет, как будто их так называемое счастье есть захват моего». Богатые злы и бесчеловечны. В своем педагогическом романе Руссо выбирает из этого класса своего Эмиля, объект разумного воспитания, потому что, хорошо его воспитав, «мы можем быть уверены, что создали лишнего хорошего человека; между тем как бедный может и сам своими силами стать человеком». У людей высших классов нет морали. Некий граф мимоходом, незаметно для себя, обидел простую женщину, захватив назначенную для нее посылку. «Я старался утешить ее, милостивый государь,—пишет ему Руссо,—объяснив ей, во-первых, правила большого света и большого воспитания, затем, указав, что не стоит держать слуг, если они не будут гонять бедняков, которые являются требовать свое имущество; и, наконец, я сказал: ведь справедливость и человечность—мещанские слова, и граф, отняв вашу собственность, сделал вам честь». Роль богатых в обществе плачевна; все, что ни старались бы они сделать хорошего, отравлено основным злом их состояния. Невозможно обогатиться, не сделав другого бедным. Благотворительность, это—забава грабителя.

Одна корреспондентка Руссо упрекала его за то, что своих детей он отдавал в воспитательный дом. Руссо отвечал: «говорят, не надо рождать, если не можешь прокормить их. Это—неправда. Природа требует рождения их, потому что земля дает достаточно для их прокормления; состояние богатых, ваше состояние, милостивая государыня,—обрушивается он вдруг на лицо, которое ему пишет,—вот что похищает, ворует хлеб у моих детей». В статье «Политическая экономия», которую Руссо написал для Большой Энциклопедии, он так резюмирует отношение между двумя классами, бедных и богатых: «Вы нуждаетесь во мне, потому что я богат, а вы бедны; установим же соглашение между собою; я позволю вам иметь честь служить мне при условии, что вы отдадите мне то небольшое, что у вас остается, за труд командовать над вами, который я возьму на себя». Руссо заканчивает иронией по адресу великих политических авторитетов, которых он считает адвокатами и панегиристами аристократии: налоги должно распределить не просто пропорционально размеру имущества, а притянув к повинности по преимуществу излишки; «это важный и трудный расчет, который каждый день совершают порядочные и знающие арифметику конторщики, но который Платоны и гг. Мон-

тескье взяли бы на себя лишь с трепетом умоляя небо о просветлении их и даровании им честности».

В этой фразеологии, горячей и злой, неопределенной и резкой, сказывается биение известных классовых чувств, часто непоследовательное и неожиданное. Оно осложняется у Руссо наклонностью к религиозному настроению.

Если в культурном человеке в то время особенно ценили чуткость, впечатлительность, отзывчивость, то в Руссо эти черты доходят до крайней болезненной чувствительности. Разбитый и возбужденный превращениями судьбы, долгое время непризнанный в своих талантах, самоуверенный и подозрительный, он привык преувеличивать свои чувства. Первая мысль писать на тему о влиянии культуры на человека охватывает его точно «тысячью лучей света», он чувствует себя оглушенным и «опьяненным» от массы беспорядочных и сильных идей, «бездна великих истин озаряют его в четверть часа» и он теряет сознание.

Руссо чувствовал себя необыкновенной пророческой натурой, которую нельзя мерить общепринятой меркой. Его «Исповедь» начинается следующими словами: «Я предпринимаю дело, которому не было подобного и не будет. Другим людям я хочу показать человека в его истинной природе; этот человек я, я один. Я знаю свое сердце и знаю людей. Я не так устроен, как кто бы то ни было из виденных мною; я решаюсь думать, что не похож ни на кого из существующих людей... Пусть звучит труба страшного суда, когда угодно: с этой книгой в руке предстану я пред Всевышним и громко скажу: «вот то, что я сделал, что я думал, чем я был». Вечный Боже, собери кругом меня бесчисленное множество подобных мне людей, чтобы они выслушали меня; пусть огорчатся они тому, что во мне есть недостойного, пусть краснеют за то, что во мне низкого; но пусть каждый с тою же откровенностью раскроет перед твоим престолом свое сердце и пусть хоть один скажет, если может: «я был лучше, чем этот». Сознавая в себе как бы откровение, Руссо может патетически обращаться к человеку (в рассуждении «О причинах неравенства между людьми»): «о человек, из какой бы ты ни был страны, каковы бы ни были твои убеждения, слушай: вот твоя история, история истинная, прочитанная мною не в книгах подобных тебе людей, потому что эти книги лгут, а в природе, которая никогда не лжет. Все, что ей принадлежит, правдиво, здесь ложь лишь то, что я привнес личного от себя, помимо своей воли».

Всякой религии свойственно различать в человеке святое начало и начало греховное. В понятиях слагающейся веры святое, оно же и естественное начало, это—чувство; греховное, злое, оно же и искусственное, это—ум, рефлексия. «Если природа предназначила нам быть здоровыми,—говорит Руссо,—я почти решаюсь утверждать, что состояние рефлексии есть состояние противоестественное, и что человек, который размышляет, есть испорченное животное». Через весь духовный мир Руссо проводит

резкую черту деления: все непосредственное теперь признано благим, жизнь аффектов объявлена драгоценной сокровищницей, способность отдаваться чувству—признаком возвышенной натуры. Сама обыденность, поскольку в ней открываются голос природы, например, кормление детей матерями, семейная забота, деревенский пейзаж и т. д., подняты теперь на степень необыкновенно святых, возвышенных, глубоких действий и моментов.

В Руссо есть еще одна черта религиозного настроения—увлечение аскетизмом. Постоянно возвращаясь к понятию добродетели, взывая к ней, Руссо понимает под нею главным образом воздержание. Руссо жестоко восстает против желания просветителей, Вольтера и д'Аламбера, внести светское направление в старозаветную Женеву, этот город суровой дисциплины кальвинизма; особенно возмущен он программой завести там театральные зрелища, более двухсот лет подлежащие в Женеве воспрещению. В больших государствах, думает Руссо, еще можно терпеть театр, как необходимое зло, потому что в них вообще уже нечего более терять и портить; в малых государствах театр лишь уничтожает любовь к труду, развивает роскошь, приводит к огрубению нравов. Возвеличение аскетического воздержания, отрицание художественного наслаждения приводит Руссо к восхвалению Спарты. Спарта дорога ему «счастливым неведением и мудрыми законами; это—республика полубогов скорее, чем людей». «О Спарта, вечный укор суетному учению! В то время как в Афины вступали пороки, создаваемые пластическими искусстваами, и тиран собирал там так заботливо произведения царя поэтов, ты изгоняла из стен своих искусство и артистов, науки и ученых».

Кодекс грядущей демократии, знаменитое политическое рассуждение Руссо «Об общественном договоре» (1762 г.) есть книга, которую по характеру утверждений, по аргументации, по проносящему ее настроению надо назвать догматической, богословской, почти церковной.

Книга начинается словами: «Человек рожден свободным и везде он в оковах». Как разрешить это противоречие? Общественный порядок есть святое право, но он включает в себе подчинение свободной личности. Из двух начал одно, свобода, дано от природы, другое, подчинение, порядок, дело искусства, соглашения. То и другое однако необходимо, и так как для богослова в богоуправляемом мире не должно оставаться противоречий, то расплатиться должны сами понятия. Задача политического догматика—найти формулы, которые бы заключали полное примерение между делом природы и делом искусства, которые бы могли представить дело искусства претворением дела природы. И действительно, характер рассуждения Руссо напоминает работу христианского философа, который должен примирить идею божьей благодати и божьего всемогущества со свободной волей и греховным началом человеческой личности.

Руссо объясняет, каким образом свободные первоначально люди вошли в союз, который составил не что иное, как сумму их сил и их свободных состояний; каждый при этом приобрел над другим ровно столько выгоды, сколько сам потерял; этот общественный союз лишь общей силой защищает личность и собственность каждого, при чем каждый, «соединяясь со всеми, повинуетя все же лишь самому себе и, следовательно, остается свободным, как и раньше». Мы стоим здесь перед догматической схоластикой, мы должны допустить здесь мистическое объяснение.

Совокупность всех составляет верховную волю, верховную личность. Эта личность, народ, есть властелин. Государь, будучи лишь суммой отдельных лиц, не может никогда вредить подданным или гражданам, так как невозможно, чтобы тело вредило своим частям. Следовательно, общественный союз непогрешим, наподобие непогрешимости церкви. Личность однако греховна. Отдельный подданный может, преследуя свою выгоду, выражая свою единичную волю, разойтись с выгодой целого. Но кто не хочет повиноваться общей воле, того вынуждает к повиновению совокупная община; и это значит, говорит Руссо, что община принуждает его быть свободным. Стоит вслушаться в эти слова. Именно так средневековая церковь вынуждала еретика путем стеснения и казни в интересах его же спасения вернуться к тому убеждению, которое он отвергал, но которое она считала его поистине свободным убеждением.

Мистический оттенок замечается также в определении всеобщей воли. Воля всех еще не есть всеобщая воля. Первая—простая сумма отдельных волей, исходящих от частных интересов. Если эти воли сгруппировались по партиям и фракциям, по промежуточным группам, которые Руссо считает безусловно вредными, то всеобщая воля, т. е. общий интерес, может быть отстранена, может потонуть в столкновении интересов. Но если они проявились изолированно, каждая на свободе, получается следующее чудо: «отнимите,—говорит Руссо,—из частных волей плюсы и минусы, взаимно уничтожающие друг друга, и в остатке от разниц будет общая воля». Итак, мы все ошибаемся, все грешим, но из наших ошибок непонятным образом, неисповедимыми путями сама собою создается правда.

Более всего, может быть, чудесного и веры в чудо требует Руссо в главе о законодателе. Законодатель—«необыкновенный, экстраординарный человек в государстве». Ведь он должен из суммы естественных сил всех индивидов создать нечто большее, чем эта сумма. В его деле соединяются две, повидимому, несовместимые вещи: предприятие, превышающее человеческие силы, а для его исполнения—авторитет, который в сущности есть ничто; его воздействие может быть лишь моральным, иначе оно становится источником произвола. Далее, чтобы народ мог почувствовать силу разумных правил политики и следовать основным требованиям государственного разума, нужно, чтобы следствие могло

стать причиной, чтобы общий дух, который должен быть создан учреждением, вдохновлял и направлял учреждение, чтобы люди были ранее законов тем, чем они должны стать благодаря им.

Таким образом законодатель, не будучи в состоянии прибегнуть ни к силе, ни к рассуждению, по необходимости поднимается к авторитету высшего порядка. Вожди народа обращались поэтому во все времена к идее вмешательства самого неба, т.е. религии. Вот почему в этой же главе помещен панегирик всеобъемлющему гению Кальвина, которого Руссо изображает гражданским законодателем Женевы. Женева именно выполняла великую задачу законодательства. Иностранец, богослов, священник, человек, совершенно лишенный средств внешнего принуждения, был взят верховным арбитром в политике, создателем конституции. Симпатии Руссо не даром тяготеют к суровой фигуре служителя божия XVI века. Но его характеристика вдохновенного, непогрешимого законодателя, всемогущего морально и бессильного материально, повидимому, внушена картиной еще более старинной—именно образом папства Средних веков.

Демократическое государство Руссо есть в то же время настоящая церковь. Духовная и светская власть должны совпадать в нем, как в древних республиках. Религия нужна затем, чтобы граждане любили свои обязанности. Христианство не вполне подходит к этой цели, так как отечество христианина не от мира сего. Государство не смотрит на то, что исповедует гражданин в сердце; но оно заботится, чтобы этим не нарушалась государственная религия. Кто не исповедует этой государственной религии, тот должен быть подвергнут изгнанию, не в качестве безбожника, а в качестве дурного гражданина; кто ее принимает и все же поступает против нее, достоин смерти, потому что он совершил величайшее преступление: он солгал перед законом. Руссо определяет и догматы этой религии: вера в бога, в загробную жизнь, где справедливые награждаются, а злые наказуются, вера в святость государства и государственных законов и отстранение нетерпимости. Последний догмат кричащим образом нарушен самим Руссо, который декретирует смерть нарушителю государственной религии. Его государство внушает мораль и веру мечом.

Но не одна государственная логика приводит Руссо к возвеличению религии, не одно только сознание, что система крепка, когда на недостижимой высоте сокрыт от человека ее принцип. Религия—одно из выражений того, что он считает голосом природы, одно из требований святой половины человеческого существа, чувства. Руссо естественно должен был обратиться к религии, потому что признать за чувством безусловный авторитет, это значит отдаться во власть непонятных сил, чудесным образом открывающихся в том, что, повидимому, не регулируется законом, что внезапно и самобытно.

Демократический порыв в учении Руссо и его религиозное направление связаны с резкою социальной критикой. Современный

общественный строй казался Руссо сверху донизу неправильным и нездоровым. Величайшее зло современной культуры—неравенство. Оно дошло теперь «до чудовищной степени, потому что явно нарушается закон природы, если мы видим, что ребенок повелевает над стариком, глупый руководит мудрецом и кучка людей утопает в изобилии, между тем как голодная масса лишена необходимого». Вся эта культура, построенная на создании лишнего, роскоши, извращена. Деньги, ходящие по рукам богатых и артистов, потеряны для существования земледельца; у него нет платья как раз потому, что другим нужны золотые галуны.

По какой же мерке возможно преобразование, оздоровление общества? Руссо прибегает к привычному социально-научному приему, он обращается к фикции естественного состояния. Человеческая природа сильно изменилась; чтобы определить ее основу, нужно представить себе «состояние, которого нет больше, которое, может быть, никогда не существовало, и которого наверно никогда не будет; но оно нам нужно, чтобы иметь правильное суждение о современном состоянии». В этом определении под «естественным состоянием» разумеется видимо то, что можно признать в человеке основного, здорового, к чему его следует постоянно возвращать. Но как только Руссо начинает вырисовывать естественное состояние, у него получается историческая картина, он дает нам отдаленное прошлое, первобытный золотой век, изображает безгрешных и счастливых предков наших. Очень конкретно, с большою любовью, с художественным увлечением передает он жизнь их. Неведение спасает их от порока и замечает им закон и принуждение; у них нет борьбы, потому что нет нужды, а нет нужды, потому что нет излишних потребностей; они не знают общества, потому что не нуждаются ни в каком союзе, а живут рядом, как деревья в лесу, не споря и не сближаясь; это мягкие и забывчивые существа, без бурных, ломающих страстей, но с легко удовлетворимыми влечениями, ловкие и гибкие без всяких орудий, свободные без сознания своей свободы, как свободна окружающая их немая природа и дикие звери, которые их не трогают; они сами—часть этой природы.

Чем конкретнее становится эта картина, тем более Руссо забывает ее назначение. Все дальше отходит он от «человека вообще» и приближается к «человеку когда-то». И вот, упившись образом последнего, он обрушивается на современных людей и современный строй за то, что человек теперь потерял невинный облик; он как будто настаивает на возвращении к исчезнувшей старине. «Ты ищешь, человек,—говорит он,—возраста в своей истории, на котором ты бы желал остановки рода своего. Недовольный нынешним состоянием, в силу причин, которые возвещают твоему несчастному потомству еще более крупные невзгоды, ты, может быть, хотел бы иметь силу пойти назад?»

Значит ли это, что культура целиком есть зло и отказ от нее, опростение возможны? Руссо не решается на такой ответ.

Что было, того не вернешь. Некультурность—блаженное детство, а культура—неизбежная старость. Как невозвратно детство, как не омолодишь старика, так и из человека наших дней нельзя сделать первобытное дитя природы. Так как основная черта нашей жизни, в отличие от первобытной и естественной, есть общественность, то Руссо говорит: «Общество так же свойственно роду человеческому, как дряхлость отдельной личности; искусства, законы, управление нужны народам так же, как старикам костыли». И вот в «Рассуждении о причинах неравенства» (1750 г.) Руссо убедительно и обстоятельно показывает, что природа сама сделала людей физически равными, но оделила их разными дарованиями; так она сама толкнула их на соперничество, на выработку индивидуальности, а следовательно, на захват и господство; отсюда неизбежно должны были развиться страсти и столкновения, вкусы и прихоти, изобретения и усовершенствования; из общей неустойчивости и колебаний выросла, наконец, необходимость принудительного общественного союза.

Но в таком случае непонятна злая критика болезней возраста, какой же смысл горячих обращений к старику, чтобы он забыл опыт, отвык от желаний и обратился в ребенка? Очевидно, что-то в этом сравнении неправильно или недосказано. За старостью у человека идет смерть, где же она у общества? Руссо смотрит кругом, сравнивает разные формы обществ, государства-гиганты и государства пигмеи, столицы с их адским шумом, нервной сменой ощущений и удовольствий, кричащей противоположностью роскоши и нищеты, а с другой стороны, точно заснувшую сельскую жизнь или однообразно-скромное мещанство мелких городов, и он приходит к той мысли, что не везде общество в одинаковом возрасте развития и не во всяком возрасте одинаково быстро развивается. Он схватывает черты и формы, стоящие ближе к идеальному детству, и хочет их удержать, точно заморозить или загниотизировать. Есть градации зла, называемого культурой и развитием; есть общества, которые еще довольствуются малым, и вот тут надо бережно подходить; надо отсюда удалить все соблазны, и молодая жизнь, тихое счастье, простодушная добродетель протянутся надолго. Старость придет сама, зачем же спешить?

Со злой иронией заставляет Руссо поклонников культуры говорить следующую речь в прославлении старости: «О счастливые недуги, которые собирают около вас, стариков, столько искусных аптекарей, обладающим большим числом снадобий, чем у вас болезней; столько ученых врачей, знающих досконально ваш пульс, умеющих назвать по-гречески все ваши ревматизмы, столько ревностных утешителей и преданных наследников, мягко сопровождающих вас к последнему часу! Сколько пропало бы средств помощи, если бы вы не испытывали тех бедствий, которые вызвали их необходимость».

Вот почему Руссо так боится за родную Женеву, ее патриархально-пуританский строй, ее спартанские нравы и хочет ее избавить от развинчивающего влияния театральных зрелищ. Вот почему Руссо—противник женской эмансипации и хочет спрятать женщину в семье. Вот почему он громит большие города, это последнее слово культуры; «большой город полон интриганов и праздношатающихся, людей без религии, без принципов, воображение которых, испорченное бездельем, жаждой удовольствий и большими запросами, родит лишь чудовищное, лишь уродство и вдохновляет лишь к преступлению; большой город, где нравы и честь ставятся ни во что, потому что всякий, легко скрывая свое поведение от глаз общества, чтится в меру своих богатств» и т. д. Все, что есть оригинального, свежего, талантливое, все рождается в провинциальной глуши; большой город только тянет в себя, поглощает и стирает все человеческое. «Окрестности столиц имеют подобие жизни, но чем более от них удаляешься, тем пустынное вид. От столиц идет дыхание чумы, которое непрерывно подрывает и разрушает нацию».

Руссо думает, что он видел почти идеальную жизнь людей, стоящих в стороне от больших дорог богатой и разлагающей культуры. Со свойственным ему лиризмом, он описывает жизнь горцев около Нёшателя, мелких собственников, свободных хуторян, ни в чем не нуждающихся, потому что, помимо земледельческих работ, которые кормят их, они все умеют сделать сами; никогда столяр, слесарь, стекольщик, гончар по профессии не входили в их область; разделения труда не существует; они сами делают себе инструменты, и не только грубые, но такие, как часы, барометры, насосы, очки; «теплую избу крестьянина примешь за механическую мастерскую или кабинет экспериментальной физики». У них много книг, и они рассуждают здраво и остро; они умеют рисовать, играют на флейте, поют. Искусствам этим вовсе не обучают профессиональные учителя; они учатся друг у друга в семьях. В семейной же среде искусство и остается; в часы досуга они поют с женами и детьми квартеты, и тут услышишь чудесных старых забытых композиторов. Нравы их чисты, ссор нет, нет податей, подводных повинностей, администрации; нет ничего излишнего, роскошного, все необходимое в изобилии.

Откуда берутся все эти чудеса и чем держатся? Простота потребностей, отсутствие обмена, неподвижность отношений, отсутствие нервической погони за новизной—вот основы жизни этих людей. Конечно, и здесь Руссо преувеличивает, рисует своего рода доброго и умного дикаря, но куда он зовет общество?

К натуральному, самодовлеющему хозяйству. Как нельзя больше это совпадает и с его идеализацией семьи; патриархальная семья—центр, полное вместилище такого хозяйства. В романе «Новая Элоиза» (1761 г.), вслед за героическим возвеличением свободной страсти в первой части, за изображением бурного прорыва естественного чувства, представлено примирение элементов,

тихая пристань; беспокойная героиня стала добродетельною матерью семейства, и это семейство изображает вместе с тем социальную утопию в миниатюре. Семья Вольмаров богата, но секрет ее богатства в том, что они избегают в пользовании своим достоинством посредников между производством и потреблением. В доме все свое—кружева, полотно, вино, масло, хлеб. По возможности и поставщикам платят натурой. Просто одетый, вечно в работе, среди трудолюбивой челяди, добрый богач живет в своей большой патриархальной семье, которая в то же время есть как бы фаланстер, организованный для удовлетворения главных потребностей; тут кормится много людей, а патриарх, распределяя занятия, водворяет везде добродетель и счастье. Его жена, как добрый гений, благотворит кругом. Вопреки господствующему предубеждению, она раздает всем нищим милостыню; она хлопотет, чтобы крестьяне были в довольстве и не имели желаний покинуть свое положение; она думает, что «для этих людей добрые нравы и счастье важнее, чем пользование талантами, которые они могли бы иметь. Многие таланты вредны, и лучше, чтобы они остались в небрежении». Таким образом идеал состоит в реакции к натуральному хозяйству, родовым отношениям и тихому невежеству. Резкая критика новых общественных порядков заканчивается идиллией отжившего состояния. В этом же смысле Руссо считает желательными практические реформы там, где для них еще сохранилась благоприятная почва.

Во второй половине века можно указать несколько случаев обращения к ученым и публицистам от лица общественных представителей с запросом о наилучшем строе или с предложением составить образцовую конституцию. Нечто подобное было в XVI и XVII вв., когда богословы, в роде Кальвина, проверяли или выработывали всевозможные гражданские и политические проекты, конституции, регламенты торговли, определяли размеры процента при росте, редактировали административные правила и т. п. Руссо два раза получал такие приглашения: раз, высказаться о конституции для Корсики, а в другой раз о реформах для Польши. Он серьезно отнесся к своей обязанности, видя в ней исполнение великой задачи. «Я чту каждого государя и каждое правительство в отдельности—писал он корсиканцам—хотя мне приходится говорить им иногда несколько жестокие истины». Потом он обвинял герцога Шуазеля, главного министра французского, в том, что тот завоевал Корсику, чтобы отнять у него, Руссо, славу законодательной организации острова.

Руссо видит в корсиканцах народ в особенно счастливом положении, потому что они еще не вступили на путь культуры, широкого обмена, изобилия и роскоши, потому что они сохранили много первобытных черт. Они напоминают ему героических швейцарских горцев старины. Руссо заботливо вырисовывает те моральные, экономические и административные сдержки, которые помогли бы сохранить этот народ в состоянии, более близком к моменту «его рождения», чем к моменту упадка и смерти.

Перебирая естественные богатства старины, Руссо приходит к заключению, что Корсика может совершенно обойтись без торговли с другими землями, что она может экономически вполне обособиться. «Всякая торговля вредна для земледелия», но особенно должно запретить вывоз с естных припасов. Металлические деньги станут не нужны; в качестве единицы мены при внутренних сношениях он предлагал принять быка, как было в старину у греков, или овцу, как у римлян. Как скоро продукты земли перестанут быть товаром, производство их мало-по-малу придет в соответствие в каждой области и даже в каждом наследстве с нуждами этой области и частными потребностями земледельцев. Каждый захочет готовить у себя все сам вместо того, чтобы получать меною. «Нам не нужно ни скульпторов, ни ювелиров, ни изготовителей кружев, нам нужны плотники, кузнецы, ткачи». Над всей совокупностью замкнутых хозяйств, на которые распадается экономическая жизнь страны, государство организует как бы большое натуральное хозяйство. Доходы его должны быть в продуктах; налоги заменяются барщинным исполнением общественных работ. Государство платит своим чиновникам натурой, припасами. Цель состоит «не в отмене частной собственности, потому что это невозможно, а в том, чтобы ее включить в самые тесные пределы». Руссо декретирует не только общую умеренность, но также обязательный брак. Всякая статья комфорта по принципу должна быть вычеркнута: на острове должны быть воспрещены кареты. Женщины и священники могут пользоваться двухколесными повозками; остальные должны ходить пешком или ездить верхом. «Благородный народ,—говорит Руссо,—я не хочу тебе давать искусственных и систематических законов, выдуманных людьми, я хочу вернуть тебя к одним лишь законам природы и порядка, которые повелевают сердцу и не насилуют воли».

К этим идеям консервативной демократии и подвижного хозяйства примыкает целое направление общественных теорий и ряд проектов социального переустройства. Представители этого направления, сочувствуя известным общественным классам, в то же время решали социальный вопрос под углом определенного моралистического взгляда. Зло и бедствия в судьбе низших классов казались им симптомами падения, вырождения человечества. Средство к избавлению от этих зол они видели в возвращении к старинному быту, похожему на первоначальную естественность.

Типичный выразитель экономически-консервативного идиллизма в течение четверти века после Руссо—Мабли (1709—85). Мабли интересен прежде всего, как личный тип, предвосхищающий черты добродетельно-сурового, прямолинейно-чистого революционера эпохи Конвента. Мабли уклоняется от предложенного ему обучения дофина и не хочет вступать в Академию, чтобы не быть вынужденным произносить панегирик Ришелье, основателю абсолютизма. У него постоянно на устах идеализированная древ-

ность, Ликург и Платон. Мабли очень пессимистичен. Он рассматривает европейские государства и ни в одном не находит шансов для реформы. Особенно его приводит в отчаяние Франция. «Я устал занимать нацией, которая погибла без надежды». Она должна разложиться, как всякое общество, которое препятствует гражданам интересоваться общим делом.

Все счастье народа зависит от чистоты нравов. Чем больше растут потребности, тем труднее вернуться к чистоте нравов и жить разумно. Великий вред заключается в росте изобилия. Для Европы резкий момент вступления этого зла—XVI в., век роскоши, широкого обмена. Общество распределяется на две крайности, и обе они, богатство и бедность, одинаково вредны для морали. Бедный самым состоянием своим глубоко испорчен. Главное явление, которое вывело людей из счастливого круга необходимых отношений,—внешняя торговля. «Торговля — нечто чудовищное, разрушающее само себя собственными руками». Купец не имеет отечества; в древности их не даром презирали. Нездоровое явление—и та растущая мануфактура, которая питает иноземный сбыт. У Мабли недоверие к самому персоналу фабричных рабочих: их занятие, их материальное положение портит их; это самый несчастный, но и самый низкий люд. При всей симпатии француза и демократического политика к северо-американцам, которые бились в то время за независимость, он видит в экономической энергии новой демократии опасный симптом; он словно боится ее и рекомендует ей—странно сказать—пример аскетической Спарты и мешански-умеренной Швейцарии. Самый мотив американского восстания, протест во имя экономической самостоятельности, ему не нравится.

Отдаленный идеал, по Мабли, состоит в первоначальном коммунизме. Поэтому диким легче дать хорошие законы. В Европе реформы могут заключать в себе лишь постепенное приближение к желательному строю рядом «хитрых» комбинаций. Государство не должно быть богато. Иначе оно вызывает своим примером жадность в частных лицах. Мабли восстает против государственных сбережений, против косвенных налогов, развития кредита. Он говорит в политических советах полякам: «Я бы желал, чтобы не было общественных финансов». Он напоминает, что бедные народы всегда были победителями богатых. Он хочет наконец цензоров морали, как в Риме, для сокращения роскоши.

Своеобразно во всем этом направлении сплетение резкой социальной критики и узость, скудость положительных социальных построений. Этой двойственностью демократической теории, исходившей от понятия о натуральном человеке и натуральном обществе, можно объяснить, почему она служит сначала в XVII в. героическому революционному настроению, а после революции отдает свои аргументы, свои фантастические картины реакционным учениям. Она выступает сначала преимущественно как форма критики и нападения.

Имя Руссо, обращение к непосредственному чувству, к натуральному против рефлексии, против искусственного, звучит призывом к общественному перевороту. В такой стране, как Германия, где не было политической жизни, общественные мечтания легко входили в эти общие моралистические рамки. В 60-х годах молодой Гердер (1744—1803), горячая, многосторонняя натура, заброшен в качестве учителя и проповедника в предместье Риги, на окраину тогдашней культурной Германии; он глубоко огорчен, что теперь он не больше как чернильница для ученого писательства, словарь наук и искусств, склад бумаг и книг. «Я хочу искать себя самого, чтобы найти себя воистину и никогда не терять; приди, Руссо, будь моим направителем». В своих планах реформ он хочет сделать натурального человека Руссо национальным детищем Лифляндии и преобразовать на широких началах естественного права эту мирную провинцию. «Ликургам и Солонам было возможно создать республику, отчего же мне не создать республику для юношества? Вы, Цвингли, Кальвины, что одушевляло вас? Я прохожу через мир: что мне в нем, если я не сделаюсь бессмертным?»

Несколько позднее Шиллер представил воочию в своих «Разбойниках» (1781 г.) возвращение исстрадавшегося от ложной культуры, глубоко чуткого человека, какого рисовал Руссо, к природе и даже к первоначальному чистому обществу; его община героических студентов в лесу, которые не признают собственности и не трогают бедняка, смеются над властями и сокрушают законный порядок, потому что носят закон в своем свободном влечении и мстят насилием за попранный идеал человеческий—что же это иное, как не натуральное общество, рисовавшееся реставраторам золотого века? Вождь и философ «Разбойников» говорит: «Закон извратил людей, рожденных к орлиному полету, в ползающих улиток; закон еще не создал ни одного великого человека, свобода родит великанов».

Позднее та же терминология, частью те же картины первоначального и натурального быта послужат основой реакционных утопий, которые будут звать не на освободительный бой, а на успокоение от слишком бурного и быстрого движения вперед.

Демократия в проповедях Руссо, Мабли и их школы выступает в чертах, мало похожих на современную демократию. Мы теперь скорее всего ищем ее пульса в больших городах, мы соединяем с ней представление о живом и быстром обмене, материальном и умственном, о подвижности и нервности, общественном критицизме, сложной организации политической и промышленной машины. В противоположность тому можно сказать, что картины Руссо и Мабли—сельские, полусонные идиллии; они проникнуты каким-то земледельческо-кустарным сентиментализмом. Не даром Руссо все вспоминает альпийские уголки, тихо-обывательскую жизнь старозаветных швейцарских городков. Он—один

из тех швейцарцев в литературе, которые вообще пропагандировали в XVIII веке идеал естественности и свободного сердца в обстановке своих горных озер, живописных селений и патриархально-простой жизни; они включают чистоту души, искренность порывов в рамки впечатлений ровной, мелко-самодовлеющей среды. Эти социальные моралисты хотят вернуть разбушевавшуюся жизнь больших городов, ропот горячих умственных запросов к сладкому сну ограниченных потребностей и тихой сосредоточенности.

Они впадают таким образом в социальный консерватизм, можно сказать больше, в утопическое ретроградство. Правда, многое в общественно-экономической картине Европы середины XVIII века еще могло питать их утопии. Лет 50 спустя, когда выросли фабричные гиганты в Англии и Франции, когда сложился многочисленный рабочий класс в городах, когда переполнение Европы выразилось в обширной эмиграции и в завоевании рынков всего света, общественные мечтания, подобные Руссо, стали невозможным анахронизмом; но они еще долго волновали сердце и интересовали фантазию, как в свое время мифы о золотом веке; сойдя с почвы общественных программ, они лишь перешли в область исторических картин, в область сказок о том, что было когда-то.

Руссо увлекался литературой, изображавшей добрые и воображаемые народы. Одно время он сам был занят составлением истории Спарты, чтобы иллюстрировать на великом примере силу добродетели в политической жизни. «Самое большое затруднение, какое я испытывал в своем историческом предприятии, это—что в Спарте видишь людей, ни в чем почти на нас не похожих, которые кажутся нам чем-то совершенно превосходящим человеческую натуру».

История, следовательно,—нравоучительная фантазия, какое-то изображение царства божия на земле, все равно когда и где. Сюда и примыкает обширная историческая беллетристика или поэтическая история романтиков, с бесконечным изображением то античной жизни, то средневекового рыцарства, то германских богатырей, то краснокожих героев и мудрецов. В том или другом костюме, это всегда мир наивных страстей, прямолинейных характеров, а главное, это—мир гипнотизированных светлых моментов, заколдованной гармонии. Это—вечная, блуждающая по векам сказка; ее главный внутренний мотив — неподвижность отношений.

VI. Теория бесконечного прогресса.

В 1776 году в Германии сложилось общество под характерным названием союза перфектибилистов, т.-е. идущих к совершенствованию, потом переименованное в союз иллюминатов, т.-е. просветленных.

Это была одна из форм превращения просветительства в культ. Вожди и популяризаторы новой науки, новых методов исследования и рассуждения как бы чувствовали себя провозвестниками нового евангелия. Они верили, что просвещение творит чудеса в нравственном существе человека, что действием просвещения он перерождается, вступает в новый мир, новую жизнь бесконечного совершенствования. Под влиянием этого убеждения и складывались религиозные союзы, священные ордена просвещения. Их организация намечалась как бы сама собою: сначала—кружок избранных и посвященных, потом пропаганда и вербовка новых учеников, дальнейшее расширение круга верных, чтобы подготовить сошествие святой истины, ее мировое торжество.

Черта крайне любопытная—союзы эти почти непосредственно примыкают по своим воспитательным приемам, по устройству, по своей символике к старым церковным орденам и корпорациям. Основатель общества иллюминатов, молодой баварский профессор Вейсгаупт, был учеником иезуитов, возненавидевший, как Вольтер, своих учителей по существу, великий поклонник их внешних приемов. Вейсгаупт решил после закрытия иезуитского ордена бороться с его тайным влиянием и, взявши его организацию и дисциплину, заменить иезуитскую школу пропагандой нового просвещения. Образы великих наставников, которые носились перед его воображением, были Игнатий Лойола, св. Франциск и Доминик. Вейсгаупт выработал статуты, инструкции, символ веры нового ордена. Цель его определялась так: «Моя задача густить в оборот, дать силу разуму... Главным образом я стремлюсь поддержать те науки, которые имеют влияние на развитие общего благоденствия нашего и успех нашего ордена, а противоположные устранить с пути. Нам придется иметь дело с педантизмом, существующими школами и воспитанием, нетерпимостью, богословием и государственным устройством. Для этих целей люди, каковы они есть, не годятся мне, я должен еще образовать их. Каждая предыдущая ступень должна быть школой испытания для последующей».

Согласно этим принципам, ученики постепенно вводятся в тайну просветительных идей и дела. На ступенях подготовительных они изучают мораль, историю, познают человека по книгам, преимущественно говорящим сердцу, воображению: между поэтами—баснописцы, между философами и историками более конкретные, Плутарх, Адам Смит, Эльвеспиус и др. На высших ступенях они изучают «государственные и религиозные книги». Строгая иерархия, как у иезуитов, сложилась в ордене. Около главы стояли посвященные высших ступеней, «светлейшие вожди», ареопагиты, которым слепо должны были подчиняться низшие, минервалы. Тайную исповедь заменили правильные отчеты братьев, которые неуклонно наблюдали друг за другом и обо всем доносили; как иезуиты, орден жадно добирался до правительственных и сановных лиц, до богатых и ученых, до лиц с весом, через которых можно было приобрести влияние. Тайнственность и пышный церемониал должны были приковывать членов. Начало союза возводили в глубь веков; он пользовался особым календарем, дал странам и людям особые пророческие или символические имена; под влиянием особой игры слов были введены даже черты персидского огнепоклонства: орден, по мнению основателя, есть служение огню, потому что в борьбе с мраком он хочет дать торжество свету.

Очень быстро распространился орден по всей Германии, и в него вступил ряд немецких князей-правителей, министров, администраторов, профессоров, учителей, писателей, между ними Гете и Гердер. Когда его закрыли и стали преследовать на юге, на севере появился манифест «немецкого союза» или «ордена двадцати двух», в котором говорилось: «мы соединились для того, чтобы провести великую цель возвышенного основателя христианства, просвещение человечества и низвержение с престола предассудка и фанатизма, посредством тихого братского единения всех, кто любит божье дело».

Общества и союзы, подобные этим, отражали в восторженной форме стремление к популяризации нового знания и веру в его нравственно-воспитательную мощь. Эта вера сказывалась с такой силой, что не только современный момент представлялся великим и глубоко плодотворным; все будущее разворачивалось в картину бесконечного совершенствования. Так складывается другая догма, другая черта религиозного настроения, передавшегося XIX веку, именно идея бесконечного и необходимого человеческого прогресса. Если можно сказать, что возведение народа на степень деспота и земного бога у Руссо было религиозной формулировкой надвигающейся демократии, то теория бесконечного прогресса человечества была первой религиозной и энтузиастической формулой современного учения об эволюции. В самом деле, просветители хотели в прогрессе человеческого общества на земле открыть предустановленную цель, прочитать план и школьную систему великого воспитателя и даже найти признаки перехода

человеческого мира в еще более совершенный мир, который имеет возникнуть в будущем.

Такова мысль статьи Лессинга «Воспитание рода человеческого» (1780). Лессинг (1729—81) представляет себе развитие человечества похожим на развитие человека. Оно также проходит три возраста и проходит школу, но его воспитанию служит откровение, которое Лессинг рассматривает в его историческом движении. Имея дело сначала с грубым и жестоким еврейским народом, откровение действовало на него яркими, элементарными картинками и резкой, наивной моралью, которая обещала непосредственную кару и награду за зло и добро. Это был период детства. По мере того, как ученик подвигался в ясности, твердости и широте понятий, его школа открывала ему новые горизонты. Школа сама вырабатывала посредствующую форму: в лице еврейского народа Ветхого завета, на который сначала было направлено откровение, был подготовлен будущий воспитатель рода человеческого. Христианство упразднило потом предшествующие формы религиозного сознания, так же как для юноши делается ненужным элементарный учебник. Оно внесло понятие отдаленного духовного возмездия.

Предстоит период полной зрелости; воспитание пойдет еще дальше, и человек будет любить добро ради него самого, а не ради возмездия. Это будет эпоха полного просветления, эпоха нового вечного Евангелия, говорит Лессинг, применяя выражение мечтателей XIII в., которые ждали после Нового завета и царства Христа приближения неземного царства св. Духа. Они, думает Лессинг, чуяли истину: «мечтатель часто имеет верный взгляд на будущее». И Лессинг, как они, рисует возможность настоящего перерождения, второго рождения человека. Он представляет себе даже переселение душ на земной поверхности. «Отчего отдельная личность не могла бы более одного раза появляться на этой земле? Отчего мне не возвращаться (на землю) всякий раз, как я в силах буду достигнуть новых знаний, новых способностей? При этом человек, возрождающийся в новую, более совершенную эпоху, забывает то, что присуще ему было в низшую, менее совершенную. В этом скачке индивидуального сознания заключается лишь кажущийся перерыв. В целом, в вечности движения ничто не погибнет. Статья Лессинга заканчивается словами: «Быть может, для меня таким образом потеряно будет слишком много времени? Так ли, потеряно ли? А что я могу упустить? Разве не принадлежит мне вечность?»

Здесь смешиваются представления о человеке и о человечестве; представления о личном бессмертии и о непрерывной жизни идей или о их возрождении; представления о связи понятий в личном сознании и о связи идей в развитии веков. То, что прошло человечество, то кажется жизнью одного духа. Этот взгляд характерен для всего направления теории прогресса. Под каким влиянием

сложилась эта мысль о человечестве, как великом объединенном целом, мысль о бесконечном, необходимом, как бы предустановленном его прогрессе?

Восемнадцатый век переживал крупное материальное сближение и сильный обмен мысли между европейскими нациями. Все шире становятся торговые сношения, большие океанические предприятия, которые охватывают всю земную поверхность. В этих оборотах и сношениях европейские народы как бы разделяют между собою труд и специализируются на разных его видах. Отсюда возникает идея, постоянно повторяемая в конце XVIII в., что земной шар — великая мастерская, в которой разнообразные организации, постепенно совершенствуясь, работают по известному плану, в известной гармонии для общей великой цели. Мечта идет еще дальше: иным кажется, что национальные различия падут так же, как сословные предрассудки, что все люди объединятся в один народ, что установится один общий язык просвещения.

Другой толчок вере в прогресс давали успехи естествознания. По мере того, как европейцы раздвигали свой культурно-географический горизонт, масса нового материала обогатила науки, которые изучали органическую жизнь природы. Множество новых видов растительных и животных, и между ними новые виды животного, именуемого человеком, открыли возможность широкого сравнительного изучения. Чем больше сравнивали, чем больше изучали промежуточные виды, тем больше вытеснялось старое представление о неподвижности форм, тем больше разгоралось желание, увлекала задача открыть в существующих видах непрерывную цепь развития, схватить в них бытие одних и тех же законов жизни.

Сильно действовали на общие представления также успехи физики и химии. Открытие магнетизма и электричества, разложение на составные части воздуха и воды, т.-е. того, что считалось раньше тоже неподвижными элементами, заставляло и в неорганическом мире искать движущих сил, искать возникновения сложных форм и образований из комбинаций простых начал. Между неодушевленной и одушевленной природой падали преграды, казавшиеся непреодолимыми. Человек был поражен тем, что он находил там и здесь одинаковые составные части. Если в современности он встречал различные формы в живом и мертвом мире, то значит следовало отнести к прошлому нечувствительный переход от одних к другим. «Отчего — говорит Гердер в «Идеях к философии истории» — у нас и у всех животных в костях известь? Потому что в грубых формациях земли известь составляла один из последних переходов, который, вследствие своего большого совершенства, мог уже служить костяному строению живого организма».

Еще шаг, и является мысль, что в природе не только существует единство материала, вещества, но также единство движу-

щих жизненных начал. Странно звучит для нас предположение одного психолога половины XVIII в., Крейца, что между материей и духом должны быть «средние существа» (Mitteldinge). Но он именно проникнут этой мыслью о единстве жизни в природе, которая доходит у него до одухотворения всех существ. Чтобы судить, как велик был переворот понятий, хорошо вспомнить, что философский наставник предшествующей эпохи, Декарт, считал даже животных машинами, лишь искусно воспроизводящими подобие душевной жизни. «Ничто в природе — читаем мы у Гердера в приведенном уже месте — не стоит в покое; все стремится и подвигается дальше». Существующие формы начинают казаться последовательными ступенями, на которых в разные моменты остановилось движение; но все они от простейших, видимо, покоящихся, спящих и до самых сложных и тонких, наиболее нервных и подвижных, — все они, вся природа представляется иерархическим целым, которое на всем протяжении состоит из одинаковых элементов, и внутри которого идет одно великое движение.

К этому движению в природе естественно стали присоединять историю человека. Она должна была входить, как составная часть, в общую цепь; в ней следовало теперь открыть ту же возрастающую прогрессию сил, возрастающую сложность образований.

Такова связь мысли у Гердера в его «Идеях к философии истории человечества», книге, вышедшей в 1784 году. Интересно сравнить сочинение Гердера с книгой Вико, написанной за 60 лет перед тем. Источники и вдохновители Вико — язык, литература, миф, поэзия, формы права; он старается угадать в сказаниях, словах, обычаях, как в символах, художественное выражение потребностей и настроений веков и поколений. Гердер находится под обаянием прежде всего естественно-научных открытий. Фундамент его истории человечества, это — история солнечной системы, история образования земной коры, история развития растительных и животных видов. Картина этого непрерывного движения сил вызывает в нем культ творящей природы, и он чтит в ней существо, которое своею мыслью определяет будущие пути развития видов на земле. Человечество представляется ему тоже великим живым организмом, и он обращается к его гению: «и вот я повергаю к твоим стопам, великое существо, ты невидимый возвышенный гений нашего рода, несовершеннейшее произведение, какое только писал смертный. Развеются листья и рассыплются буквы, разлетятся формулы, в которых я видел твои следы, стараясь их выразить для ближних моих, но мысли твои останутся, и ты будешь открывать их последовательно все больше и больше поколениям рода своего и являть в образах все более прекрасных».

Нам трудно теперь читать Гердера. Невольно отпугивает его выпященный тон, его как бы пророческие видения и возгласы, его неумение удержаться на конкретной почве и постоянное уклонение в неясные и широкие мечтания. А между тем в его хаоти-

ческом изложении брошены удивительно сильные и глубокие мысли, которые развивает наука в XIX в.

Гердер говорит о законе сохранения силы. Он определяет рост всякого существа, как усвоение им органических сил из окружающего мира. Но более всего его занимает следующая мысль: «анатомические и физиологические данные доказывают неопровержимо, что через все одушевленное творение на нашей земле проходит господствующая аналогия одной организации». Пораженный сходством функций и движения на всех ступенях, он хочет найти основную клеточку, основной простой тип, который лежит в глубине всех организаций, как бы они ни были различны. «Мы ставим под ряд виды и формы, в существо которых мы не можем проникнуть, и классифицируем их, как дети, по отдельным органам и членам или другим знакам. Высший домоправитель всего мира видит и держит у себя непрерывную цепь напирających друг на друга сил». «Если бы мы обладали чувством, которое позволяло бы нам видеть первоначальные образы и зародыши вещей, мы заметили бы, может быть, в мельчайшей точке прогрессию всего творения».

Одна нить таким образом проходит через все строение до человека. В сложных организациях Гердер видит лишь соединение более многочисленных элементов из низших царств. «Кровь человека—это сборник со всего земного мира: известь и земля, соли и кислоты, масло и вода, силы произрастания, возбуждений, ощущений соединены в нем и сплетены органически». «Чем ближе к человеку, тем теснее смыкала природа группы и радиусы, чтобы соединить в человеческом существе, этом священном центре всего земного творения, все, что она могла. Радуйся, человек, твоему состоянию и изучай самого себя, благородное создание среды, во всем, что живет вокруг тебя».

Характерно рассуждение Гердера об «органическом различии» между животными и человеком. Это—не различие закрепившихся видов, не качественное различие. Человека отличает культура, сводящаяся на выработку и передачу следующим поколениям более совершенных органов, привычек, искусств. Лишенный их, не усвоивший их человек принадлежит опять к животным. Поэтому у Гердера акт творения есть только драматический призыв гения природы к поднявшемуся животному, призыв, в котором лишь формулирован итог совершившегося в человекоподобном существе под'ема к культуре: «Встань, создание, с земли!» Лишь в этом смысле рождение человека, «первого вольноотпущенного природы», есть второе творение.

Впечатление от этой картины возрастающих сил и совершенствующихся форм настолько сильно, что Гердер не может остановиться на человеке, как последнем звене; его вера перекидывается за пределы сущего и видимого. История должна показать те средства культуры, которые направляли все народы к великой

цели, именно к счастливому воссоединению их и возвышению в один народ «для здешнего и будущего мира». Человек—последнее кольцо земной цепи, но вместе с тем он—первое, начальное для другой жизни; в отношении этой жизни он все равно, что дитя в своих первых шагах. Без бессмертия,—говорит Гердер,—нет философии истории. На земле человек не может более перейти ни в какую организацию, ему придется итти назад или шататься в круге—остановиться он не может; следовательно, ему, очевидно, предстоит ступень, настолько к нему близкая и все-таки настолько над ним приподнятая, как он над животным. Гердер представляет себе даже прощание человека с землей: «Ты много вкусил на ней хорошего. Ты достиг на ней той организации, в которой ты, в качестве сына небес, научился смотреть вокруг себя и выше себя. Покидай ее радостно и благослови ее, это поле, где ты играл, как дитя бессмертия, эту школу, где ты воспитался в горе и радости к зрелому возрасту. Ты не имеешь более прав на нее, она не пред'явит прав на тебя; увенчанный убором свободы, охваченный небесным поясом, двинься радостно дальше со своим посохом».

И здесь, как у Лессинга, не знаешь, идет ли речь о личном бессмертии человека или о мистическом будущем человечества. Так или иначе, новая вера в бесконечный прогресс связана с олицетворением и обоготворением человечества и с представлением о его, некоторым образом, загробной жизни.

Но каково же содержание прогресса человечества? Какие черты обнаруживает развитие его на земле, каким законам оно подчинено? Гердер говорит, что встречал пессимистов, которые уверяли его, что на пустынном океане человеческой истории они не видят бога; напротив, он предстает пред ними, когда они на твердой почве естественно-научного изучения, он открывается здесь в каждой былинке и песчинке. О всемогуществе и мудрости бога говорит вся природа, только не человеческое общество, где бессмысленные страсти и дикие разрушительные силы борются между собою. История—словно паутина в уголке мироздания; в тонко-сплетенных нитях ее много жертв разбоя, но нигде не видно даже печального средоточия ее, самого прядущего паука. Гердер возражает на это.

«Сомнения и жалобы людей, что в истории—одна смута, что едва заметен рост добра, происходит от того, что печальный путник видит перед собою лишь небольшую часть дороги. Если бы он окинул шире взором и лишь беспристрастно сравнил века, более обстоятельно известные нам из истории; если бы он вник, кроме того, в природу человека и взвесил, что такое рассудок и правда, он бы так же мало усомнился в этом, как в самых достоверных истинах физической природы. В течение тысячелетий считали солнце и звезды подвижными; телескоп устраняет все сомнения в том, что они движутся». С известной высоты, следовательно, открывается и для исторических судеб человека обширная пер-

спектива, в которой ясно должны выступить законы его развития на земле. Бог есть в истории, как и в природе; человек в самых диких проявлениях следует законам, не менее прекрасным, чем законы движения небесных тел.

В самой природе человека указаны эти законы. Человечность, гуманность — вот высшая цель, заключенная в его существе; не даром же, когда мы хотим представить ангелов или богов, мы их рисуем, как идеальных людей. Возвышенная религия, создавшая нашу культуру, заключает в себе принципы совершеннейшей гуманности. Мы слышим ее в беседах Христа. Более всего он любил себя называть сыном человеческого. Как понять небесное царство, о котором он проповедывал? Духовный спаситель рода человеческого, он хотел образовать «человеков божьих, которые под господством какого бы то ни было закона искали бы блага других в силу чистого принципа и, даже подвергаясь страданиям, с царственной мощью выступали бы в мире правды и добра». Бог сделал человека богом на земле. Но не чудесами помогает он человеку подняться до своего высшего назначения: только одно великое чудо дано ему, это — собственная его организация. Он брошен в свет, чтобы развить вложенные в него задатки на полной свободе; зато все святые, вечные законы природы будут помогать ему.

Мировая сила мудро распределила на земной поверхности разнообразные условия внешней обстановки, климат, форму рельефа, почвенные различия. Условия эти дают толчок и материал для человеческой работы. Но в них нет непреодолимо связывающей силы. «Климат не принуждает, а склоняет», — говорит Гердер, ослабляя положение Монтескье. Человеческим группам, обществам, народам даны неправильные линии, но движение по ним составляет энергическую, самостоятельную работу, составляет раскрытие и применение данных им первоначальных сил. В этом смысле существует воспитание рода человеческого, существует идеальное единство, идеальная семья людей и народов. «Историческое течение под конец опять сходится в одно русло, и вся территория земли превращается в одну школу нашей семьи, разделенную на много групп, классов и камер, но с одним типом обучения».

Тысяча заблуждений и падений возможны на этом пути. Божество заставляет людей пройти через них, чтобы на них научиться лучшему. «Всякое заблуждение человека есть туман правды; все грубые страсти в его груди — дикие побуждения силы, которая еще не сознает себя, но по природе своей идет и клонит к лучшему. Бури моря, страшные и разрушительные, — тоже дети гармонического мироздания и ему они должны служить, как мягкие зефиры». Если правды мало, и слабые результаты борьбы, это значит, что человек не схватил того, на что способен. «Человечество представляет собою то, что оно могло сделать с собою, на что оно имело охоту и силу». Если, — говорит Гердер, — мне расскажут теперь басню о республиканском герое Бруте, который, будто бы, после поражения при Филиппах, с кинжалом в руке, воскликнул: «Добро-

детель, я верил, что ты нечто собою представляешь; я вижу теперь, что ты сон!» — я скажу, что не слышу мудреца в жалобе этой. Будь у него истинная добродетель, он не мог и в этот момент не чувствовать ее нравственного торжества. Раз он не сознавал ее силы, он только подкреплял этим факт победы более сильного. Неверно сбрасывать вину деспотического порядка на тех немногих, кто держит власть; она держится на слабости, на рабстве тех, кто повинуется».

В самых страшных потрясениях заключается зародыш лучшего будущего. Между примерами, которые приводит Гердер, есть один, для нас особенно поразительный. Он думает, что в человеческой среде слабейт разрушительные наклонности, и приводит в доказательство прежние, долгие и частые грабительские войны и современные, быстро решающие дело. А рост губительных орудий, а увеличение человеческих жертв в короткий срок нынешних войн? Гердер отвечает нам, что в зле здесь и таится добро. Сама страшная техника войны и разрушает войну, делает ее невозможной и ненужной.

Теория Гердера не просто шагает через преграды на пути прогресса; она в них берет новую уверенность в его неуклонности. Это — оптимистический фатализм. Не надо оплакивать падений и неудач. Берет верх не всегда лучшее, но если торжествует грубое и злое начало, это лишь испытание для доброго, это значит, что доброе не сумело сплотиться в силу, не поднялось на истинную высоту.

Стремительная новая философия истории, изучавшая в судьбе человеческих обществ на земле лишь один этап, один период непрерывного прогресса движения, конечно, должна была почувствовать свое отличие от спокойной обзирающей социологической мысли предшествовавших поколений. Гердер ждет нового Монтескье для истории и резко отмечает то, что ему кажется недостатком у действительного Монтескье: не по пустым именам трех или четырех политических форм должно определять законы исторической жизни, не на основании хитрых формулировок государственных принципов, а, главное, не на основе оторванных примеров, которые выхвачены из всех наций, времен и стран света, так что даже гений земли нашей не мог бы из этого смешения и смуты составить целое». В истории нет повторений.

Таким образом, история представляет единый процесс единого великого тела, человечества. Сравнительное изучение Гердер отвергает потому, что мы имеем в истории не возобновляющиеся типы, а преходящие моменты великого течения, камни, творческой рукой художника приготовленные для целого. Жизнь обществ и народов бесконечно индивидуализированная, должна быть понятна в своих своеобразных чертах и своем отношении к целому. Только один общий закон можно в ней подметить — закон механический: каждая группа может достигнуть известного максимума

напряжения деятельных сил, слагающихся к общей гармонии в ее среде. Народы направляют свою энергию к разнообразным целям, у каждого свой особый максимум: у китайца вырабатывалась тонкая политическая мораль, у индусов—идеал воздержания, чистоты, тихой работы и терпеливости, культура греков шла к наивысшему напряжению чувственно-прекрасного. В целом «через жизнь всех образованных народов тянется одна цепь культуры в сильно отклоняющихся кривых линиях и поворотах; отклонения создаются из под'емов и падений, из разнообразных максимумов. Иные из них исключают друг друга или ограничивают взаимно друг друга, пока наконец в целом не восстановится равновесие».

Движение прогресса получает таким образом у Гердера совершенно иной характер, чем в философии истории просветителей. Иначе складывается у него и определение факторов прогресса. В долгой и непрерывной работе приспособления, совершенствования органов и привычек, в передаче высших форм сознания, помимо непосредственных усилий ума, помимо прямо усваиваемого запаса знаний и приемов, Гердер указывает еще обширную роль традиции, элемента, глубоко таящегося в чувствах.

Самое яркое выражение традиции—религия. Культура и наука выросли не вопреки религии и не на ее обломках; они составляли сначала не что иное, как религиозную традицию, передававшуюся в языке и письме; жрецы были первоначальными мудрецами народа. Гердер возвращается к знакомой нам идее Вико: сфера религиозного толкования и религиозного чаяния бесконечно шире, чем узкий круг рационально доступного и объяснимого. «Мы не можем не искать в окружающем причинной связи; но в делах природы мы не можем в сущности открыть внутренние причины: мы не знаем самих себя и не знаем работающих в нас сил. Поэтому в нашем определении сил, действующих вне нас, все—лишь сон, догадка или простое название; однако же сон верен, если мы видим частое и постоянное соединение одинаковых причин с одинаковыми следствиями. Таков ход философии, а первой и последней философией всегда была религия». Религия в человеке и есть знак того, что бог не предоставил человеческого мира жестокому случаю. «Животному Ты дал инстинкт, в человеческой душе Ты начертал свой образ—религию и гуманность; контур изваяния заключен в темной глубине мрамора; но он не может вырубить, образовать себя сам. Это должны сделать традиция и учение, разум и опыт, и Ты дал человеку все средства к тому». «Царство человеческих дарований и их выработка—вот истинный град божий на земле, в котором все люди—граждане, разделенные лишь по очень различным разрядам и ступеням».

Придавая великую культурную цену религии, как элементу внутренней энергии и просветления, Гердер разделяет однако с просветителями и отрицательное отношение к церковности, к догматике и считает исторические моменты господства этих начал

бесплодными или глубоко печальными. «Варварам и сарацинам мы должны быть благодарны за то, что они дикими нападениями своими разрушили этот позор человеческого разума». Вот почему в «отвратительной» византийской истории Гердер видит лишь пороки и жестокости: «дешевый фирмиам перед худшими императорами; безобразную анархию, которая смешала в одну массу брожения духовные и светские дела, еретиков и правоверных, варваров и римлян, генералов и евнухов, женщин и попов, патриархов и императоров». Античная древность неизмеримо выше. «Вы, древние римляне, Катоны, Цицероны, Брут, Тит, вы, Антонины, что вы сказали бы, глядя на этот новый Рим, т.-е. императорский двор в Константинополе, от его основания до его падения?» В духе просветителей Гердер оценивает и крестовые походы, эту «святую глупость», «бешеное» предприятие, совершавшееся «распущенными» бандами.

Гердер намечает в заключение крупнейшие шаги современного человечества, и его картина надолго определила перспективу в последующих изображениях всемирной истории. Особенно любопытно обозначение момента, с какого Гердер ведет эру новой Европы, просвещенной и деятельной, нового общества, исполненного независимости, духа равенства и культурности. Великими толчками он считает арабов, от которых идет инициатива рыцарства и средневековой поэзии, затем ереси, с XII в. подготовляющиеся, силою своей простоты и сердечности, падение величайшей из тираний, иерархии; наконец, города, эти «укрепленные лагеря культуры, мастерские труда и образцы правильного управления»; города именно создали «объединенную в своей работе Европу, а не государи, попы и дворяне».

У Гердера есть полет натур-философа, чутье общей органической жизни, понимание общих психических основ культуры, но в его построениях отсутствует ближайшая обстановка исторических явлений; у него есть народы в разных климатических условиях и с различными культурными продуктами, но нет государств, сословий. Гердер жил в раздробленной Германии, которая была лишь географическим именем, а не сплоченной нацией; он жил при небольшом просвещенном Веймарском дворе, который скорее был похож на крупную гостеприимную виллу помещика-мецената, чем на государство; он сам был священник и церковный сановник: его рассуждения слагались в стиле общей гуманной проповеди к людям вообще, а не к представителям известного государства, сословной группы, партии или школы. Окружающие условия и характер профессии налагали вместе с тем на эту личность, прошедшую просветительную школу, тяжелую сдержку. Гердер писал к концу жизни: «каждый человек должен был бы перед смертью начертать на бумаге, что собственно он считал комедией и кукольной игрой, но не мог громко объявить из страха перед обстоятельствами; у всех нас есть такая ложь жизни на душе и нам стало бы легче, если бы мы

сняли ее с себя, надевая на себя саван». В другой раз он заметил, что «самое тонкое самоубийство совершается в самых выдающихся избранных людях. Чем более чуткости в человеке, тем страшнее для него разрушение горячо любимой идеи, возвышенного идеала, которые он носил. Таких мертвецов гораздо больше в нашем обществе, чем можно думать, именно потому, что они более всего скрывают горе свое и прячут яд своей медленной смерти, как печальную тайну сердца, даже от своих друзей».

Без сомнения, представление о человечестве, как одном великом обществе, которое в своем развитии направлено благодетельной силой к светлой общей цели, было отзвуком старинной церковной идеи, собиравшей разрозненные на земле группы человеческих обществ в один великий, всеспасающий град божий.

В XVIII веке стало трудно распознать первоначальное происхождение универсально-исторического построения. Все страны на земной поверхности, выступая из мифического тумана, втягивались в реальный обмен. Роль просветляющей силы в среде человеческой массы заняла наука. И рамки подлежавшего объединению и спасению человечества, и факторы движения в его среде стали казаться иными. Но можно почти непосредственно ощутить, как новая традиция примыкала к старой. Замечательная речь молодого Тюрго о «последовательном прогрессе человеческого ума» была произнесена в 1750 году в торжественном собрании старого богословского факультета Парижа, Сорбонны, там же, где за несколько месяцев перед тем, тот же начинающий ученый говорил о «благодетельных, оказанных христианством роду человеческому». Через обе речи проходит в сущности одна мысль—о последовательном просветлении человечества. Прогресс определен, как рост успехов научного метода, ясных, точных знаний, как развитие сознательной стройки и творческой работы человека. Речи Тюрго по времени совпадают с горячим протестом Руссо против воздействия культуры и с началом его проповеди о благодетельной, единственно спасающей остановке социального движения.

Оба направления пошли рядом в общественной мысли. Но во Франции в последней четверти XVIII века присоединился еще один новый элемент общественного движения, который повлиял на формулировку теории прогресса—именно политическое возрождение страны, расширение сферы прав, рост гражданского равенства в эпоху революционную. Совпадение торжества точных наук и социально-политического подъема производило своеобразное впечатление на общественное сознание. На этом впечатлении, можно сказать, основано учение другого крупного провозвестника теории прогресса в конце XVIII века, столь непохожего на Гердера как по своим внутренним свойствам, так и по обстановке деятельности, именно—Кондорсе.

Кондорсе (1743—96)—ученый с ясной головой, чуждой всякого мистицизма, умственно-счастливая, разумно-рефлектирую-

щая натура. В стройной системе собраны его знания, они проникнуты ясными принципами, которые указывают точные пути дальнейшей работы; в Кондорсе есть интерес и чутье ко всему живому в социальной жизни: он горячий защитник самоуправления, свободы печати, прав женщины, эмансипации невольников; в нем научный дух встречается и крепко сплетается с мягкой человечностью.

Кондорсе был собственно математик и естествоиспытатель; почти всю жизнь он провел в серьезной научной работе и в общении с теми, кто составлял цвет ума во Франции в последнюю четверть века, в кабинете и салоне. Но в эпоху революции выдающийся человек, кто бы он ни был, не мог уйти от политической жизни. Кондорсе отдался делу возрождения Франции со всем жаром верующего, но внес в него свой научный склад мысли. Люди переживали время удивительных ожиданий и сознания невероятных успехов в общественной жизни. В уме философа успехи эти выстраивались, как ряды результатов, которые можно было предусмотреть и вычислить из действовавших сил. Торжество научного метода, полное освобождение мысли, в глазах ученого, не просто совпадало с социальным и политическим освобождением: нет, то и другое были как бы выражения одной и той же благодетельной силы: в просветлении умов и заключен главный, единственный рычаг общественного благополучия; все зло должно пасть перед очевидностью научной истины.

Отсюда великая и первая обязанность для научного деятеля. «Убежденный с давних пор,—говорит Кондорсе,—в том, что род человеческий способен к бесконечному совершенствованию, и что это совершенствование, как необходимое следствие современного состояния знаний и общества, может быть остановлено лишь физическими переворотами на земном шаре, я считал заботу об ускорении этого прогресса одним из самых приятных занятий, первым долгом человека, который укрепил свой разум научным исследованием и размышлением». Еще в конце 70-х годов Кондорсе выступил публицистом. Со времени революции—он деятельный политик сначала в парижской Коммуне, потом в Законодательном собрании и Конвенте в рядах жирондистов. Он мог, в противоположность Гердеру, до конца и без прикрытия высказать свою мысль: он мог испытать, черпнуть до самого дна наслаждения и горечи политической жизни.

«Просвещение» середины XVIII в. формулировало очень ясно задачу культурной работы. Предполагалась заранее готовая, установленная цель—разумный порядок, который лишь ждет пробуждающихся людей. Движение вперед—как бы постепенное отпадение шелухи от чистого блестящего зерна, падение с глаз человеческих повязки. И вот, в конце столетия, когда обществу дали простор, люди стали свертать одно за другим то, что они называли предрассудками и препятствиями: исчезли все преграды к единению возрожденного народа, сошли в могилу стародавние

привилегии двух высших сословий, сокрушились сами эти сословия; исчезла самая старинная привилегия во Франции, ее монархическая власть; установилась свобода мнений и верований, и скрылся самый могучий авторитет, авторитет католической церкви. Ученый, который приветствовал эти быстрые шаги к последней цели, не заметил, как в сокрушении препятствий он сам стал препятствием в глазах известной группы борцов. С падением жирондистов летом 1793 г. Кондорсе пришлось бежать от гильотины. Некоторое время он укрывался в доме героической женщины, не побоявшейся рискнуть жизнью; но спастись ему не удалось.

В беспокойные минуты жизни в этом убежище Кондорсе и написал свое культурное завещание «Очерк успехов человеческого разума». Это—набросок главных мыслей, который он надеялся заполнить потом доказательствами и картинами. Под руками не было книг, и пришлось писать по памяти, восстанавливать в воображении заложенные раньше черты исторических образов.

Преследуемый ученый не потерял веры в близкое торжество истины. У него нет личной жалобы. Может быть, именно та страшная операция, жертвой которой он будет, и окажется последним усилием, последним злом, которое надо преодолеть, чтобы очистить путь. «Если верно, что род человеческий освободится от всех цепей, подчиненных господству случая... эта картина дает философу утешение в виду тех ошибок, преступлений и несправедливостей, которыми еще обогрета земля и которых жертвою он часто бывает сам!» Его награда, его наслаждение—в сознании, что достигнуто прочное благо, которое не разрушит роковая сила, чтобы вернуть опять предрассудки и рабство. «Вот это сознание и есть для него убежище, где не может преследовать его воспоминание о его гонителях; вот где он живет мыслью с человеком, восстановленным в своих правах, как и в достоинстве своей природы; он забывает того, кого мучат и искажают жадность, страх и зависть; вот где он существует истинно вместе с подобными себе, в райских полях, которые сумел создать его разум, и которые его любовь к человечеству украсила самым чистыми радостями».

В этих предсмертных строках осужденного на смерть горячо бьется жизнь и жажда продолжить торжество своего духа, своих глубоких порывов за пределы короткого земного существования. Кондорсе видит в самой человеческой природе условия для непрерывного совершенствования: они заключаются в способности воспринимать впечатления, сопровождаемые чувствами удовольствия и страдания, связать и комбинировать их в идеи и заключения и накапливать опыт. Движение человеческого развития ускоряется, благодаря общению между людьми и нарастанию технических сил и влияний в развитии человека. Можно рассматривать развитие, прогресс, как явление историческое на протяжении веков. «Законы этого прогресса будут те же, что и в развитии способностей личности, потому что прогресс человечества—лишь

результат этого развития, наблюдаемого одновременно у большого числа личностей, соединенных в общество». Таким образом, общество не составляет органической группы, не имеет своего закона развития. Это—лишь сумма развивающихся личностей, благоприятная обстановка, просторная арена их деятельности. Различные предрассудки, местные, сословные и др., задерживали, временно отдаляли прогресс. Изучение борьбы с ними полезно; мы должны знать, как в свое время был обманываем народ, как его погружали в бедствия. На почве исторического исследования может быть основана наука о предвидении, ускорении, направлении прогресса.

О ранних ступенях в развитии человечества можно судить лишь по общему заключению из психических свойств человека; более позднее время известно нам из опыта истории, в результате прямых сведений о жизни разных народов. Сравнительное изучение их необходимо, чтобы извлечь из него «предполагаемую историю единственного народа» и изобразить картину его прогресса. Будущий ход прогресса может быть теперь определен на основании точных фактов и положительных заключений. «Философии ничего более не остается отгадывать».

В свою очередь, главные черты этой картины прошлого намечаются у Кондорсе двумя дорогами для него фактами современности: прогрессом умственного света, т.е. точных знаний, и прогрессом политической и общественной свободы. Интеллектуальный и социальный прогресс тесно связаны: они не всегда совпадали, иногда даже их считали непримиримыми, но они должны быть неотделимы, в конце концов они всегда взаимно благоприятствуют друг-другу. Не называя Руссо, Кондорсе постоянно вооружается против него: наука не губит лучших сторон человеческой природы; напротив, нравственная порча сопровождается умственным падением. Да в сущности морального прогресса и нет самого по себе. Религия не занимает вовсе места в успехах человечества; мистицизм всегда был только помрачением: он был причиной гибели римской империи; дух христианства отвечал временам падения и несчастья; оно несло с собой презрение к наукам. Юлиан—вдвойне реставратор, против варваров и новых суеверий, которые грозили затопить империю.

Средние века представляются Кондорсе эпохой мрачной и тяжелой вдвойне, как время водворения варваров и господство церковного начала. Папы «подчиняли рядом грубо сочиненных актов невежественную доверчивость; они примешивали религию ко всем гражданским отношениям, чтобы удовлетворить своей гордости или жадности; они имели во всех государствах армию монахов, всегда готовых своим обманом воспламенить суеверный страх, чтобы тем сильнее поднимать фанатизм; они возбуждали народы к гражданской войне; всюду вызывали смуту, чтобы над всем господствовать; во имя божие предписывали измену и клятвопреступление, убийство и отцеубийство, делали королей и воинов,

по очереди, орудиями и жертвами своей мести». На протяжении этого периода остановки культуры только явления протеста, ереси, бунтующие города, вызывают симпатию, как проблески свободных направлений; и то инициаторами просвещения европейского оказываются арабы-мусульмане.

Рост знаний, расширение научной мысли и кругозора в такой мере представляется в глазах Кондорсе единственным двигателем культуры, что он сводит к влиянию этого факта само образование сословий, возникновение общественного неравенства. Начало общественных классов есть умственное разделение: образуется группа более знающих людей, которые при помощи искусства господствуют над другими. «Остатком такого класса от ранних времен является теперь духовенство». Из него позднее образуются, например, на Востоке, группы средние между священниками и учеными. Эти ученые касты захватывали воспитание и формировали человека к тому, чтобы он терпеливо переносил цепи. При помощи этого факта можно объяснить, почему умственное развитие обыкновенно опережает социальное улучшение. Переход грубого общества к цивилизации бурен и тяжел, он стоит больших жертв. Неполная наука, скрываемая ее обладателями, наука метафизическая, служит в одно и то же время источником заблуждения для массы, источником грубого мифа, и вместе с тем она составляет орудие деспотизма, принуждения. С установлением и общим распространением истинного, положительного знания наука начинает идти об руку с общественным прогрессом.

Эпохи прогресса намечаются появлением крупных мыслителей, как Сократ, Декарт, или важных научно-технических изобретений, как, например, компас, книгопечатание, или в новейшее время успехи агрономии и индустриальной техники. В рассуждении о важности книгопечатания, о том, как оно породило широкое просвещение, нас поражает, что Кондорсе ни единым словом не упомянул о могущественной потребности просвещения, которое только и могло вызвать подобное изобретение. Это молчание для него характерно. У него нет чутя к жизни масс; народная легенда, сатира, эпос, морально-поэтическая литература, обычное право для него не существуют. Весь свет идет сверху, и только научный свет организует серую материю народа. Популяризация лабораторной работы, практическое применение научных формул в технике государства, фабрики, земледелия и воспитания — вот весь прогресс. План кампании готов, генеральный штаб — образованное общество — сформирован, надо собрать и обучить армию и создать в завоевательном движении новую нацию, нацию образованных людей. Надо найти прочную путеводную нить науки и принять меры, чтобы она более не обрывалась: «матрос, спасающийся от кораблекрушения благодаря точному наблюдению долготы места, обязан своей жизнью теории, которая посредством цепи истин восходит к открытиям Платоновой школы, погребенным в полной бесполезности в течение 20-ти веков».

Вот почему могла получиться у Кондорсе эта смелая параллель совпадения успехов математики с успехами общественной свободы в XVIII веке. Вот почему он мог решительно утверждать, что «отныне совершенствование человека не зависит ни от какой силы, которая могла бы его остановить, и что ему нет иных пределов, кроме периода существования нашего земного шара». Темная масса человеческих страстей, взаимное столкновение интересов, косность привычек и упорство человеческой природы для него не существует. Теперь прогресс будет немного, на моменты, приостанавливаться только вследствие своеобразных условий конституции нашего ума, т.-е. потому, что природа поставила противоречие между нашими средствами открывать истину и препятствиями к ее нахождению; все преграды к прогрессу устраняются у стола ученого, усилиями какой-нибудь ученой академии. Борьба за благо прогресса, следовательно, не представляет страдания человечества; она — лишь совокупность усилий решить трудную научную задачу.

На фактах роста научного сознания и распространения просвещения в массах основывается и картина будущего. Кондорсе рисует колонизацию диких материков, грандиозное развитие средств сообщения, всестороннее применение знаний. Вместо хитрой правительственной машины должна стать во главе общества большая организация для научных опытов и открытий, для сосредоточения лучших умов и передовых идей. Кондорсе посвящает изображению всемогущего авторитетного союза ученых особый очерк «об Атлантиде или соединенных усилиях рода человеческого для прогресса наук». Задачей этой великой организации будет экономить умственное напряжение, острить силу научных орудий и пытаться труднейшие проблемы, от которых зависит благоденствие всех людей. Для масс должна быть упрощенная наглядная система знаний. Соответственно этому должно произойти распространение по всему миру одного языка, научно-алгебраического, космополитического отвлеченного языка мысли, который рядом со старыми языками, живыми и народными, будет могучим средством ускоренного обмена. Народы образуют единое целое. Прообразом этой космополитической республики, ее подготовкой может служить в современности общение интеллигентных людей во всем свете.

А материальная нужда, болезни, преступления? Все излечит проникновение научного духа, думает Кондорсе. С уничтожением монополий и стеснений, которые нелепы в теории, исчезнет и неравенство. Разумные учреждения, например, страхование жизни и пенсии для рабочих классов, уничтожат их бедствия. Сама природа человека должна переродиться. Его стихийные чувства войдут в спокойное русло и будут регулироваться рассудком: «ведь резкий характер страстей часто результат привычек, которым человек отдается вследствие ложного расчета, или результат незнания средств к тому, чтобы воспрепятствовать их первым дви-

жениям, смягчить их, направить их действие». От исчезновения большей части болезней, от разумной научной гигиены удлинится, наконец, и сама жизнь человека.

Таковы упования Кондорсе. Очень близкой казалась ученому эта будущность: теперь грустно и странно читать эти мечтания. По ним мы можем судить лишь о том, в какой мере просветители XVIII в. верили во всемогущество науки.

Значительные различия бросаются в глаза между двумя крупными теориями прогресса человечества, появившимися в конце XVIII века. Различно их отношение к религии, к росту политического освобождения, непохожи картины будущего. Но они обе исходили от одинаковых реальных толчков: это было впечатление промышленных и культурных сношений между народами, затем эволюционная идея, намечавшаяся естественными науками, наконец, самый факт быстрых успехов науки, ее философского и технического торжества. Сходились они и в своей вере в естественную необходимость и неотразимость прогресса совокупного человечества.

VII. Общественная философия и историческая теория индивидуализма.

Помимо традиции старых религиозных теорий, передавших XVIII веку представление о человечестве, как о великом целом, которое придет к общему объединению и просветлению, к концу века можно было отметить два главные толчка, два ряда новых впечатлений, давших направление теории бесконечного прогресса. Это были, во-первых, успехи естественных наук: они составляли исходный момент мысли о быстром развитии власти человека над природой, о его бесконечном техническом торжестве на земной поверхности: вместе с тем они вырабатывали представление о преемственности форм на земле, о единстве материала и сил во всей природе; благодаря этому человеческое общество стало представляться высшей ступенью в восходящей линии развития земного мира, и общий закон непрерывного движения был перенесен на его будущее. Другим возбудителем мысли о прогрессе служил быстро возрастающий торговый и культурный обмен, который развили европейцы между собою и во всех частях света, и связанное с этим обменом огромное разделение труда, которое ускорило производство, раздвигало сношения и усиливало взаимодействие общественных и национальных групп.

Параллельно с теорией прогресса и в значительной мере под теми же впечатлениями развивалась своеобразная общественная философия, следы и влияние которой доходят до нашего времени. Социальная доктрина индивидуализма, обошедшая всю Европу и торжествовавшая свои успехи также с конца XVIII в., примыкала тесно к крупному промышленному перевороту, в который втянуты были одна за другой главные европейские страны. Под давлением этого огромного факта различными общественными группами более или менее живо сознавалась тяжесть форм, сохранившихся от времен старого натурального и замкнутого хозяйства. Большая часть этих форм были теперь затруднениями в прямых и косвенных сношениях с великими всесветными рынками: таковы были неравномерности в подати, стеснения в сбыте товаров или в расширении ремесла, устарелые повинности, которым не отвечали более ни выгоды, ни охрана в общественном союзе.

Новые социальные теории всего интенсивнее отражали настраивание тех общественных групп, которые были наиболее втянуты, увлечены в обмен, наиболее непосредственно в нем заинтере-

ресованы. Класс, стоявший ближе всего к сбыту и обмену, крупные торговцы и промышленники, всего яснее чувствовал необходимость устранения того, что заграждало пути к соединению всех нитей экономической жизни народа с огромными мировыми рынками.

В XVIII в. класс, о котором идет речь, переживал свою, так сказать героическую пору. Он находился в периоде своей эмансипации. У самого порога этого периода можно поместить характерный для его понятий эпизод. Когда великий опекун французской индустрии и торговли, Кольбер, в свои последние годы изыскивая средства поощрения и регулирования французского производства и вывоза, собрал крупных промышленников на совещание, один из них, Лежандр, сказал министру: *laissez nous faire!*, т.е. дайте нам простор в делах, не затрудняйте благожелательными регламентами! Лежандр произнес слова, которые потом стали эпиграфом особого учения, девизом партии и наконец догматом целой эпохи.

Из всех европейских стран ранее и более всего втянулась во все условия мирового обмена Англия. Она и есть классическая страна индивидуалистических теорий. Их, можно бы сказать, стремительный характер на английской почве объясняется силой, резкостью переворота. Здесь около смены XVIII столетия XIX веком экономическая и общественная перемена прошла в особенно бурной форме—«промышленной революции». Здесь не было ни провозглашения прав человека, ни свержения старой политической формы, ни истребительной борьбы партий, как во Франции. Но общественная физиономия страны, даже ее культурно-географическая картина изменилась не менее быстро и ярко.

В первой половине века большая часть населения Англии сидела в ее южной половине, в области пахоти и зеленых лугов, и преобладал в нем значительно деревенский состав над городским. Повсюду перевешивала старая трехпольная система хозяйства; сбыт сельских продуктов из внутренних областей был невелик, они употреблялись большей частью в самих хозяйствах. Дороги были плохи; путешествия были мало распространены. Много сидело на земле мелких хозяев, которых мы затруднимся теперь назвать определенно помещиками или крестьянами; среди арендаторов преобладали не крупные. Большим подспорьем для мелкого люда, особенно для батраков, которые жили в собственных избах, были общинные земли и пустоши, где можно было брать дрова, пасти скот, распахивать полоски. В деревне частью помещалась и мануфактура: она держалась здесь на кустарях, работавших на дому, всей семьей, своими инструментами; подмогою служила земля, огород, или само ремесло было дополнительным заработком к земледелию.

С захватывающей быстротой стали разрушаться эти устои старой Англии около середины века. Не даром английская дипло-

матия устраивала коалиции, моряки английские забирали проливы и разрезывали пути чужой торговли. Английский хлеб, шерсть и мануфактура широко двинулись в разные концы Европы, Азии и Африки. Приспосабливаясь к работе на весь мир, Англия перестроилась сверху донизу. Большой землевладелец, обладатель капитала, стал скупать землю, округлять разбросанные участки под знаменем рационального хозяйства. Под его давлением пошел дележ деревенского запасного капитала, общинных земель, и с этим дележом вместе разорялся и изгонялся из деревни мелкий хозяин и полусамостоятельный рабочий. Исчезал и мелкий арендатор с его натуральными взносами. Все равно, играл ли собственник на блеск политического представительства в столице, или увлекался сам усовершенствованной техникой сельского хозяйства, ему нужен был деловой фермер-предприниматель; оба они искали рабочего чистого типа, рабочего-номада, который вырастал бы из земли, когда нужно, и не занимал досадливо места в имении. Вдобавок поля заменялись пастбищами, занятых людей требовалось меньше, и деревня пустела.

Ее бывшие жители стягивались на другом конце Англии, в том краю, который потом называли ее черной Индией, на почве залежей каменного угля и железа, и здесь быстро выросли фабричные центры. Мануфактура из избы стала перемещаться в большие общие мастерские, а кустарь обратился в фабричного рабочего. Возрастание спроса кружило голову, и предпринимательский риск сказывался одинаково в разнообразных помещениях капитала и в многочисленных технических изобретениях. Дорожные сооружения и каналы, новые и новые машины следуют быстро друг за другом. Это—эпоха техников самоучек и дилетантов, типом которых может служить неутомимый инициатор, фабрикант и изобретатель машин, Аркрайт, сначала парикмахер, который к ужасу своей семьи отрывался от своего покойного занятия для приготовления моделей, а потом умер миллионером, человек, который производил свои технические расчеты какими-то ему одному понятными приемами самоучки и в 50 лет сел учиться элементарным предметам, а в то же время носился с грандиозными планами монополии всего ввоза хлопка.

В свое время Аристотель, подводя итоги экономической мысли древности, заявлял, что рабство прекратится разве тогда, когда сами собою, без помощи человеческих рук, забегают челноки в станках; в его устах это почти значило—когда заговорит немая природа. Чудеса техники в конце XVIII в. осуществили то, что считал невозможным Аристотель. Забегали сами челноки, и быстрота производства, его размеры стали в десять, во сто, в тысячу раз больше, чем в эпоху ручного труда. Но при какой обстановке?

Рабство исчезло гораздо раньше; сказочная техника пока не сопровождалась социальными улучшениями, напротив, с нею об руку, косвенно под влиянием ее успехов рушились старые классы

и образовались массы, поставленные исключительно на наемный труд. Глава предприятия, который должен был вложить большой капитал, чтобы воспользоваться новой техникой, и который получал в свое распоряжение множество специальных рабочих рук, резкой чертой отделился теперь от старых мастеров, от мелкого промышленника, работавшего на местного потребителя. При весьма энергичной инициативе и подвижности эти люди, нередко пробившиеся кверху полуразвитые рабочие, вносили известную жестокость, мало внимания к нуждам тех, кто силою вещей должен был им служить. Для общественного мнения в среде развитых классов темные стороны начинающегося движения закрывались громадностью достигнутых успехов.

Можно ли было жалеть о невозвратном прошлом? Там было невежество, косность, неумение пользоваться силами природы. Правда, крестьянин, обратившийся в наемника, и кустарь, ставший фабричным рабочим, не жили лучше. Но, может быть, потому что блага техники не распространили всюду своего действия, потому что массы еще не развиты? Нельзя ли было надеяться, что если возрастет общее богатство страны, оно должно постепенно сказаться на всех? Наконец, худо или хорошо, переворот был необходим и неизбежен, как результат культуры, и теперь, когда он совершился, надо приспособить к нему социальные отношения.

Так приблизительно могло думать большинство современников, и увлеченных, и смущенных крупным событием. Среди его шумных перебитий одно обстоятельство должно было бросаться в глаза: государство было здесь ни при чем. Усилиями частных лиц возникали крупные сооружения; например, система каналов родилась благодаря инициативе ливерпульских купцов; без поощрений, без участия законодательства, каким-то стихийным образом возникла эксплуатация минеральных богатств северной Англии, большие фабрики Манчестера и других городов, и эта стихия слагалась из множества интересов личностей, направленных к одним целям и риску.

Отсюда развилась мысль о могуществе и здравости частной инициативы, которая поддерживается соревнованием и необходимым взаимодействием в сложной организации труда и обмена. С сознанием этого факта перевеса частной инициативы и огромной неизбежности ее направления сплеталась другая мысль—о ненужности форм, унаследованных от прошлого и ставивших промышленника, рабочего, землевладельца в стеснительные рамки. Зачем первородство, эти запутанные условия перехода земель, когда надо поощрять приобретение земли сведущими энергичными хозяевами? Зачем законы, требующие для рабочего оседлости или определяющие количество занятых в мастерстве лиц, если размеры фабричного предприятия должны сообразоваться с большими иностранными рынками, и если технические условия требуют привлечения новых и новых рабочих масс?

Важное новое впечатление получалось и от обширности самого обмена. Разделение труда выходило за пределы территории, нации. Оно ставило свои требования, свои законы, и, подчиняясь им, предприниматель должен был смотреть выше политических границ. Отсюда космополитическая черта в направлении социальной мысли конца XVIII века. Реальные сновы космополитизма у разных наций были различны. У французов он появляется более преходящим образом, в виде момента энтузиазма, он прямо провождает победоносные штыки и демократические формы, шагающие через горы и другие естественные границы наций Европы; человечество на некоторое время, по крайней мере, представляется победителям и пропагандистам очень большой расширенной Францией. У англичан более мирный и более цепкий космополитизм: он вырастает вместе с проникновением во все моря и ко всем материкам английского флага и английского товара. Конечно, купцу обыкновенно предшествовал требовательный дипломат, беспощадный завоеватель, а иногда и отчаянный капер; но много было и мирных завоеваний. Во всяком случае купец смотрел на войну, как на неизбежное зло, которое как можно скорее должно уступить ему дорогу. Поэтому сторонники свободного обмена, исходившие от интересов индустрии и торговли, обыкновенно становились горячими проповедниками международного мира.

Любопытны слова демократа Томаса Пэна, великого друга революционной Франции и освобожденной Америки; он обращается к своим соотечественникам, которые не могут помириться с потерей колоний: «ведь вам могло бы быть безразлично, кто правит и начальствует в Америке, если ваши мануфактурные товары находят там сбыт». Этот идеалистический защитник «прав человека» прибавляет еще одно весьма материалистическое замечание в подкрепление: «Внимая звукам победы и увлекаясь безумной любовью к оружию, вы пренебрегаете подумать о тратах на войну и об ее последствиях». Новая экономико-космополитическая школа рекомендовала мир народов не только из соображений выгоды; она считала его необходимой, естественной фазой будущего развития. Торговля призвана к тому, чтобы вытеснить войну. Так рассуждает тот же Томас Пэн, уверенный, что торговля откроет собой эру братства между всеми людьми. «Ведь всего действительно можно улучшить положение человека, поддерживая его интерес. Если бы торговле был открыт простор воздействовать в тех размерах, на какие она способна, она уничтожила бы систему войны и произвела бы революцию в нецивилизованном состоянии нынешних правительств».

Наконец, промышленный переворот поражал современников захватывающе быстрым характером, неожиданностью социально-культурного перелома, совершившегося под его влиянием. Он как бы нарушал исторические представления, он казался чем-то внезапно вторгнувшимся в судьбы старой Европы. Эту черту мы можем проследить во взглядах Адама Смита (1723—90 гг.).

Знаменитое исследование глэзовского профессора «О богатстве народов» возникло еще в начале переворота (1776 г.) недалеко от центров новой промышленной жизни. Оно отражало всю неясность движения, которое развертывалось в стране, все ожидания, какие вызывались в умах. Оно пыталось схватить в научных формулах его смысл и результаты и в то же время дать практические правила действия слагавшемуся новому обществу. Адам Смит полон увлечения в виду огромного мирообъемлющего обмена и разделения труда, в виду всей совокупности результатов промышленности, столь развитой технически, основанной на многообразном взаимодействии всех общественных элементов. Хорошо припомнить Руссо, его швейцарские идиллии мелких хозяев, не нуждающихся в остальном мире, хорошо припомнить именно теперь, читая знаменитую вступительную главу к «Богатству народов». Адам Смит осматривает с гордостью великую мастерскую земного шара: «для того, чтобы в настоящее время самый мелкий частный человек в цивилизованной стране мог одеться и обзавестись, нужна работа многих тысяч работников».

Если Руссо видел верх независимости в условиях замкнутого в горах существования изолированных людей, способных на все руки, гармонически развитых, законченных в себе, то Адам Смит открывает основу свободы личности как раз в противоположных соотношениях: чем многообразнее связи человека с миром, чем дробнее его доля в сложной общей работе, тем независимее он поставлен: над ним нет человеческой власти, нет конкретного личного господина, как в старину, когда вся работа, весь оборот вертелся в кругу поместья, где поглощались продукты без остатка. У Адама Смита есть и очень любопытный материал для опытного сравнения живой старины с последним словом культуры: в то время как он работал над своей книгой, среди кипения индустрии в низменной Шотландии, недалеко в горах той же страны живы были патриархальные связи: едва минуло время, когда там царили старые вожди, творившие суд и расправу, как будто не существовало государства и закона, и собиравшие в решительную минуту какие-то легендарные дружины своих клиентов. Адам Смит еще помнил их появление в шотландском восстании 1745 г. Не идиллией веяли эти порядки на него, а мраком и жалкой косностью.

Пораженный успехами обмена и разделения труда, Адам Смит не видит однако в росте городов и мануфактуры под влиянием мировой торговли факта, издавна подготовленного и необходимого. Напротив, эта перемена представляется ему словно бурной революцией, внезапно налетевшим вихрем. Нормально было бы постепенное развитие деревни, ее богатства и культуры и медленное возникновение среди нее городов; таким путем, правильным, по его мнению, идет счастливая молодая страна, Америка. Но в старой Европе, где традиция веками накопила стеснения и

тягости, где деревня заснула и задавлена, надо радоваться и этому ненормальному неожиданному под'ему торгово-промышленных центров; своей огромной движущей силой они, обратно, должны приподнять затвердевшие формы сельской жизни, внести в нее оживление, раскрыть и вызвать силы ее.

К этим взглядам у Адама Смита примыкает целая, можно сказать, экономическая философия истории. Он начинает с характеристики раннего средневекового строя; это было господство крупной собственности на основе рабского труда; оба элемента, и владельческий, и рабочий, были неспособны к движению, к экономическому прогрессу. В объяснении феодализма Адам Смит схватывает его глубокую экономическую основу. Феодализм коренился не в правовых условиях; напротив, суд и администрация сеньера—явления производные; причина зависимости массы лиц от сеньера заключалась в том, что он кормил при себе округу, которая ему и служила, т.-е. в натуральном хозяйстве. Рост населения и появление внутреннего обмена ведет к постепенному, очень медленному высвобождению рабочих классов: рабы переходят в половников, половники—в арендаторов и свободных мелких собственников. Образуются центры обработки деревенских продуктов—города. Но эти старые европейские города развивались очень медленно. Их влияние не могло пробить той массы стеснений, привилегий и т. д., которые остались в наследие от феодальной эпохи и посейчас задерживают жизнь деревни. Революционную работу исполняют новые города, служащие широкому иностранному сбыту. Их возникновение произошло почти на наших глазах. Увлеченные их силой, народы идут «ретроградным шагом, противным естественному порядку».

Адам Смит не верит в прочность результатов переворота, совершенного мировой торговлей и приморскими городами. Вернее и прочнее улучшение, которое совершается через развитие сельской культуры. Развитие торговли полно риска: примером служат Италия и Нидерланды. Для разрушения успехов земледелия в Римской империи потребовалось не менее двух веков страшных конвульсий и расхищений, совершенных варварами. Для разрушения же торговли достаточно смут, достаточно одной революции.

У Адама Смита нет особых классовых пристрастий: по симпатиям он совсем не апостол капитализма. Он во многом сочувствует рабочим; у него, например, есть горькое замечание, что рабочих резко преследуют за стачки, тогда как предприниматели могут свободно вступать в соглашения между собою. Мелкого землевладельца, зажиточного крестьянина он считает, вместе с крупным фермером, самым лучшим хозяином и самым здоровым социальным элементом. Но он поражен фактами, в которых выражается быстрое возрастание национального богатства. Он ищет движущих его мотивов, во имя общей пользы оправдывает и ставит очень высоко предпринимательские приемы, хотя бы они

исходили от весьма узких влечений. Этим путем он незаметно подходит к поощрению класса капиталистов. «Пропитания своего мы ждем не от доброго расположения мясника, пивовара или булочника, а от их заботы о собственных интересах. Мы обращаемся не к их человеколюбию, а к их эгоизму, и никогда не ставим им на вид свои потребности, а, напротив, всегда их выгоды».

Вся история возрастания культуры сложилась из переплетения выгод двух классов, больших землевладельцев, не знавших куда тратить свои средства, тщеславных и детски жадных, и промышленников, которые рисковали и напрягали свои силы, чтобы подвозом и выделкой массы предметов заработать на удовлетворении этой жадности. Адам Смит очень низкого мнения о морали купцов. Известно ведь, что они граждане всего мира: «им мало свойственна забота об общем благе и,—прибавляет с добродушной иронией Адам Смит,—не нужно длинных речей, чтобы исцелить их от этого прекрасного влечения».

Всего любопытнее следующий шаг рассуждения. Для Адама Смита несомненно, что всякий человек, старающийся наивыгоднейшим образом поместить свой капитал, увеличивает ежегодный доход всего общества и, следовательно, оказывает обществу услугу. «В действительности у такого лица вовсе нет общего намерения послужить общему благу, и оно даже не знает, в какой мере может быть полезно обществу. Если такой человек пускает капитал в сферу национальной индустрии, то вовсе не из патриотизма; успех национальной индустрии он только потому предпочитает успеху иностранной, что имеет в виду для себя большую охрану и обеспеченность. Но думая всюду о собственном выигрыше, он в данном случае, как и во многих других, направляется мановением невидимой руки к достижению цели, которая вовсе не входит в его мысли. И это—не беда для общества. Добиваясь личного обогащения, люди часто гораздо сильнее и действительнее работают на благо общества, чем если бы они прямо искали этого блага. Я никогда не видел, чтобы люди, желавшие путем торговли поработать на пользу общую, сумели сделать много хорошего».

Можно заметить в этих словах особый оттенок оптимизма, оттенок как бы религиозный. Не должно мешать течению естественного порядка, свободной игре сил; пути осуществления этого порядка—как бы предписания мудрого благого Существа, а это Существо—как именно и подобает представлять себе таковое в промышленном веке—желает обеспечить людям и материальные блага. Экономист-теоретик, обзирающий волнуемое море человеческих интересов и предприятий, видит везде следы благосозданной гармонии, следы и тропы, которые человек должен раздвинуть в широкие торные дороги всеобщего обмена. Гармония дана и в соотношениях людей внутри каждого общества; она дана и в сплетении интересов всех стран на земном шаре.

Еще более ревностно проводили эту религиозную идею самозавольной гармонии интересов французские физиократы. Можно подумать, что имеешь перед собой фанатичную проповедь какой-нибудь эпохи религиозных войн, когда читаешь следующий отрывок у Дюпон де-Немура: «нарушить свободу частных лиц в приложении ими капиталов своих, отдаться такому преступному искушению—значит объявить войну своим ближним; это значит нарушить права и уклониться от обязанностей, установленных Творцом; это значит возмутиться против Его велений, насколько допускают слабые силы наши, совершив преступление против величества Божьего имени и человеческой природы». Такова, быть может, самая смелая вариация XVIII века на тему о превосходстве натурального над искусственным, на тему о том, что правила и руководства портят и искажают, а природа исправляет и ведет к лучшему. Работа индивидуальных сил, розных и, может быть, злых, должна слиться в сумму общего блага, вот в чем это чудо природы. При господстве такой веры даже бес XVIII в., Мефистофель, должен был назваться духом, который вечно желает зла и вечно творит добро.

Социальная философия, слагавшаяся под влиянием промышленного переворота, и соединилась поэтому с определенным моральным учением, которое поставило в центр понятие о личной пользе и наслаждении и отождествило сумму личных выгод с интересом и благом общества.

В новом выработавшемся общественном строе исчезли или, казалось, должны были исчезнуть всякие особые союзы и группировки, принудительные или охранительные, для того, чтобы на всеобщей арене открыть простор высвобожденному от опеки, изолированному от давления человеку. Оставалось ли после этого еще представление об обществе, как особом, самостоятельном целом, налагающем обязанности на личность? Не сводилось ли значение общества к условным рамкам, условному обозначению, простому знаку некоторой суммы людей, живущих вместе или сплетенных в своих сношениях и интересах?

Самый последовательный учитель этих моральных идей—Джереми Бентам, которого надо поставить рядом с Адамом Смитом по характеру и силе влияния на английское общество первой половины XIX века. Формулы этого неумоимого адвоката разумно понятой выгоды широко распространились и за пределы Англии, хотя главным образом косвенно, через сочинения и популяризации других, так как его самого мало читали. Одним из препятствий к чтению его является удивительная сухость изложения, однообразие доказательных приемов, скудость жизненных примеров. Это — какая-то алгебраическая голова. Бентам прожил всю свою долгую жизнь—он умер в 1832 г., 84-х лет—кабинетным отшельником; он все более изолировался в своей мысли, отвыкал от людей, и наклонность к отвлеченному расчету не встречала никакого противодействия. Нельзя не быть пораженным его пе-

дантическим терпением, его неустрашимой и скучной классификацией, когда он, сводя мораль на экономию чувств удовольствия и страдания, дает длинную таблицу, так сказать, сравнительный тариф удовольствий и страданий, когда он начинает различать 15 простых видов удовольствия и 11 простых видов страдания, которые в свою очередь распадаются на второразрядные виды.

Бентам с удивительной настойчивостью старался вывести все требования морали и права из одного простого принципа, одного простого чувства, по его мнению, всегда и в одинаковой мере присущего людям; это именно—способность взвесить выгоды и невыгоды для себя всякого поступка, рассчитать количество приятного и неприятного в его результатах. Ничто не мешало затем теоретику в своей келье складывать голые цифры этих одинаково действующих человеческих машин. Бентам и называл это занятие моральной арифметикой. Вопрос стоит исключительно арифметически в знаменитой бентамовской формуле: величайшее, какое возможно счастье для наивозможно большего числа людей—вот мера правды и неправды. И что главное при этом—имеется уверенность, что арифметические данные для решения могут быть просто и отчетливо отысканы и указаны.

Добродетель и порок определяются исключительно по результатам человеческих поступков; это—лишь общие обозначения для совокупности обстоятельств, вызывающих удовольствия и страдания. Так как порок составляет зло лишь вследствие страданий, сопровождающих его, то, в случае если за образом действий, который мы называем добродетелью, следует больше страдания, чем удовольствия, мы не должны колебаться в обозначении этой будто бы добродетели пороком. Добродетель состоит исключительно в принесении меньшего интереса в жертву большему, минутного — продолжительному, сомнительного — обеспеченному. Что такое долг? Исключительно одно сознание высшего, т.е. более крупного интереса, который мы имеем в виду, отрекаясь от удобств данного момента. Нужно ли держать обязательства? Да, но только в виду того, чтобы не вызвать к себе недоверия в других сношениях с людьми. Совесть—лишь привившееся нам, привычное внимание к суждению других людей, похвала которых составляет нам радость, а порицание—боль. Добродетель вообще совпадает с популярной санкцией. Все, что основывается на противоположном рассуждении, на готовности принимать больше зла, чем получать добра и выгоды от своего поступка,—извращение, и Бентам называет эту ложную мораль аскетизмом.

В виду этого Бентам берет на себя, как он выражался, роль цензора по отношению ко всем формам права и общественного строя. Поэтому обратно он считал себя и в праве, и призванным писать своды законов и политические наставления для любых народов и стран, хотя бы, например, для Триполиса; он составил даже проект Уложения для всех «либеральных» народов.

Мерка для регулирующей роли учреждений, для определения круга полномочий общественной власти, для определения строгости закона и т. д. может быть лишь одна,—это выгоды наибольшего количества индивидов. В чем, напр., может заключаться соответствие силы наказания с тяжестью проступка? Наказание соизмеряется количеством вреда, прямого и косвенного, нанесенного и возможного, в результате преступления. Всякий закон, как стеснение, нарушение свободы, есть зло: он терпим и желателен, поскольку может быть вычислена в разности приносимая им прямо и косвенно польза. В конце концов государственный закон полезен, если он именно обеспечивает свободу труда и движению продукта труда. Государство оправдывается не договором, который раз взялись соблюдать, не святостью традиции, а исключительно выгодой для личностей властной защиты и надзора. Этим и должны быть определены размеры трат на правление.

И политик-моралист, и политик-эконом — оба выросли на одной почве промышленной, всесветной, предпринимательской Англии; на обоих видно, как направление интересов, как известные, бьющие в глаза факты действительности превращаются в «законы вещей», т.е. в научные формулы и морально общественные требования. Статьи нового кодекса, заповеди его завершались формулой, смысл которой заключался в том, что нити эгоистических влечений, идущих от личностей, сами собой связываются в клубок общего благополучия. Здесь в мысли был явный скачок: факты не складывались в аргументы, и добрая вера вступала в свои права.

В учениях индивидуалистов роль государства естественно очень непохожа на то определение, какое ему давали в эпоху просветительной публицистики. По Бентаму, управление должно быть слабое и дешевое. «Стой смирно!»—словно хочет ему сказать Бентам. Индустрия,—говорит он,—просит у управления лишь того, чего просил Диоген у Александра: «не закрывай мне солнца!» Как ни отвлечен Бентам, но здесь у него совершенно ярко отмечен исходный мотив: пружина общества есть успевающий капитал. С этим комментарием надо читать и следующий совет: «берегите индивиды, не отягощайте их, не допускайте никогда, чтобы их отягощали, и вы достаточно сделали для общего блага». Со стороны государства так же не нужны поощрительные меры к развитию производства, как невозможно усилить жажду и голод у людей. Притом «первый министр меньше понимает в арендной плате, чем фермер, меньше в перегонке жидкостей, чем винокур, меньше в кораблестроении, чем корабельный мастер».

Государство, по учению индивидуалистов, не имеет другой задачи, как только содействовать свободной деятельности членов общества; общество, сложенное из частных интересов, а не политическое целое, вот что представляется живой ареной; политическая власть это—предохранительный клапан, это—специальный аппарат на крайний конец, на случай, где не могут сразу удобно

воздействовать общество и цивилизация. Чем реже его применение, тем лучше. Самое лучшее—в нем вовсе не нуждаться, вовсе его не применять; достаточно жить в покойном сознании, что в арсенале оружие есть. Томас Пэн, о котором уже была речь, говорит: «общество делает для себя почти все, что приписывается государству. Чем выше поднялась цивилизация, тем менее нуждается оно в правительстве. Правительство—не что иное, как национальный союз, который действует согласно принципам общества».

Итак, у государства нет иной задачи, как только содействовать свободной деятельности членов общества путем устранения всех препятствий. Государство сходит на положение слуги личных интересов: берегите нам границы, дайте строгий суд, чтобы не было обмана и пререканий в экономических сношениях—вот чего требуют от здравых политиков будущего. Государство в учении этой школы упразднено, разложено во имя социальных интересов, а социальные во имя личных. Последовательные теоретики заранее признавали в государстве опасную для личности силу. «Надо—говорит один—найти такие учреждения, которые бы наиболее действительно могли охранить личность от покушений общественной власти». М-м де-Сталь почти физически ощущает эту опасность: она находит, что само слово государство заключает в себе что-то жестокое и тираническое.

Едва ли у кого-нибудь в конце прошлого века политический и социальный индивидуализм выражался в такой крайней форме, как у Вильяма Годвина в его книге «Политическая справедливость» (1793 г.). Годвин был сначала сектантским проповедником. Его рассуждения далеки от каких-либо практических советов. Он отворачивается от всякого насильственного переворота. Он хочет лишь громко и бесстрашно объявить то, что считает истинной. С возгласения этого учения и начнется тысячелетнее царство мира и счастья. Веруя в магическую силу слова и увещевания, он надеется, что соотечественники его, под давлением аргументов, сразу прозреют. Нежелательны даже союзы для политической агитации; Годвин хочет только, чтобы всякий исповедал познанную истину свободно и открыто, во всей полноте, и, если нужно, с самоотвержением мученика. Реформы этим самым станут ненужны, так как наилучший порядок тот, когда люди руководятся одним рассудком. Этот наилучший порядок в сущности отсутствия какого-либо порядка, строя, принуждения.

Трогательна вера Годвина в разумную и благую основу человеческого существа; но она ведет его к тому, что, вне сознания личности, он не признает никаких обязывающих законов. Даже отдельные моменты сознания не связывают друг друга. Например, давать обещания неразумно, и держать их не нужно, потому что в каждую данную минуту надо следовать указанию истины и справедливости, как они именно в эту минуту представляются человеку.

При таких условиях о принудительной власти общества не может быть речи. Слово «подданный» включает в себе полное извращение. В свою очередь нельзя говорить и о правах личности на свободу, потому что здесь уже чувствуется некоторое ограничение; все эти «права личности» лишь сводятся к отсутствию прав общества на человека, а весь порядок к тому, что люди подчиняются тем предписаниям справедливости и истинности, которые они в данную минуту признают. Поэтому, например, совершенно не нужны какие-либо законодательные определения; не нужен свод гражданского права и т. п. Национальная слава, расширение отечественной территории—все это химеры, иллюзии к отечеству—иллюзия, потому что нация, общество не представляют сами по себе живого целого; общее счастье—лишь сумма интересов всех. Государство в сущности вовсе не нужно. Годвин осуждает даже какую-либо упорядоченную экономическую кооперацию. Идеал его состоит в свободном существовании рядом совершенно независимых личностей. Практически лучше всего—мелкие самостоятельные приходы, которые образуют слабую конфедерацию на случай нападения. Благожелательный Годвин уверен, что с установлением этой формы или, лучше сказать, при этом отсутствии форм отпадут сами собою и условия материального неравенства, а следовательно исчезнут войны и столкновения, которые теперь неизбежны в обществе, основанном на несправедливых привилегиях.

Но политический идеал пассивного государства является большей частью на службе других социальных направлений. Раз общество—простая сумма людей, более или менее случайная, раз в нем налицо лишь деловой договор, не захватывающий всего человека, связывающий его, лишь пока он хочет быть в обществе, то государство окажется простой администрацией группы соединивших свои интересы лиц. А как скоро государство—только суммарное выражение существующего общественного уклада, только показатель распределения сил и богатств, естественно, что права лиц и групп, т.-е. их участие в открываемых государством выгодах должны отвечать общественному преобладанию этих лиц и групп. Поэтому сторонники этой доктрины сравнивали общество с акционерной компанией, а государство с ее дирекцией. Сталкиваясь с требованием равенства, вытекавшим из признания прав личности, политики разбираемого направления готовы были продолжать сравнение: пусть все акционеры, хотя бы с мельчайшими паями, войдут в общее собрание, пусть все заявляют желания, но, без сомнения, действия дирекции должны определяться весом крупных владельцев акций, а дивиденды должны распределяться не по числу голов, а пропорционально числу акций, находящихся в руках отдельных членов.

Социальная теория индивидуализма сказала и на исторических построениях. В работах, отражающих ее дух, факты прошлого выстроились по магическому слову «освобождение лица».

Первым этапом в пройденном великом пути выступал маленький, но живой греческий мир, где хоть на момент сверкнули все дарования и запросы человеческой личности. Традиция свободы изображалась затем в ее движении на запад: здесь римское право и христианство выработали основные принципы правовой и моральной независимости лица. Восходящая линия, казалось, шла без нарушения. Даже в катастрофе древнего мира не видели перерыва среди общего процесса освобождения личности. Варварское нашествие не задавило его: германцы принесли из лесов стихийную свободу, ее инстинкт претворился в охрану независимости лица в государстве. В феодализме та же черта сказала, хотя для ограниченной группы, но зато с особой силой. Затем, все ускоряя темп, шло освобождение чрез непринужденную фантастичность и светскую мораль рыцарского общества, чрез упрямый корпоративный дух самоуправляющихся городов, чрез неутомимую критику, дух исследования и начала веротерпимости эпох возрождения и реформации; а заключилось оно венцом всего—политической свободой в Англии, Америке, Франции.

В этих построениях были излюбленные эпохи: демократические Афины, средневековые коммуны, реформация, политические перевороты новых времен. Они рисовались вместе с тем, как моменты материального процветания, полного раскрытия всех сил и стремлений в обществе. Ослепительно красива была история освобождения личности. Что мог этот процесс обещать в будущем?

Так же быстро, как революция машин перевернула весь строй и облик промышленности, как наводнила она весь международный рынок новыми механическими продуктами,—и новые формулы приобрели власть в Европе. Во Франции они сошлись с учением физиократов, которые рассматривали общество как естественный организм, и считали свободный обмен необходимым условием органической жизни. В Германии далекий провинциальный университет в Кенигсберге, где учил великий Кант, стал главным местом пропаганды Смитовых идей, главным рассадником экономистов и политиков, строивших в будущем золотой век на торжестве личной инициативы: Скоро канцелярии чуть ли не самого авторитарного государства в Европе, Пруссии, наполнились убежденными сторонниками и даже резонерами невмешательства, и терминология докладов и указов своеобразно изменилась, повторяя резкие положения доктрины. В стране, где еще не так давно утверждали, что общество не понимает своих выгод, что к индустрии людей надо воспитывать и тянуть, чиновники стали уверять, что «каждая личность легче откроет свой истинный интерес, чем это может быть ей предписано правительством».

В начале XIX века, после наполеоновского разгрома—в Пруссии готовилась крупнейшая реформа, освобождение крестьян, вызванное желанием поднять патриотический дух народа. Над проектами, кругом реформы хлопотали ученики и поклонники Смита,

которые осуждали крепостное право во имя свободного договора, свободной инициативы лиц. Но доктрина сослужила плохую службу крестьянским интересам. Она совпала со стремлением крупных землевладельцев перевести старое барщинное и оброчное хозяйство с крестьянской подмогой на капиталистическое с обезземеленными наемными рабочими.

Только что приведенные слова о понимании личностью собственных интересов принадлежат министру фон-Шреттеру. Он мотивировал ими важный и характерный отказ: по его мнению, не следовало продолжать старинную охрану крестьянских дворов от снесения их помещиками, которые составляли большие фермы и заводили крупное рациональное хозяйство; прекрасно иметь в государстве многочисленное и зажиточное крестьянство, но, говорил он, «ускорять, искусственно содействовать его образованию положительными мерами» неразумно и рискованно, пока нация в культурном и имущественном отношении не созрела. Лучше дать крестьянам политические права, участие в национальном представительстве и в земстве, и пусть они самобытно поднимаются к лучшему положению, пусть создадут себе условия для приобретения земли. Как Шреттер, думало большинство либеральных бюрократов, усердно и с добрыми намерениями работавших над реформой, и реформа была погублена, так как вместе с освобождением она создала все условия для обезземеления.

Этот пример может иллюстрировать силу, упорство доктрины, шедшей из Англии: она исходила из понятия об интересах личности, из веры в ее глубоко правильный инстинкт и могла привести на практике к разрушению целых классов, т.-е. массы тех же личностей, или могла мириться с подобным фактом. Если она делала это, не смущаясь противоречием или не чувствуя его, то это значит, что в общей сумме итогов она усматривала такие перевешивающие факты, которые казались ей важнее, чем видимые явления.

Что же прозревала впереди доктрина? То мистическое благо, которое она усматривала, состояло в накоплении дохода, в бесконечном торжестве производства вообще. Теория шла к обогащению производства. В эпоху, когда так внезапно, таким чудесным образом возросли средства к производству новых богатств, было естественно увлечься самим процессом, обещавшим в будущем бесконечное обилие. Но почти одновременно напомнил о себе другой вопрос. Новая техника, запросы расширенного международного рынка создавали новую рабочую организацию. Масса людей, которые на рынок могли принести лишь свои руки и спину, лишь бы продать свой труд, становились в зависимость от огромных, часто, очень далеких, почти стихийных приливов и отливов международного спроса на товары. Они должны были нести последствия торговых кризисов, которые местное производство не могло предусмотреть, они должны были быть на месте, вырасти в числе, когда требовалось расширение производства, и со-

кратиться, составить нуждающийся резерв, когда требовалось уменьшение производства. Нельзя было также закрывать глаза на тяжелые физические и моральные условия, в которых пребывала новая рабочая масса. Как же было примирить культ производства с человеческими жертвами, с видимым ухудшением или страданием человеческой породы?

В момент, когда писал Адам Смит, эти вопросы не возникали в острой форме. Адам Смит, например, еще мог говорить о чрезвычайно медленном росте населения в Европе сравнительно с новыми землями в Америке. Но вопросы эти приходилось уже задать к концу века. В книге Мальтуса «О принципе народонаселения» (1798 г.) опрокидывался старый экономический догмат, что обилие населения составляет государственное благо, и что политика должна энергически содействовать размножению его. Свои пессимистические заключения о том, что новым непрошеным пришельцем нет места на земле, Мальтус старался ослабить жестокими советами воздержания или ссылкой на некоторые естественные жестокости, совершаемые самой природой ради восстановления равновесия. С подобными выводами о неизбежности массового социального зла, на котором строится новое промышленное общество, следует сопоставить картину светлого будущего, нарисованную оптимистическим реформатором, Бентамом: сравнение покажет как ограничены были обещания индивидуалистов относительно предстоящего совершенствования.

Разумному существованию мешают известные учреждения, предрассудки и традиции. Что же произойдет с исчезновением всех затруднений и стеснений, которые теперь испытывает личность? Насколько придвинется общее счастье? Бентам изображает сначала ряд светлых, положительных явлений. «В списке запрещенных деяний не будет больше проступков, вред которых лишь воображаемый; права и обязанности различных классов людей будут так хорошо определены уложением, что процессы общего характера прекратятся, судопроизводство будет упрощено, и тяжбы будут решаться в короткий срок и дешево. Здания судебные будут всегда открыты и редко полны; народы, сложив оружие и распустив армии на основании договоров, а не вследствие взаимного бессилия, будут платить только самые необременительные налоги. Торговля освободится, не будет монополий, льготы и стеснения не будут задерживать естественное развитие. Права и обязанности чиновников будут хорошо разграничены, и наклонности народа к повиновению и сопротивлению хорошо урегулированы, благодаря усовершенствованию конституционных законов; тогда политической жизни и всему, что с ней связано, перестанут грозить перевороты: наконец, законы будут кратки и ясны». Но все, что за эти пределы выходит, принадлежит к области химер. Можно уменьшить, но невозможно искоренить в людях мрачные и пагубные страсти; неравенство даров природы и судьбы всегда будут вызывать в людях горькое чувство зависти; всегда будет существовать противо-

положность интересов, а следовательно и соперничество, и ненависть; удовольствия всегда будут покупаться ценой страданий и лишений. И, наконец, тяжелый труд, ежедневное порабощение, состояние близкое к нищете—будет всегда участью большинства людей.

Вот что говорит нам индивидуалистический реформатор. Теория, создавшаяся под влиянием промышленного переворота, нарисовала торжество начала движения в прошлом в виде растущего освобождения личности. Ее представители должны были почувствовать, что завершение этого процесса свободы скоро дойдет до известной предельной черты. Теория наталкивалась на свои собственные положения о непобедимых условиях производства, созданных потребностью культурного человека и порабощающих того же человека.

Казалось, как будто строитель плана общества будущего уже откинул мысленно все препятствия к свободному проявлению человеческих сил; он обещал терпеливо переждать исчезновение дурных привычек, созданных несправедливостью и ложными отношениями старого порядка. Допустив, что все осужденное им устранено, он должен был спросить себя, обеспечено ли этим счастье? Он чувствовал, что хотя естественные силы могут теперь вступить в свои права, но на пути к счастью как будто уже поднимаются преграды недостатки самой природы вне и внутри человека. И вот ему оставалось осмотреться снова: не примкнет ли какой-нибудь благодетельный процесс к тем последним усилиям, на какие способен освобожденный благожелательный человек?

Учение о прогрессе, одновременно развившееся, подавало в данном случае руку: оно обещало рост гуманности, знания и чуда техники, которая должна нас поднять над многими слабостями нашей натуры, заставить исчезнуть много общественных зол. Страна, пережившая раньше и резче всех революцию машин, т.-е. Англия, всего больше и поддавалась культу машины, вере в ее целительную силу. Так создавалось крупное и как бы конкретное утешение. Распространение знания даст новые средства; тяжелые и недостойные работы исчезнут, эксплуатация природных сил возрастет в бесконечное множество раз; пределы естественные, в которых сдвинуто человеческое общество, раздвинутся, а с обилием и простором члены общества не будут гибнуть от борьбы и станут лучше. Вследствие этого необходимо пока примириться с теми жертвами, которые уносит совершенствование техники.

Гораздо раньше, чем теория могла сослаться на свой опыт, испробовать до конца свои средства, поднялись возражения.

VIII. Мистика и реализм в учениях реакции.

Безусловное право и безграниная свобода личности, вытекающие из природы вещей; вера в благодетельность порядка, создаваемого этой свободой, вера, которая основана была на признании доброго начала в человеке, но не лишена была и мистической идеи, что природа сама исправляет, взаимно стирает и гармонизирует всю пестроту и хаос противоположных влечений и поступков отдельных личностей; вера в бесконечность прогресса, также требуемого природой и ныне неизбежно стоящего на торжестве гуманности, точных знаний и техники. Вот приблизительно то, что можно назвать завещанием просветительного века, что лежало в основе революционных программ и что стало символом либеральной школы начала XIX века.

Скоро против этих принципов поднялась буря протеста, из которого сложилось своеобразное мировоззрение реакции. Ожесточенность этого протеста в значительной мере объясняется конвульсивностью поворота, катастрофами революции. Быстро исчезли старинные группы и деления общества, сокрушились старинные привилегии и учреждения, прошел в захватывающем водовороте ряд партий, сменивших у власти друг друга. События точно разрезали общество на два лагеря, резко противоположных, образовавших точно две враждебные нации, два разных отечества, две противоречивые традиции. Масса людей, сбитых с привычного положения, так или иначе болезненно захваченных переворотом, увеличивала возбужденность и односторонность настроений.

На том конце, где собрались вытолкнутые революцией, испугавшиеся ее и разочарованные, естественно было подвергнуто сомнению и отрицанию все, что составляло характерную черту, привычный знак мысли предшествующего направления. Мало того, вещи, безразличные в общественном отношении, как, например, химическое открытие, что вода—не элемент, а составное тело, причислены были к опасным для общественного строя ересям. Если Кондорсе пропагандировал мысль о языке будущего, универсальном отвлеченном языке, то Жозефу де-Местру (1754—1821) было достаточно этого, чтобы возвеличить язык прошлого, латынь, сравнивать восстановление его, в котором он не сомневался, с воскресением Христа и говорить о возрождении латыни во веки веков.

Все пагубно, все отравлено, что по ту сторону наших окопов—вот господствующий внешний мотив реакции. Вы поклоняетесь Локку, Монтескье, Руссо: этого достаточно, чтобы нам их заподозрить. Злой век кажется одним несколько длиннее, другим несколько короче, но все закидывают его начало далеко назад. При этом рассуждают, что так же, как истинной вере предшествовали пророки, так и великой лжи задолго готовили пути сеятели дурных семян. Протестант Галлер (1768—1854) помещает эру злой науки за два века назад, т.е. к началу XVII-го столетия: первые ересиархи, это—Гроций и Гоббс, провозгласившие учение о договоре, т.е. об искусственном происхождении общества, учение о том, что общество—дело рук людских. Католик де-Местр гораздо мстительнее: он вспоминает старую рану, нанесенную западной церкви; точно против своих современников, гремит он против Лютера и Кальвина, «двух людей ничтожества, с высокомерием сектантов, злобой плебеев и трактирным фанатизмом». Вычеркивать, так вычеркивать. Де-Местр считает безусловно необходимым предварительным шагом—стереть из европейского лексикона роковое слово «протестантизм».

Самый мрачный из реакционеров, наименее тронутый новой культурой, наиболее подозрительный ко всему, что отзывается ею, Бональд (1753—1840), уходит еще глубже. Отцы новой философии, в его глазах, не только Кальвин и Лютер, но также Виклеф и Гусс. Дойдя до этих проповедников «бедной церкви», он уже чувствует близость к ним еще более ранних нищенствующих монахов, тем более, что и францисканцы не раз поднимали голос против начала власти в церкви—и вот средневековые минориты тоже причислены к родоначальникам революции. Мало того, Бональд находит, что революцию начали издавна сами короли, когда они в XV и XVI вв. от системы феодального ополчения перешли к содержанию оторванных от земли наемников, когда они стали увлекаться модами и художественными вкусами Италии. Все дальше и дальше назад в этих поисках первых шагов злого и беспокойного элемента, который разросся до возмущения массы эмансипированных людей в современной революции, и все больше и больше открывается шатких начал в стране: беда, оказывается, пошла уже со времени судов XIII в., давших простор тяжбам и адвокатам, со времени установления, вместо станствующей юстиции, прочных трибуналов, потому что около них стали скопляться люди, расти большие города. Словом, нет конца этому розыску, нет исхода страху людей, испуганных новым духом.

Нетрудно показать, что они не могли стереть предполагаемого Каинова знака с собственного лица, что, напрягая усилия к исцелению мира, они не могли исцелить самих себя от «яда», впитавшегося работой веков, которые они хотели вычеркнуть.

Дело в том, что реакция не была только возвращением побежденных, расстроенных или раздраженных общественных групп. Она не только отражала возмущенное сознание тех, кто

не поспел за движением, кто защищал оспариваемое владение или требовал возмездия за отнятое у него. Система идей реакции не была только сплошным отрицанием всего, что связывалось с просветительством, что отмечено было печатью анализа и критicismа. Реакция была некоторым естественным продолжением и дальнейшим развитием настроения предшествующей эпохи. Она примыкала, с одной стороны, к готовому уже давно протесту против культуры, к патриархальным идиллиям и натурально-хозяйственным фантазиям. Не даром же представители реакционной школы так своеобразно относились к Руссо, чувствуя к нему и ненависть, и влечение, и готовые признать в нем глубоко верное чутье и в то же время испуганные его демократическими принципами. Бональд с сожалением говорит, что Руссо мог бы блистать в качестве величайшего публициста современности, если бы он не поддавался заблуждениям, исказившим его учение.

В то же время реакция подводила до известной степени логический итог крайностям индивидуализма. Для психологии социальных настроений особенно интересны типы людей, перешедших к реакции почти нечувствительно через крайние вершины своего учения. Энтузиасты индивидуализма, черпнув его до дна, нашли там новый авторитет, нового пожирателя-Молоха.

Мы уже видели, на какую наклонную плоскость становился, напр., английский публицист Годвин. Но это был только политический мечтатель; его мысли о спасительной дезорганизации общества предполагали все же в человеке нечто прочное, несомненное, обязательное от природы, именно—охоту к труду, симпатию к другим, интерес к знанию. Культ личности, требование для нее простора и, можно сказать, беззакония, гораздо более буйно разрастается у немецких романтиков. «Сильные натуры» эпохи Шиллеровских разбойников, которые во имя характера и гениальной своеобразности попирали все условное и правильное в жизни, сменяются поклонниками непосредственного чувства, необузданной бессистемной фантазии, теоретиками бесцельности и распушенности.

Едва ли гденибудь этому культу придана более циническая форма, чем в романе Фридриха Шлегеля «Люцинда» (1799 г.). Герой и героиня романа хотят заботливо охранить своего ребенка от всякого воспитания. Почему? «Человек, к сожалению, от природы серьезное животное. Этому позорному и скучному влечению к серьезности надо изо всех сил и со всех сторон противодействовать». Вершина общественности—легкомысленные разговоры, изящные и тонкие, но достаточно бесстыдные. Геркулес, бог непринужденной животной натуры, противопоставлен в романе Прометею, «изобретателю воспитания и просвещения». «От Прометея вы (люди вообще) получили беспокойный дух. Он людей соблазнил на работу, зато он, это олицетворение людей, ставящих себе цели и ведущих в жизни борьбу, и должен вечно работать, хочет или не хочет, и никогда не избавится от своих оков». «О празд-

ность, праздность!—слышим мы дальше—единственная черта богоподобия, которая осталась нам от райской жизни! Полный стремления труд—северный каприз, он создает лишь скуку себе и другим». «Высшая, совершеннейшая жизнь» ничто иное, как чистое прозябание, растительный процесс. Герой Шлегеля выбирает образчиком свою дочь, двухлетнего ребенка, который, лежа на спине, болтает в воздухе ногами, не беспокоясь об «общественном мнении». «Отчего,—говорит он,—не делать мне того же самого; ведь я же, господи боже мой, мужчина, и мне не зачем быть чувствительнее самого чувствительного женского существа!»

С такой возвышенной точки зрения, на которой божественная непринужденность соединяется с бессознательностью растения, где уж устоять морали! Конечно, она бесжалостно сбрасывается в кучу предрассудков. И вот у Шлегеля сатанински, мелкие бесы в фантастическом театре жизни, высмеивают Прометея и внушают людям: «Нет ничего бессмысленнее ваших моралистов, когда они упрекают вас в эгоизме. Они совершенно неправы; какой же бог может вызвать почтение у человека, если он не будет выражением собственного духа человека?» Итак, удовлетворять своим влечениям—значит служить богу; напротив, связывать себя чем-нибудь—значит совершать святотатство, богохульствовать. Чем сильнее в личности развито это самосознание, тем более избранной является она. Тогда в ней как бы заключена великая, озаряющая мир сила.

В германской философии эти мысли получили систематическую форму. У Фихте весь мир представляется обстановкой, скрытой во мраке, в центре которой находится свет личного сознания. Все, что мы называем мировыми отношениями—сознание нашей духовной жизни, нашего «я»; остальное, «не я»,—лишь голое наименование того, что вне личности, что не существует вообще, потому что не существует в нас или потому что существует только, как бесконечное наше стремление и бесконечная для нас возможность расширить пределы нашего сознания.

Литературной иллюстрацией этой теории единственного всеозаряющего мира «я» может служить роман Тика «Вильям Ловель» (1795). Герой его приветствует «возвышенную мысль, которая поднимает его на высоту божества». «Вещи существуют, потому что мы их мыслим; в далеком мраке—мир, который мы освещаем мерцанием своей личности. Отчего мир не распадается в груды развалин? Мы—судьба, которая его держит на ногах. Смело иду я вперед, свободный от тяжелых обязанностей, придуманных трусливыми глупцами. Добродетель существует только потому, что существую я, потому что я мыслил ее; это отражение внутри меня самого». «Все подчинено моему произволу; я могу назвать каждое явление, каждый поступок, как мне нравится; я сам—единственный закон во всей природе: живое и мертвое в мире связано цепями, которыми правит мой дух; вся моя жизнь—сон, различные образы которого слагаются по моей воле».

Головокружительной высоты достиг здесь человек, и он на волосок от падения: добыча мистики в сущности уже готова. Он легко и нечувствительно возведет в нечто объективное внушения своего сознания, результаты своей внутренней жизни. Кто мнит, что собрал в себе мировую жизнь, может склониться к мысли, что через него действует необъятная таинственная сила. В своих мечтаниях о предстоящем водворении новой религии, которые писались почти одновременно с «Люциндой», Шлегель и выражается именно в этом смысле: «свободное движение гениального субъекта связано с движением миротворящего хаоса, с объективным содержанием бесконечно полного и богатого мирового целого».

Чем больше человек приписывает творчеству своего сознания, тем крупнее опасность упасть перед новым кумиром. Если он попробует опрометчиво собрать все в один центр личных чувств и личной оценки и освободиться от всяких связующих традиций, от всякого общественного закона, то это централизованное «все» легко улетит и повиснет над его личностью деспотическим законом. В кругах романтиков, которые довели духовную эмансипацию личности до последней возможной черты, очень скоро совершился этот переход. Тик, поставивший в Ловеле «памятник многим взлелеянным и любимым своим страданиям и заблуждениям», приводит героя своего, после ряда жгучих испытаний жизни, после жадного служения всем прихотям своего «я», когда все его изжитые чувства «окружали его мертвой грудой», когда он охвачен ужасом и пустотой полного отсутствия убеждений,—к вере в чудесное, в привидения, знамения и т. п. Обратную сторону этой веры составляет его предшествующее убеждение, что действительность лишена существа, что «мир—лишь бессодержательная игра теней».

В настроении такой переход едва чувствителен: в самом деле, раз все, что сознается и переживается человеком, должно быть глубоко, значительно,—всякое явление этой жизни может казаться чудесным, все сведется на предзнаменования, на исполнение таинственных целей и указаний. Пойдет ли теперь человек, испугавшийся мистической силы в самом себе, в лоно старой религиозной организации, прошлое которой так грозно и внушительно, или сложит себе свою теософию, это уже менее важно. Но его призыв, его жажда будут направлены к авторитету. А под этим заголовком могут проскользнуть невероятные уступки и жертвы со стороны здравого смысла. Шлегель, объявляя эру новой религии, открывает широкий простор всему фантастическому и мифологическому. Не только религия, но все религии должны быть воскрешены из своих гробов, возродятся мистерины, оргии и т. п.

На высоте своего развития европейская реакция выработала целую систему учений о личности и обществе, об условиях воз-

никновения и жизни общественного союза, о законе исторического движения.

Впереди реакции стоит один из крупнейших представителей ораторского пафоса всех времен, Эдмунд Борк (1730—97). Этот старый защитник политической свободы и чистоты политических нравов в Англии неожиданно с яростью обрушился на великий французский переворот, и притом еще в тот момент, когда революция торжествовала свои мирные победы, когда она еще не выходила из праздничного настроения своих молодых дней. Он протестовал не против крайностей революции, не против беспощадного применения принципов, не против принесения им жертв, а против самих принципов. Борк своими «Рассуждениями о революции» (1790) открыл войну против всего, что казалось ему гордыней индивидуализма, который он считал разлагающей болезнью века. Он уже подготовил все основные возражения против просветительного века.

Если проводить до конца—думал он—освобождение лица, то «все общество спустя немного поколений разрушится; оно расплется в песок и пыль индивидуальностей, и ветры развеют его во все концы». Для Борка тот факт, что все подвергается обсуждению, критике, что ко всему прилагается мерка личности,—не слова, а позор переживаемого века. Личность глупа. Борк восстает против механического взгляда на общество, как простую сумму личностей. Нация есть корпорация, органическое целое. Народ—не простая масса индивидов, воля которой может быть открыта и подсчитана вычисляющими головами. Общественный или политический строй—вовсе не продукт сознательного выбора или искусственного построения. Он медленно выработан игрой бесконечного числа социальных сил. Как можно мечтать о простом, математическом разрешении общественных вопросов, о том, чтобы делать прямые выводы из природы человека или характера его потребностей? «Природа человека запутана, задачи общества необычайно сложны».

Не рассекать, не распылять следует общество, как это делали современные поколения,—думает Борк,—надо, напротив, крепко держаться за существующие связи, беречь и любить их. Он выбирает сравнение из военного быта, чтобы подчеркнуть значение долга и дисциплины в общественной жизни. Прилепись к своей кучке, люби свой малый батальон, входящий в великую армию общества—вот первое правило в общественных отношениях. Во имя чего однако? Авторитет указан, это—общество, это—существующие учреждения, это—целое в противоположность личности; но почему мы должны считать авторитет святым и непреложным?

Борк знает два источника авторитета, давность и предрасудок. Все правовые учреждения основаны на продолжительности

существования; это и есть самое сильное право. Вольности английского народа ценны и дороги, но почему? Потому что они получены в виде обеспеченного наследства от предков. Другая опора—предрассудок, необыкновенно полезный и спасительный предрассудок в пользу всех существующих установлений. Борк любит возвращаться к этой теме. Что такое наши нравственные чувства? Да они так близки к предрассудку, что почти совпадают с ним. Предрассудок обращает добродетель в привычку, тогда как иначе она могла бы проявляться лишь в ряде несвязанных между собою поступков. Благодаря правильным предрассудкам, сознание долга становится долею природы человека. Поэтому спасение в том, что предписано, что требует слепого подчинения.

Итак, во всякой старине хорошо то, что оно старина. Но как убедить человека, располагающего рассудком, больше чтить предрассудок? Это достигается следующим утверждением, в котором собственно повторяется знакомая мистика Руссо. Отдельная личность лишена разума; толпа в каждый данный момент ошибается; но порода человеческая мудра; если ей открыть простор и срок воздействия, она почти всегда действует правильно. Значит, сами по себе наши предки, которые завещали нам известный строй, не были мудрее нас, и в отдельности исторические шаги были, может быть, рядом ошибок; но в целом сменявшиеся поколения обнаружили и провели в жизнь бессознательную мудрость. Закрой глаза на происхождение вещей, не ищи принципиальных основ, верь совершившемуся факту, как будто хочет сказать Борк.

Призвать внимание к фактам, т. е. к явлениям вжившимся к народным привычкам и понятиям, к политическим традициям, к живым еще учреждениям, было бы, без сомнения, полезно в то время, когда строители нового общества одним почерком пера готовы были декретировать права и новые учреждения для всего мира. Но беда всякой реакции в том, что она бросается в прах пред лицом вызванного ею факта.

Хорошо еще было для осуществления ее требований, если никто не представлял себе ясно происхождения защищаемой святыни. Но как только смелая рука отмечала момент и условия возникновения того, что в силу старинности об'являлось святым, как только оказывалось, что старое было когда-то новым и даже, может быть, было новизной революционной, реакция провозглашала: не поднимать покрывала Изида! Не ставить даже вопроса о возникновении общественного союза! Это таинство, это божество, которого не смеет касаться человек. Притом задача—об'яснить происхождение общества и не по плечу человеку: он должен преклониться перед тем, что было до него, что выше него, без чего он сам не мог бы существовать, человек не может ни создать, ни усовершенствовать общество. Личность формируется обществом: она рождается слепым его органом и частицей, вступает на положенное ей в общем строе место и назначенную ей функцию.

Начавши с убеждения, что сильно то, что непонятно, люди реакции могли искренне проникаться взглядом, что кругом все непонятно, что человек предназначен жить в сумерках. «Ясное зрение—не удел сего мира», вот формула, к которой они приходили.

Если Борк выставил общий манифест, военный призыв к сбору кругом забытых племен, то у следующих представителей реакции появляются более реальные формулы, возникает систематизация явлений. Никому, может быть, не удалось так отчетливо формулировать предмет тяжбы двух поколений и двух лагерей, провести между ними такую ясную грань, как немецкому публицисту Адаму Мюллеру (1779—1829). В глазах Мюллера вождем новейших заблуждений представляется по преимуществу Адам Смит, восхваляющий новое общество, основанное на широком обмене и на разделении труда. Идущая от него наука, политическая экономия, крайне раздражает представителя реакции: ведь она знает—говорит Адам Мюллер—лишь безличное накопление богатства, ее объект—чистый доход, мертвые, подлежащие продаже продукты, товары и вещи на земной поверхности; она не хочет признавать традиций, исторических прав, исконных реальных основ гражданского строя. Во имя неясной будущей цели это слепо напирание учение опрокидывает все установившиеся веками отношения.

Ожесточенное столкновение народов и правительств, демократии и монархии, сторонников прав личности и носителей авторитета—не составляет в сущности революции в глазах Адама Мюллера; это лишь показатель совершившегося великого крушения, в котором сами государи задолго до революции посредством системы бюрократического абсолютизма служили гибельной разрушительной работе. Великое несчастье новой культуры состоит в уничтожении тех разнообразных мелких самобытных общественных групп, тех естественно сложившихся корпораций, тех первоначальных союзов, в которых родились и органически возрастали личности, и которые образовали собою настоящие живые государственные тела. Новая культура бесжалостно уравнивает их во имя «фетиша абстрактного единого государства», механически подчиняющего себе всю жизнь людей, все их разнообразные отношения и отправления. Вместо многочисленных «государств и свобод» она ставит одно государство, одну свободу. Пред лицом этой огромной бездушной машины остается лишь разрозненная масса обособленных человеческих единиц. Государи первые стали служить этой отвлеченной идее, этому лжестратегическому праву; они разорвали старые контракты с корпорациями, с привилегированными, владельческими, патриархальными группами. Тогда народы сочли себя в свою очередь в праве разорвать свой мнимый первоначальный договор с государами.

Так поднялись друг против друга два догмата, абсолютизм государей и народное верховенство, поднялись непримиримыми

врагами два заблуждения, два произвола, монархический и демократический. Оба они однако стоят на одном и том же общественном принципе, на почве одного и того же социального порядка, в котором люди образуют между собою лишь случайную связь, соединены утилитарными выгодами, экономическими интересами, тогда как в старинных общественных организациях личности скреплены были глубокой моральной связью. «Век ажиотажа», говорит о современности Бональд, глубоко возмущаясь свойственным индивидуалистам сравнением политического общества с коммерческой компанией.

С великой общественно-политической катастрофой, так казалось революционерам, тесно связана революция в умах и настроениях, именно великое падение веры. Патриархальные отношения, органические связи в старых общественных группах покрывались религиозной санкцией. Когда начали разрушать их самостоятельность и проводить абстрактное единство новейшего государства, то стала слабеть, исчезать и старая вера: сначала она как будто лишь перенесена была из сферы общественного авторитета в глубину человеческого сердца—здесь Адам Мюллер подразумевает протестантизм с XVI в.—но это был лишь первый шаг к ее принижению и выключению, как деятельной моральной силы. Ясный знак, грустный указатель отсутствия ее, обнаруживается в необходимости внешнего принуждения, в росте грубых и массовых средств защиты и господства в современном государстве, без которых оно должно рассыпаться.

Реакционеры придавали огромное значение совпадению политической революции, с одной стороны, а с другой—господства неверия или религиозного индивидуализма. Бональд, в своем историческом расследовании отдаленных причин революции, обрушивается на Вестфальский мир, установивший религиозную терпимость: вот откуда, от этого провозглашения «религиозной демократии», пошла пропаганда идей политической демократии. Он рассуждает, что авторитет, власть включает в себе творческий элемент; власть в общественной жизни может быть приравнена к причине в сфере философской мысли. И вот он утверждает, что всякий атеист, отрицатель «конечной причины» необходимо должен иметь тайное расположение к отрицанию общественной власти или к неповиновению ей.

В самой катастрофе, в самом дерзком возмущении разнузданной личности против божеского и человеческого авторитета реакционеры усматривали страшное доказательство непоколебимой истинности и глубокой жизненной необходимости тех именно начал, которые старались устранить жалкие в их глазах святотатцы. Бональд не даром говорил о революции: «неслыханная смесь силы и слабости, позора и величия, безумства и разума, преступлений и добродетели, головою в небесах, ногами в аду». Безумством было,—говорили они,—переносить верховную власть, высший решающий голос и суд внутрь самого человека, как это

делал атеизм; это значило ждать, чтобы «плотина родилась из самого потока». Но они были уверены, что в судорожных усилиях революционеров поставить вместо низвергнутых авторитетов высший отвлеченный принцип, продукт человеческого разума, в конце-концов вырывалась наружу, хотя и болезненно, искаженно, жажда несчастного поколения найти опять бога, найти абсолютную силу, вечную истину, от которой оно само отпало. Его великая ошибка была в том, что оно мнило в глубоком заблуждении создать эту силу из себя, тогда как абсолютное дано свыше, открыто в сфере веры, существовало до нас и без нас.

Вот толкование переворота у реакционеров: итак, революция—огромный ужасающий пример, могущественный отрицательный аргумент в пользу того, что авторитет, религия составляет единственную созидющую и охраняющую силу в обществе. Итак, среди общественного хаоса, среди полной расшатанности общества снова открываются неизменные, вечные начала бытия. Не представляет ли тогда и вся новая культура временного налета, искусственной жалкой надстройки над несокрушимым творением природы?

Удивительно интересна в этом превращении понятий судьба терминов, этих как бы бестелесных существ! Реакционная школа усвоила себе все привычные формулы предшествующего века, «естественное право», «противоположность природы и культуры» и т. д. Стоит сравнить хотя бы заглавия. Сочинения Бональда называются: «Аналитический опыт о естественных законах общественного порядка»; «Первоначальное законодательство, постигаемое в наше время исключительно при свете разума». Но старые названия, особенно, например, термин «натура», переживши благополучно революцию, спокойно перейдя в противоположный лагерь, приспособились к понятиям обратным тем, которые они означали раньше.

Педантично и откровенно такая переоценка происходит в огромной тяжеловесной книге швейцарца Галлера. Основательный публицист уже в характерном длинном заглавии постарался выразить сущность своей мысли. Его книга называется: «Реставрация государственной науки, или теория натурально общественного состояния в противоположность химере искусственно-гражданского» (вых. 1820—34 г. г.).

Галлер по старому ищет повелительного голоса природы в человеческих установлениях. Но он думает, что просветительная философия неверно определяла отношение природы и культуры, что не там искала природы, где она находится. Натура вовсе не есть только факт счастливого прошлого, она вовсе не есть поставленный в современности идеал. Она всегда была и есть в силе, потому что она сама действительность, никогда не исчезала и не разрушалась, напротив, в идеалах и проектах просветителей заключена искусственность и порча природы. Галлер хочет заставить отказаться от «идолослужения гражданскому договору», из которого исходили просветители общества, и «восстановить честь

Бога и природы». Галлер возвращается еще к другому термину из осуждаемого учения, «право личности». И это—прекрасное слово, но опять не надо его применять к идеалу; оно ценно, поскольку означает действительные права некоторых только сильных личностей. Общие, равные права—бессмыслица. Природа везде создала и освятила неравенство и господство одних над другими: муж правит над женой, опытный старик над несовершеннолетним молодым, землевладелец над батраками, врач над больными, учитель над учениками, юрист над клиентами. Объявить всеобщее равенство—значит разрушить эту систему и создать величайшую несправедливость: у одних вы отнимете прирожденное право на власть, у других защиту. Только сильный ведь и может править. Проводник—естественный повелитель толпы, того отряда, который он ведет. Какой смысл сравнивать с ним других?

Вывод отсюда очень прост: блаженны имущие, счастливы нынешние обладатели власти. Все фактические владения и устройства, имеющиеся в Европе, правильны и незыблемы. Галлер идет дальше: обладатели власти, патриарха, вожжака, короля он хочет сделать безгранично независимым лицом, наделить его опять-таки натуральной свободой. Ему не нравится выражение Фридриха II, что король—первый слуга своего государства; вообще с властью не связано никаких обязанностей ни перед людьми, ни даже перед богом. Правитель владеет государством, как помещик усадьбой. Иного права, кроме частного права собственности, на земле не существует. Определение власти гласит так: «Правитель не что иное, как богатый, могущественный и через это независимый человек, или, наоборот, всякий человек, которого счастье или обстоятельство сделали вполне свободным, стал через это самое правителем, государем». Детали еще лучше иллюстрируют дело: получить корону, правительственное полномочие от народа,—думает Галлер,—нельзя потому, что народ существует как целое только в тот момент, когда его соберут для выслушания приказа; но купить власть, обменять, взять в приданое, как дом или поле—можно. Выдаются и простые хорошие случаи, «восхитительные наследства», которые падают с неба: например, с исчезновением императорской власти в Германии вдруг стало множество независимых князей, прелатов и городов, которые до тех пор были подданными; вот они прямо без уполномочения, в силу дара природы вступили в число государей.

Мы не ошибемся, если скажем, что Галлер воскрешает старинное правовое начало, то самое, которое называлось прежде феодализмом. Но кто же этот преданный рыцарь феодального права? Галлер—совсем не продукт какой-нибудь канцелярии эмигрантского двора; он—патриций бернской республики. Он спешит сам рассеять наше недоумение: не считайте республик народным правлением. Это тоже лишь независимые богатые компании; бывают одинокие помещики, бывают товарищества собственников—вот и вся разница. В аристократической бернской

республике члену правящей компании, каким был Галлер, власть казалась не результатом почетного и ответственного уполномочия, а привилегией, доходной статьёй, угодьем, как право ловли в такой-то реке или охоты в таком-то лесу.

Поразительные выводы получались из этой теории. Например, ни о каких жалобах или протестах граждан не может быть речи, да и слово гражданин—извращенное, революционное слово. Патриотизм тоже опасное, ложное понятие, потому что оно намекает на какие-то общие чувства обывателей поместья-государства. Но не странно ли рядом с этим услышать, что государство не имеет права привлекать жителей ко всеобщей воинской повинности? Вести войну государь может самостоятельно, но идет за ним на войну или из любви, или по особому договору. Это—возведение в идеал старого наемничества. Суд—тоже благодать, особая милость, частная помощь со стороны правящих. Всего изумительнее рассуждение о гарантиях, об обеспечении лица от неправды. Тут мы иногда реально чувствуем, что Галлер переносит нас в какой-нибудь X век, когда право было на конце меча, в эпоху дружинного быта, когда так легко было переехать от одного князя к другому. Вы недовольны строем, ваши права нарушены; вы имеете право отъезда, вы можете найти опять в другой области нарушенный покой. Власть недостаточно охраняет вас, вашему владению грозят; да ведь вы можете прибегнуть к самопомощи, у вас есть самосуд! Оттого хорошо, чтобы в государстве были еще мелкие частные союзы для взаимной вооруженной защиты.

Галлер находит даже, что когда просветительная философия осуждала самоуправство, как варварство, и ссылалась на государственный авторитет, единственно призванный властно охранять права и разрешать тяжбы, она лишала человека истинной свободы. Он находит возможным посмеяться над ее будто бы бессилием: «смотрите, пожалуйста, нынешние философы хотят нам запретить тушить горящий дом под тем предлогом, что самопомощь, частная защита запрещена. Или нам сначала дожидаться судебного приговора, чтобы, опираясь на него, знать наверно, происходит ли здесь настоящий пожар или только невинная иллюминация?» Невольно хочется спросить, что же, наконец, Галлер сознательно играет словами или выражает глубокое убеждение, когда он противопоставляет «свободу» пользования своей палкой тем «оковам», в которых держат гражданина условия правильного судопроизводства? Впрочем, как бы то ни было, рассуждение идет логично до конца, и лучшего комментария к теории оправдания всякого сущего владения и торжества частного права и не нужно.

Но что же получилось? Галлер все время пытался использовать для себя оружие врагов. Он искал истинной природы, он защищал истинное право личности. Его теория разбилась о ту скалу, на которой сокрушились учения индивидуалистов. В самом деле,

где же то общество, во имя которого он двинулся в поход против дерзких притязаний случайных человеческих единиц, притязаний, построенных на отвлеченном праве равенства всех? Ведь он сам вернулся к рассыпающимся в мелкий песок, как говорил Борк, притязаниям отдельных лиц, с той только разницей, что он провел черту между имеющими и не имеющими права дерзать, но провел там, где застал моментальное распределение фактической силы, и таким образом справедливая «натура» оказалась сцеплением слепых случайностей.

Читая Галлера, кажется, что имеешь перед собой благожелательного сельского патриарха, немного филантропа, большого оптимиста, среди большой группы родства, клиентов и работников, в спокойной обстановке; он спрашивает себя, зачем этим людям стали толковать о свободе, когда им в подчинении и под охраной лучше. В сущности он не пришел в отчаяние: он думает в конце-концов, что натуры не повернешь; превратные учения исчезнут и их забудут. Галлер предупреждает, что в его I томе главы 3—11, излагающие ложные учения с критикой их, имеют лишь временное значение; впоследствии можно будет не читать этих глав, когда учения выветрятся из голов и погрузятся в забвение, которого заслуживают.

Жозеф де-Местр далек от такого оптимизма. Это—другой тип реакции. Эмигрант, занесенный из Турина в Петербург, уполномоченный одного из мелких, беднейших дворов Европы, сардинского, который почти был забыт в течение долгого революционного и наполеоновского кризиса, натерпевшись личной нужды и огорчений, де-Местр не только ненавидел новые учения и новые порядки, он озлобился вообще против человеческих порядков и человеческой природы. Зла так много кругом, что он не знает даже, на чем остановиться. Ужасны в его глазах революционеры, но и пострадавшие кажутся ему глубоко виновными. Страшный суд произошел на земле. Глядя на террор и войны, он думает: мир полон законных наказаний и смертных приговоров, исполнители которых однако преступны и нечестивы. Как же можно удовлетвориться одним загробным наказанием великих злодеев! Здесь, в земной жизни хочет он возмездия—так велика жажда мести.

Руссо сказал, что человек родился свободным. Как раз обратное положение верно, настаивает де-Местр. Да так по закону природы и было в древних государствах, где рабство составляло необходимую основу общества. И зачем осуждали Аристотеля, который говорил, что масса людей от природы—рабы! Ведь он опирался на историю, которая ни что иное, как экспериментальная политика, и на самую натуру человека, которая создала историю. Тот, кто достаточно изучил эту печальную натуру, знает, что человек вообще, представленный самому себе, слишком зол, чтобы быть свободным. Итак, счастлива древность, имевшая рабство. Однако ведь христианский новый мир осудил рабство?

Да—говорит де-Местр—но, во-первых, отмену рабства провозгласил папа, притом лишь в принципе и очень поздно—в XII в. А, главное, рабство в существе осталось; христианская церковь придумала ему суррогат. Политическая власть не может одна управлять. Ей нужен, как необходимый помощник, или рабство, уменьшающее число волей, действующих в государстве, или высшая сила, которая, посредством особой «духовной прививки», разрушает естественную неподатливость этих волевых влечений и заставляет их действовать вместе, не вредя друг другу.

Что такое монашество в католических странах? Это обложено рабство. К древнему учреждению, которое «само по себе было полезно», оно прибавляет новые достоинства. Но раз человек всегда был и есть зол и ничтожен, раз он прирожденный раб, то остается искать лишь жестоких, страшных, неодолимых сдержек; надо стянуть цепи, на которые жаловался Руссо, говоря о противоречии природы с общественным строем. Поэтому де-Местр прославляет инквизицию. Для него наказания суть законы общества. Оттого он провозглашает культ всенастигающей кары и пишет знаменитое восхваление палача, «существа необычайного, созданного творческой силой в качестве символа, составляющего ужас и связующее начало человеческого единения.»

Поэтому де-Местр стремится к восстановлению авторитета во что бы то ни стало. Нужно найти что-нибудь совершенно безапелляционное на земле, а если такового нет, надо придумать. Должна быть центральная власть, которая бы говорила людям: «вы заблуждаетесь». И он логически приходит к требованию верховенства папы над государями, как было в Средние века, и дальше приходит к тому же, что должна быть непогрешимая папская воля. Будет ли, есть ли папа действительно непогрешим, это безразлично; он должен быть таковым. На практике ведь все равно—не быть подверженным ошибке или не подлежать обвинению в ошибке. Вершина человеческого общества на земле найдена, потому что такая вершина должна быть. И де-Местр, нарисовав идеальную картину Средних веков, когда папский трибунал решал все споры, устанавливал незыблемые основы права, охранял культуру, пророчит, что скоро римские епископы будут во всем мире объявлены «высшими направи́телями цивилизации, создателями монархии и единства в Европе, охранителями науки и искусства, основателями и прирожденными покровителями гражданской свободы, благодетелями рода человеческого».

Хотя основным мотивом реакции была мысль, что сила в непонятном, что право основано на забвении, но историю невозможно было обойти. Ведь история всякому кажется сокровищницей примеров и образцов, именно для него приспособленных. Если дело шло о вечных принципах, то необходимо было показать их непрерывное действие от начала времен. Так реакция была направлена на истолкование истории. Она встрети́лась прежде всего с идеей прогресса. Но кто были носители этой идеи и с чем свя-

зано было представление о нем? Острая анализирующая наука, беспокойный критический дух—тот самый, который виделся реакционерам и в революции. Могли ли они приветствовать успехи знания, видеть в науке залог бесконечного светлого будущего? Нет, конечно, они боялись прикоснуться к научным и техническим открытиям, которые внушали такой смелый полет человеческому уму и наполняли его гордым сознанием.

Кто же может разобрать, когда именно наука из скромной собирательницы обратилась в верховного судью высших вопросов жизни? «Ваше хваленое книгопечатание», говорит Галлер с недоверием о старом гуттенберговом изобретении, как будто это было специально придуманное для либеральной школы орудие войны. Новая наука все ссылается на опыт, на важность индуктивного приема. Кто его родоначальник? Бэкон. И вот де-Местр воюет с ним, как с личным врагом. Скрываясь под видом одного из персонажей диалога в «Петербургских вечерах» (1821), де-Местр не одобряет научного истолкования приливов и отливов моря, не одобряет и опыта разложения воды, полагая, что скоро бросят эти опрометчивые теории. Нет, эти успехи науки—не прогресс, а явления вырождения, это признаки регресса. Да и моральное падение налицо: якобинцы революции, это—новые варвары. Один из реакционеров называет революции преходящими эпохами вырождения, озверения человека, когда на него обрушивается сатанинский дух.

Но в таком случае нельзя ли было вернуться к мысли Руссо, что наука и культура составляют утрату первобытной чистоты? Шатобриан в своих индийских идиллиях, разыгрывающихся на берегах Миссисипи и в лесах Америки, попробовал продолжать мечту о добром дикаре. Такая идеализация дикости не представлялась подходящим орудием борьбы. Лживой культуре надо было противопоставить истинную. Учение о доброй, исторически первоначальной природе человека в глазах реакционеров также заключало в себе опасное зерно. И вот де-Местр, которому везде чудились страшные грехи и страшные наказания, круто порвал с идеей доброго дикаря. Дикарь, это—разжалованный, опустившийся человек, это—результат долгого и глубокого падения, это—наказанное существо. Он—своего рода Каин. Де-Местр истолковывает первородный грех в виде исторически продолжающегося факта, в виде морального крушения человеческой природы путем наследственности. Дикарей, в настоящем смысле первобытных, не существует; все они—потомки культурных поколений, наказанных за свои пороки. Дикарь никоим образом не натуральный человек, он менее натуральный, чем мы; но и нынешний культурный человек уже испорчен, ушел от природы, упал с высоты.

Когда же и где был этот высокий пункт истинной природы и культуры? Де-Местр пускается в странные, фантастические построения: то он говорит о великих знаниях людей до потопа; то предполагает, что египетская натура дошла до чудесных успехов,

о которых нам не снится; то думает, что средневековые мистики постигали тайны природы глубже нас. Во всяком случае он возмечивает какую-то первоначальную науку, смелую науку непосредственной интуиции над кропотливой современной наукой, строящей методически заключения. Нужен ли,—спрашивает он с презрением к последней,—орлу в цепях воздушный шар, чтобы взлететь на облака? Нет, нужно дать лишь свободу его крыльям. Новая наука—только машина в сравнении с живым организмом, каким была божественная прежняя.

Печать мертвенности новой науки носит и ее язык, вообще современный язык. Слова азростат, кислород и т. п. вызывают отвращение де-Местра. Это сочиненные, пустые, алгебраические слова. Что может быть более варварского,—думает он,—чем терминология метрической системы? Старый язык был в противоположность этому художественным, символическим языком. Это потому, что старый язык не был сочинен. Но он и не выработался постепенно из элементарных звуков. Он родился совершенством вместе с человеком. Де-Местр идет дальше: он уже не сознает, что язык—орудие мысли. Язык в его глазах, напротив, руководитель мысли. Слово умнее мысли. Все, что мы можем узнать, нам дают слова. Старайся понять вещь из ее названия—вот высший научный метод. Таким образом язык обращается в произвольно возникающий символ абсолютного, в божий знак, положенный на вещи. И вот де-Местр начинает мудрить над словами, латинскими и французскими, произвольно расчленять их и подставлять корни, открывая таким образом в книжном слове целую философскую формулу.

Тот же своеобразный интерес к языку, как божественной грамоте, как откровению, развит у других реакционеров. У всех мы рискуем напасть на игру звуками, сочетаниями слогов, на моралистические этимологии так же, как на углубление в мистику чисел. Бональд рассуждает, например, что не даром на всех языках, кельтских, скифских, германских и т. п., имя лица, облеченного общественной властью, звучит одинаково: König, King, Kan. Chagan, Kien. Все эти слова происходят от корня können, мочь. т.-е. означают человека, который может, имеет силу и т. д.

В этих фантазиях о древней науке, о божественном языке обозначается совершенно, своеобразная философия истории. Ее основной принцип и смысл сводится к колебанию великих моментов грехопадения и искупления человечества, утраты человеком райского облика и райской гармоничности и дальнейшего блуждания его в поисках потерянного блаженства, невинности природы и совершенного божественного знания. В этих страданиях и проsvетах, в смене под'ема к божественному и принижения к животному, человек подчиняется великой борьбе злого и доброго начала. Всего последовательнее и сильнее эта философия истории выражена у Фридриха Шлегеля (1772—1829). Шлегель один из любопытных примеров обращения индивидуалиста в мистика. Он пере-

шел потом в католицизм, т.-е. примкнул к самой авторитарной религиозной системе, берущей личность под опеку, властно определяющей все течение ее жизни и мысли. Шлегель начинает историю человечества с грехопадения. Сущность последнего состояла в утрате божественного дара, мудрого языка. Человек потерял сознание окружающего, опустился до уровня животного и отдался во власть зла. Философия истории должна демонстрировать усилия к восстановлению утраченного подобия божия в человеке.

Шлегель показывает на исторических событиях древнего и нового мира, как развивалась борьба, как стояли друг против друга воинство злого духа и воинство божье, сначала в потомках Каина и Сифа, потом в титанах и патриархах, в чудовищах греческой мифологии и поборающих их героях. Со времени христианства борьба видоизменилась: сатанинское начало стало являться в виде преходящих умственных направлений, в виде «духа времени»: то в сектантстве первых веков церкви, то в схоластических спорах, то в ожесточенных столкновениях между церковью и государством, то наконец в требовании безграничной религиозной терпимости и в индифферентизме. В новом мире раздвоение перешло во внутреннюю жизнь человека; человек разорвался в своем существе, одни его силы восстали против других, он утратил моральное равновесие, нигде он не может более удержать гармонии между своими данными. В своей невинности человек обладал ими всеми. В падении он отдается односторонне одному качеству: китаец подчинен разуму, индус—воображению, иудей—воле. Отсюда различия народного характера и их бесконечные взаимные столкновения.

Шлегель восстает против теории прогресса Кондорсе, против исторического либерализма, как он выражается. В человеческой природе есть, правда, способность к совершенствованию, но рядом с ней есть и другая, столь же сильная,—к порче. В реальном же историческом ходе последовательного совершенствования нет. Факты не пригибаются под предполагаемый закон, не отвечают ему. Нередко, напротив, обнаруживается закон круговращения, и притом не только в превратностях жизни нескольких изолированных народов, но и в великих периодах общей культурной истории. Если у человека есть какая-нибудь надежда на совершенствование, то единственно в воспоминании о первоначальном своем богоподобии. «Древние черты богоподобия человека, стертые временем, выступают однако на каждой странице истории, и следы его открываются размышлению, если оно глубоко опускается к сокровеннейшим тайникам человеческого сердца; кто способен на такое проникновение, тот, как бы ни было велико падение божественного образа в человеке, никогда не потеряет надежды увидеть его возрождение».

Реакция подняла множество социальных и исторических вопросов. Каков же был результат ее умственной работы, результат прямой или косвенный? Реакция не хотела научного анализа, не

хотела простора и самобытности личности, не хотела даже технико-экономического прогресса. Она проповедывала господство авторитета и величие общественного союза в его сложившихся формах, веру и смирение для личности. Она сама не могла, разумеется, разобраться в элементах для реставрации общества. Ее усилия повернуть историю, открыть в прошлом здоровые основы общежития, заставляли подниматься к мифическим временам, к поре райского блаженства, так как ближе, позднее всюду чувались следы опасных и ядовитых начал критики и самостоятельности человека.

Значение реакции—не в ее идеальных реставрациях; она важна тем, что дала ряд толчков общественной мысли, важна тем, что она заставила своих противников всмотреться в строение общества и искать в нем таких сторон, которые раньше оставались незамеченными.

Реакция преувеличивала, но вместе с тем и выдвигала значение тех элементов в общественной жизни, которые нельзя свести на сознательные усилия, на акты ума и воли обособленно взятых людей одного данного момента; она напоминала о наличности традиции, привычки, силы несознанного, о могуществе косного элемента, наконец о значении тех условий, которые связывают людей помимо их воли, раньше, чем они могут ставить себе самостоятельные цели, она напоминала о тех явлениях, которые можно назвать органическими чертами, свойствами и условиями жизни общества.

Она оставила также в наследие дальнейшим поколениям некоторую философию революции, выраставшую в целую философию всемирной истории. Смысл ее состоял в том, что спокойную гармонию естественно сложившейся общественной иерархии возмущил и опрокинул беспокойный критический и всеуравнивающий дух просвещения и революции; из развалин должен подняться новый мир гармонии и порядка. Ужасы и преступления, беззаконие и хаос гибельной катастрофы служат тому ярким подтверждением: в них пробивается мутной сильной волной религиозный порыв, в них готовится религиозное начало новой эры. Эта формула определила надолго исторические представления и толкования, отрезав их от той философии чистого и непрерывного прогресса, которую выставили Лессинг, Гердер и Кондорсе.

IX. Органические теории.

Для той социальной доктрины, которая господствовала в конце прошлого века и в деле революции видела осуществление главных своих задач, магическое слово было—«свобода личности». В личности она предполагала здоровую самостоятельную основу для бесконечного совершенствования жизни. Для школы реакционной, которая поднялась в убеждении, что ей предстоит вывести человечество из анархии понятий, магическим словом стало «всемогущее общество»; общественный организм, как великое, святое, повелительное целое, она противопоставляла личности, в ее глазах жалкой, невежественной, бессильной; творческое начало она хотела видеть лишь в этом целом: личность—орган, клеточка организма, которая сама по себе не имеет ни цены, ни самобытной жизни и жива лишь тем, что исполняет функцию в великом органическом процессе, смысла и плана которого она даже не может схватить.

Но когда к людям, которые так тепло и красноречиво определяли общественный долг и общественные связи, обращались с запросом показать образец строения правильного общества, они могли только сослаться на существующие отношения власти и владения, при чем симпатии заставляли их произвольно выбирать в фактах действительности известные традиции и привилегии. Реакция умела указать лишь на очень общую идеальную цель; но она совершенно терялась при анализе действующих общественных отношений; она твердила, что для спасения блуждающей во тьме личности нужен безапелляционный авторитет, но она не умела сказать, чем займется этот авторитет, в чем будет состоять спасительная организация, которую он декретирует.

Главная причина, почему реакционная школа бессильна была сказать что-нибудь по этому поводу, заключалась в ее нежелании или неспособности понять значение для культуры и для общественного строя, во-первых, огромного промышленного переворота и, во-вторых, великого научного движения. Она не хотела видеть или презирала индустрию, она боялась разрушающего анализа науки. Крупнейший противник Наполеона, министр возрождающейся Пруссии, Штейн, человек старозаветный в экономических взглядах, говорил гневно по адресу учеников Адама Смита и поклонников свободной конкуренции: «для государства не важно, сколько пар сапог или сколько шляп готовится в стране, важно моральное воспитание граждан».

В тех учениях, к которым мы переходим, главная черта — внимание к индустриальному перевороту и к научному прогрессу. Их представители берут у реакционеров мысль об органическом характере общества, но вкладывают в нее новое современное содержание. Они видят, что общество стало иным, что в нем господствуют интересы новой промышленности, что оно зависит от новой всесветной организации индустрии, что наука в нем стала могучей направляющей силой, и они пытаются найти руководящие начала именно для этого общества, движимого новыми мотивами, разбитого по новым группам; из интересов самой индустрии, из общих принципов самой науки пытаются они извлечь новое связующее, культурное и даже религиозное начало. Самый любопытный выразитель этого направления в начале века— Сен-Симон. Говоря о его взглядах, невозможно пройти мимо его оригинальной личности.

Жизнь и характер С.-Симона (1760 — 1825)—совершенный роман, и в этом романе отражаются самые причудливые сцепления новой культуры. Граф Сен-Симон принадлежал к старинному роду Франции, который выводил себя от Карла Великого. Из этого же дома был знаменитый составитель мемуаров эпохи Людовика XIV, суровый закоренелый аристократ-спартанец, герцог С.-Симон. Наш С.-Симон попал в самый водоворот просветительного века: его обучал д'Аламбер, он совершал богомолье в Эрмитаж к Руссо.

Деятнадцати лет ушел он туда, куда влекло молодую Францию семидесятых и восьмидесятых годов XVIII в., в Америку, на войну за освобождение. Он уверял потом, что, сражаясь за «промышленную свободу», он уже тогда возымел впервые желание перенести на родину это чужестранное растение. Можно поверить Сен-Симону: к увлечению демократией у него уже тогда присоединилось прожектерство: он предложил мексиканскому наместнику проект соединения Атлантического и Великого океанов; в сущности это была мысль о Панамском канале. Та же идея океанических каналов занимала потом его школу вплоть до наших дней: Фердинанд Лессепс, прорывший Суэц и сокрушившийся на Панаме, был фантазер-сектант и ученик С.-Симона.

В эпоху революции С.-Симон горячо отдался демократии: в одном собрании он сложил титул графа и объявил: «нет более сеньеров, господа!» Хорошо понял С.-Симон и другую сторону революции. Масса имуществ старых владетелей, короля, духовенства, дворянства, была выброшена на рынок. Демократический граф вместе с интернациональным аферистом и иллюминатом, саксонским аристократом на прусской службе в Париже и Лондоне, графом Редерном, пустился в скупку и продажу конфискованных национальных имуществ и нажил быстро крупное состояние. Он чуть не погиб в страшную эпоху террора; целый год просидел он в тюрьме, но богатства вернулись к нему.

Его дом стал теперь одним из первых салонов республики: ученые, банкиры, артисты, техники встречались у радушного ме-

цената; новые планы и аферы сменяли друг друга, сорилась куча денег, ажиотаж совершался с грансеньеровским легкомыслием, но в то же время граф был филантроп, он отыскивал даровитых юношей на чердаках, медиков и техников, и щедро помогал им. Его постоянно окружали ученики новосозданной в эпоху революции Политехнической школы, эта своеобразная, как бы социальная секта в новой Франции, в которой культ точных наук соединился с горячим направлением к общественной реформе. С.-Симон умел воодушевлять и собирать около себя предприимчивых, стремящихся вперед людей; он бросал кругом много счастливых идей, сам пускался в сотни дел. Среди бешеной жажды жизни у него работала упорная мысль, что богатство — великий социальный фактор, что ему лично оно нужно для широких общественных проектов, для научных опытов, для общепользовных изобретений, которые поведут к благоденствию масс. Однажды он созывает близких ему капиталистов и доказывает им необходимость возродить мораль; с этой целью должно учредить гигантский банк, доходы с которого пойдут на исполнение полезных для человечества сооружений.

Лет через 10 эта гениально-безпутная жизнь кончилась: Сен-Симон совершенно разорился. Последние 20 лет его жизни прошли в борьбе с нищетой: он просил подаяния у старых клиентов своих, которых когда-то по-царски кормил. Он вынужден был спасаться от голода пером. Но теперь, 45 лет от роду, он и начал только писать свои замечательные книжки, полные сумасшествия и глубины, шарлатанства и истинно-пророческого духа. И опять в них сказался беспечный и капризный барин XVIII века: ничего систематического, короткие брошюры, бессвязные статьи, полные повторов и в то же время неожиданностей, все это спешно, как придется, брошенное на бумагу. Опять сыплются проекты без конца. Тут есть и план всемирной научной академии, и программа всевропейского замирения с одной парламентской конституцией для всей Европы, есть катехизис промышленников и контуры «Нового христианства»; проект, как принудить англичан уважать свободу флагов на морях, быстро превращающийся в трактат о всемирном тяготении; есть какие угодно советы для правительств, для ученых и артистов, есть предполагаемые манифесты для папы, ордонансы для короля и т. п. Все это — какие-то генеральные, властные решения мировых, научных и социальных вопросов, откровения и открытия, «окончательные» определения будущих путей философии или будущих линий общественного развития.

Опять — призыв к союзу науки и богатства; опять около странного фантазера собираются горячие начинающие таланты и искатели: будущий историк Тьерри, который объявил себя восторженно приемным сыном С.-Симона, философ Конт, оба последовательно бывшие его секретарями. Опять около него какие-то охваченные мистикой банкиры, в роде верного его апостола, Оленда Родрига, португальского еврея, из той группы возрождаю-

щегося иудейства, которая, под впечатлением французской революции, освободившей народность эту от векового угнетения, бросилась на ученье о предстоящей великой эмансипации всего человечества. С.-Симон сближается с Руже де-Лилем, композитором марсельезы, и увлекается идеей социального воспитания масс посредством музыки.

Полная превратностей, горькая и интересная приключениями жизнь его складывается у него в целую теорию: чтобы быть истинным мыслителем, надо все испытывать, жить как можно оригинальнее, пробежать все общественные слои, стать лично во всевозможные положения, создать себе такие отношения, которых никогда еще не существовало. Смесь цинизма и благородства, страстной убежденности и фокусничества в натуре С.-Симона удивительно подходила к теории «экспериментальной» жизни; нищий прожектор, в глазах которого даже революция остановилась на подороже, вдруг вспоминал свой древний род, трактовал Бурбонов, как мелких дворян, и видел по ночам своего предка Карла Великого, который говорил ему: «мой сын, твои успехи, в качестве философа, сравняются с моими военными и государственными подвигами!» Ему рисовались воздушные замки торжества индустрии, он мечтал о великой ученой лаборатории, как Кондорсе, где он сам будет диктатором. А остались от него обрывки, рассеянные мысли, которые трудно читать.

«Я пишу, — заявляет он, — потому, что у меня есть новые идеи. Я выражаю их в том виде, как они сложились в моем уме. Предоставляю профессиональным писателям шлифовать их. Я пишу, как дворянин, как потомок графа Вермандуа, как наследник пэра, герцога С.-Симона. Все, что было сделано и сказано великого, сделали и сказали дворяне: Коперник, Галилей, Бэкон, Декарт, Ньютон и Лейбниц были дворяне. Наполеон также стал бы выражать в письменной форме те проекты, которые он теперь выполняет на деле, если бы случайно не очистился для него трон». Знаний у С.-Симона было немного: большая часть фактов схватывалась на лету, со слуха; стройной философии у него невозможно искать. Но не в этом была его сила: это был авантюрист мысли и изобретатель идей; он был великий направитель людей и, как человек необыкновенной чуткости к новому, человек счастливой откровенности, он дал толчок крупным научным, социальным, техническим движениям.

В первых сочинениях своих С.-Симон занят вопросом о преобразовании жизненного строя и понятий силою и принципами науки и в связи с этим вопросом о грандиозной реформе самой науки. Он как бы продолжает намеченную у Кондорсе идею Новой Атлантиды, идею великой центральной лаборатории и вместе великого и единственного административного центра человечества. Увлечение организующей силой науки, прогрессом, совершающимся в ее «мастерской», доходит у С.-Симона до какого-то головокружения. Это нервическое состояние, это непосредствен-

ное ожидание научно-технических чудес, имеющих создать совершенно новый мир человеческих отношений, характерно для направления времени. «Новая научная концепция—хорошая fortuna для того человека, в голове которого она сложилась», «звание автора надо бы давать лишь тому, в сочинениях кого развита новая концепция», говорит С.-Симон, как будто дело идет о какой-то научно-строительной горячке. Он прибавляет, однако, характерное замечание, сознавая огромную роль современной демократизации знаний: «в настоящее время авторы новых идей менее отличаются от своих читателей, чем раньше, когда наука делала еще свои первые шаги».

Уже в первой своей статье, написанной в 1802 г., С.-Симон рекомендует чистое учено-артистическое правительство. Прямо в лицо Бонапарту, который носился со всемирно-завоевательными планами, С.-Симон решается сказать: «довольно почета Александрам Македонским! Да здравствуют Архимеды!» Он рекомендует всей Европе выбрать «совет Ньютона» из 12 знаменитых ученых и 9 лучших артистов. Большая сумма, собираемая ежегодно по всеобщей подписке, даст им совершенно независимое существование. Они привлекут к себе крупных соотечественников и покажут им, что господство над остальным народом должно обосновать на силе знаний, и что должно завоевать в свою пользу всех неимущих людей с талантом. С.-Симон обещает владеющему классу заманчивый титул «регуляторов хода развития человеческого ума». Рабочим ученые правители докажут, что научный прогресс влечет за собой и социальный, что он неотделим от общего благополучия.

В статье пробивается еще своеобразная мысль, которая по капризу автора выражена в курьезной форме фантазмагии шарлатанствующего прорицателя. С.-Симону кажется, что его посетило видение: бог поручил Ньютону направлять обитателей планет; везде должны подняться новые храмы в честь Ньютона, к которым всякий должен раз в год ходить на богомолье. Ученые, эти жрецы новой религии, будут объяснять всем законы тяготения, всеобщий мировой закон. На главном мавзолее Ньютона, где будет погребен великий жрец, должно находиться нечто в роде изображения ада, в который повергнутся на веки все, кто будет вредить успеху наук и искусств. Странная эта фантазия намечает настойчивую идею у С.-Симона. Суть ее в том, что наступает эпоха великого органического объединения знания, когда совокупность науки, проникнутая единым принципом, станет новой религией человечества. Науке, конечно, должен быть дан полный простор, ее свободы нечего бояться. Но в то же время С.-Симон энергически рекомендует ввести ее работу в стройную систему.

Наметился, так думает он, великий поворот в ее методах, и ему надо дать исход. Ньютон, которому только что предлагалось воздавать чуть не божеские почести, вызывает против себя

«гнев» С.-Симона, и он «кричит о том изо всех сил всем современникам». Влияние Ньютона и других представителей научного метода, состоявшего в наблюдении и классификации фактов, метода, когда-то необходимого, теперь вредно для прогресса науки. Та наука, которая осторожно накапливает материал и делает на основании его ограниченные заключения, вызывает нетерпение С.-Симона. Он думает, что теперь наступила эпоха широких обобщений. Нужно вернуться к великому французскому гению, Декарту, «который вырвал мироправящий скипетр из рук воображения, чтобы передать его разуму», нужно «опять подняться на высоту общего понимания». С.-Симон приветствует поэтому немецкую философию за то, что она заявила протест против «мании наполнять кладовую дичью и никогда не садиться за стол». Пора покинуть ползущий несмелый метод *a posteriori* и пойти по пути истинно царского, творческого *априорного* метода.

Здесь, рядом с верой в науку, одушевлявшей ясные головы таких ученых, как Кондорсе, чувствуется уже жажда авторитета, горячившая воображение реакционеров. Науке, полагает С.-Симон, нужен не только подьем и полет в изобретении и предсказании. Ей нужна властная дисциплина.

Провозглашая наступление новой эры *априорного* метода, С.-Симон исполнен сознания особенного, единственного характера переживаемого момента. Человечество, кажется ему, вступило в самый счастливый возраст, которому в жизни отдельного человека отвечают годы от 35 до 45 лет. Это—возраст, когда еще исчезнувшее воображение соединяется с вступившим уже в свои права разумом. Возраст этот для человека скоро пройдет: у наших детей, вместо воображения, будут только воспоминания. Напротив, у наших отцов, которые злоупотребляли уверенностью, будто они обладают огромной силой рассуждения, идеи не стояли в рациональной связи; они в сущности основывали свою научную систему на незрелых продуктах воображения.

Итак, для знания и мысли открывается новая, небывалая и неимеющая повториться организационная эпоха. При этом С.-Симон примыкает еще к культу естественных наук, к материалистическому взгляду на мир и человеческую природу, к отрицанию необходимости религии для образованных классов, как Кондорсе и другие продолжатели просвещения XVIII в. Единственный катехизис, какой может быть допущен в настоящее время, это очень краткий экстракт из энциклопедии, в которой получают организацию современные физические науки, «физицизм», как говорит С.-Симон. По необходимости должно быть теперь два учения: физицизм для образованных людей, деизм для невежественных. Психическая жизнь человека сводится на химические соединения и реакции органических элементов, входящих в его тело. «Мы отдаемся воображению, когда в нашем мозгу преобладает деятельность жидких элементов; мы рассуждаем, когда перевешивает деятельность твердых». В самых важных вопросах политики реше-

ния должны быть теперь выводимы прямо из данных естественных наук. «Если бы физиологи и философы согласились смело соединить свои усилия, они свели бы все политические вопросы к соображениям гигиены».

Однако уже теперь пробиваются у С.-Симона мысли и выражения, сближающие его с той философией истории, которую под влиянием революционной катастрофы выставила реакция. Он начинает клонить к идее «палингенезии общества», как гласит название одного из сочинений реакционной школы, к идее возрождения общества в новой вере. «Я верю—говорит С.-Симон—в необходимость религии для поддержания социального порядка, я верю, что деизм устарел, а физицизм еще не достаточно укрепился, чтобы стать основой религии». Но наука должна сложиться скоро в стройную догматическую и повелительную систему.

«Религия есть совокупность применений общей науки, при посредстве которых просвещенные люди управляют невежественными... Религия стареется совершенно также, как другие учреждения, и так же, как они, религия по необходимости должна по прошествии известного времени возрождаться. Духовенство есть руководящий ученый класс, соответствующий всякий раз определенной форме в развитии знания. «Всякая религия при своем возникновении благодетельна. Священники начинают ею злоупотреблять, когда их более не сдерживает узда оппозиции, когда им не остается более делать никаких новых открытий в научном направлении, данном основателем религии; тогда она становится тиранической; тогда она вызывает презрение, а ее служители утрачивают приобретенное ими раньше влияние и богатство». Согласно этому преставлению, С.-Симон превращает в прошлом основателей католической церкви в «корпорацию профессоров деизма», а для будущего строя он требует передачи духовной власти в руки папы и духовенства, которые должны быть выбраны из среды ученых-натуралистов. Для «первого папы новой научной теории» он придумывает даже прокламацию к европейскому обществу.

Черта приближения С.-Симона к реакционерам, к «теократам», все усиливается. С.-Симон называет сочинения Бональда «паразитическими, полными жизни, способными вызвать энтузиазм в ученых и литераторах». Во всей реакционной школе он одобряет систематическую концепцию, то единство, с точки зрения которого ее представители рассматривают возрождение общества. Поиски новой религии, новой авторитарной организации становятся господствующим мотивом у С.-Симона во вторую половину его литературной деятельности, которая начинается, приблизительно, со времени падения Наполеона I в 1814 г. В его планы возрождения общества теперь, вместе с тем, вступает новый элемент, экономический.

Мы видели, как сильно сказались на социальной мысли и воображении английского общества успехи промышленности в конце

XVIII в. Французское индустриальное общество в начале XIX столетия охвачено тем же настроением, что английское за четверть века до того. Между тем, как Наполеон хотел сокрушить Англию флотами, войсками и торговыми стеснениями на материке, французские промышленники пытались конкурировать с великой обладательницей машин. С.-Симон со своей впечатлительностью схватывает все значение этого момента и этих усилий. Он объявляет себя учеником Адама Смита. Главная цель в народной жизни—производство богатства. Его идеал—полная противоположность спартанской полуаскетической республике, о которой мечтали ученики Руссо во время революции; это—богатое, даже роскошествующее общество, трудовое и блестящее, где первые люди—самые крупные производители, деятельные, окруженные почетом и изобилием.

В книжке под заглавием «Реорганизация европейского общества» (1814 г.) С.-Симон проектирует великую европейскую федерацию, которая откроет собою мирную эру человечества. Вечный мир начнется с воссоединения и слияния Англии и Франции, двух передовых наций, бывших до сих пор во вражде. Создастся общеевропейский патриотизм. Общеевропейский парламент освободит широкие пути для индустрии, займется соединением посредством каналов Рейна, Дуная, Балтийского моря, направит излишек населения в другие материки и т. д. В редактированном С.-Симоном сборнике под заглавием «Индустрия» (1817 г.) двадцатидвухлетний Тьерри, будущий историк и творец эпопеи промышленного третьего сословия, нападал на дух войны и называл Наполеона и его солдат—разбойниками. «Братство народов,—говорил он,—чтобы быть прочным, требует присоединения интереса к чувству. Ваше оружие, граждане,—искусства и торговля; ваши победы—их прогресс; ваш патриотизм—в благожелательности, а не в ненависти».

«Ученик Адама Смита» однако далеко не стал сторонником свободной игры сил в обществе. С.-Симон—большой почитатель порядка и управления. «Прогресс—говорил он как то—совершается только двумя средствами: революциями и диктатурой: диктатура—гораздо лучше». Новое общество должно быть приведено в систему, в нем надо установить крепкое руководящее начало. «Организация» общества, организация труда, знания—вот волшебное слово, которое пустил С.-Симон. Не даром один из тех сборников, где С.-Симон и окружавшая его мастерская ученых пропагандировали свои идеи, назывался «Организатор».

Выступая с авторитарно-организационными идеями, С.-Симон близко подходит к историческим картинам и формулам реакционной школы, прославлявшей Средние века, как эпоху покорности человека святому общеспасительному порядку. С.-Симон вполне согласен с де-Местром в восхвалении папства за то, что оно служило могучим связующим началом для человечества, для культуры. Резко расходится он с просветительной философией и в оценке

Средних веков. Эпоха эта выше древности. Она видела замену рабства, где один человек целиком принадлежал другому, крепостным состоянием, когда работник опять получил свою жизнь, свои глаза и уши. Духовенство в это время совершило великие подвиги: оно расчистило необработанные земли в Европе, создало школы, сохранило древние памятники, установило божий мир. Что такое были римляне? спрашивает С.-Симон. Небольшая группа в 100.000 человек, которые могли предложить варварам лишь оковы или смерть. Напротив, в Средние века составилось политическое общество в 60 миллионов человек слишком, которое совершало завоевания, обращало чужих в свою веру и говорило: все люди должны считать себя братьями. Напрасно философы так кричали против крестовых походов; это была великая организация Европы, несравненно более крепкая, чем римская республика и империя. Конечно, древние были великими мастерами в искусствах, в работе «воображения, непосредственно действующего на чувства». Но они ничего не сделали в науках естественных, в морали и политике.

Здесь Средние века несравненно выше. В руках правительства у древних греков и римлян соединялась духовная и светская власть, и смешение властей создавало тиранию небольшого класса. В Средние века эти две сферы разделены; выразительница идей, духовная власть, объединявшая Европу, преобладает над светской, раздробленной по территориям. Вместо господства патрициев—влияние духовенства из плебеев; в Средние века простолюдины стояли во главе общества. В то же время христианская вера, по существу демократическая, была введена в строгую католикомонархическую форму: была придумана непогрешимость церкви и папы, ложные декреты, светская власть духовенства и «множество других изобретений, изумительно хороших, потому что они придали прочность европейскому обществу, ставшему славой и надеждой рода человеческого». «Теперь стоит вне сомнения для философов,—внезапно открывает нам Сен-Симон—что материальная сила, т.е. богатство в руках духовенства и особенно пап в течение Средних веков, была необходима для того, чтобы подчинить воинственное направление общества научному, дикие страсти европейцев—их умственным дарованиям». На вершине этой великой эпохи находятся такие фигуры, как Григорий VII и Людовик Святой, этот «философ, чудесный человек для своего времени, составивший план энциклопедии». Глубоко привлекательна цельность этого общества, благодетельная повелительная сила его организации, указывавшая отдельной личности пути и задачи.

Картина прогресса получается таким образом весьма непохожая на ту, какую давали Вольтер и Кондорсе. Теперь для С.-Симона просветительная философия и революция, отразившая ее идеи,—пережитые точки зрения. Работа революционных принципов, просветительной философии была чисто отрицательным, разрушительным делом. Она убрала с дороги отжившие формы.

С.-Симон отделяется здесь в оценке революции от реакционеров: не шаг назад видит он в ней, не глубокое падение человечества, а необходимую переходную ступень, ведущую его к новому торжеству, к новой организаторской философии XIX века. Революция была вызвана подъемом низших классов, но сама по себе представляла лишь приступ к великой социальной реформе. Ее сделали люди отвлеченного склада, юристы и метафизики. Они были сильны своим режущим орудием критики и уничтожения старого, но ничего положительного создать не могли. Их догматы, верховенство народа, свобода не имеют сами по себе никакой цены; это—голые формулы, родившиеся в борьбе с идеей божественной власти и представляющие крайность в ответ на крайность; по окончании борьбы они уже не нужны. Демократия и свобода—пустые слова; в них вовсе нет блага для низших классов. Свобода не может быть ни целью, ни средством; она не что иное, как результат достигнутого положения.

Отсюда получается для С.-Симона и мера оценки современных политических направлений. Либералы XIX века, добивающиеся проведения этих начал в жизнь, сторонники метафизической «конституции», сохранили односторонний критический, т.е. революционный, характер XVIII века. Вопрос о формах политического строя, из-за которого столько бились,—вопрос второстепенный. Закон, устанавливающий отношение властей, не так важен, не в такой мере влияет на благоденствие народов, как тот закон, который создает отношения собственности и владения и регулирует их. Английский народ более 150 лет работает над установлением у себя свободы, народы континента стремятся к тому же самому вот уже около 30 лет, а самое естественное средство, преобразование собственности, никому из них не пришло на ум.

Либерализм, т.е., по определению С.-Симона, политическая игра, должен теперь уступить место индустриализму, с которым на первое место выступит новая партия, лучше сказать, новая масса, истинный народ. «Под'ячие (avocasserie) и бумагомаратели (ecrivassiers),—говорит презрительно С.-Симон,—торжествовавшие победу в революции, все еще принадлежали к старым общественным слоям. Деятели революции вышли из той группы буржуазии, которая была близка к привилегированным, которая служила и занимала профессии, считавшиеся «почетными». Настоящее промышленное мещанство, работу которого считали прежде презренной, все еще стоит в стороне. Оно претерпело и господство адвокатов, и санкюлотство республики, и военную деспотию Бонапарта. Теперь ему пришел черед взять в руки общество, где оно—главная деятельная сила. Эту новую «партию производителей», или индустриалов, С.-Симон прямо противопоставляет буржуазии. Совершенно так же, как в свое время Сийэс вычислял, что такое количественно третье сословие, и приходил к заключению, что оно заполняет собою все тело нации, С.-Симон опре-

деляет теперь массу «промышленников» равной ²⁴/₂₅ нации. В этом истинном обществе, обществе грядущего, высшей добродетелью будет труд.

С.-Симон проводит резкую черту между трудящейся массой (*travailleurs*) и праздными классами (*oisifs*). В знаменитой «Параболе» (1819), перечисляя множество разрядов, он говорит: «Предположим, что Франция вдруг потеряет 50 химиков, 50 математиков, 50 лучших поэтов, живописцев, 50 музыкантов... 50 первых механиков, 50 инженеров, 50 архитекторов... 50 первых банкиров, 200 первых негодяев, 600 лучших земледельцев, 50 первых хлопчатобумажных фабрикантов, 50 лучших плотников и т. д.—в целом до 3.000 первых ученых, артистов, и промышленных работников... Потеря этого цвета французского общества, этих наиболее полезных людей для страны, более всего ускоряющих рост ее цивилизации и благоденствия, обратит нацию в тело без души. Понадобится, по крайней мере, жизнь целого поколения, чтобы поправить это несчастье. Предположим, напротив, что сохраняя людей таланта, Франция теряет... носителей больших придворных чинов, министров, маршалов, кардиналов, префектов, судей, всех чиновников в министерствах... и 10.000 богатейших землевладельцев, живущих по-дворянски. Случай этот огорчит французов, потому что они благодушны и не могут равнодушно отнестись к внезапной гибели стольких соотечественников. Но от потери 30.000 человек, считающихся самыми важными в государстве, не получится никакого вреда для страны. Функции эти, не требующие знаний и талантов, может исполнить всякий. Это—бесполезная часть общества, которая распоряжается над первой, работающей и берет себе из бюджета триста или четыреста миллионов». С.-Симон заключает, что современное общество есть опрокинутый вверх ногами мир, что современный строй, служа несправедливым и нелепым началам, держит род человеческий глубоко погруженным в безнравственность.

Совершенно ясно, что у С.-Симона черта деления проходит не между капиталистами и рабочими; она разрезывает и класс богатых, и интеллигентные профессии. В противоположность землевладельцам, праздному элементу, он очень ценит деятельную группу фабрикантов, купцов, банкиров. С этими производителями, к которым примыкает масса рабочих, тесно соединены по своему общественному значению техники, ученые и художники, так как С.-Симон глубоко убежден в производительной силе артистического творчества, научного анализа и изобретения.

Великая несправедливость и неразумие современного строя и управления есть результат противоречия между содержанием общественной жизни и формами, в которые она включена. Гармония и законченность Средних веков именно зависели от полного согласия тенденций общества и характера его управления. Единственные наклонности его направлялись по указанию непогрешимого авторитета религиозной власти. С течением времени

основы этого феодально-теократического строя стали разрушаться. Выдвинулись, с одной стороны, промышленные интересы, с другой—сила науки. Современное направление общества по существу своему индустриально-научное. Между тем администрация его далеко отстоит от достигнутого состояния культуры и просвещения: она все еще проникнута феодальными началами. Революция и была вызвана этим противоречием: пока не устранился оно, общественная жизнь неизбежно должна оставаться неустойчивой.

Несоответствие современной политической и административной системы с требованиями культуры особенно резко выражается в огромной непроизводительной трате человеческих сил. Все внимание обращено на поддержание порядка, а между тем люди работают обособленно. Надобно, чтобы люди перестали командовать друг над другом и чтобы, напротив, они соединились для совместной эксплуатации сил природы.

С.-Симон старается показать на примере Политехнической школы, «образовательного учреждения наивысшего порядка, который когда-либо был организован», в чем идеал, и куда ведет извращение. Основатели этой школы составили план обучения и привлекли самых способных людей. Они полагали, что их задача этим окончена: учреждение создано. Но заметив, что его жизнь вызывает некоторые административные дела, они распределили эту «второстепенную» обязанность между самими профессорами, которые по временам соединялись в административный совет; наблюдение же за дисциплиной было поручено лицу, неспособному занять профессию, которое вследствие этого и сознавало себя подчиненным. Но вот появился Бонапарт, который нашел, что организация эта слишком проста, что ей не хватает достоинства и важности. Поэтому он поставил над учреждением управителя из числа придворных, полковника, вице-управителя, директора, при каждом из них еще помощников. Вся эта коллекция бесполезных и неспособных людей получила значение как бы души учреждения и затмила собою профессоров. Первоначальный и естественный порядок совершенно извратился, второстепенные роли и дела учреждения выдвинулись на первый план, истинно важные сошли на подчиненное положение. Говорить нечего, насколько это новое управление стало дороже.

Каково же должно быть общественное устройство, отвечающее требованиям современной культуры?—Сомнения нет: раз все делается через посредство индустрии, все и должно делаться для нее. Индустриальный класс—основной питающий класс общества, и промышленное общество может иметь задачей лишь рост общего благоденствия. Его управление поэтому будет руководиться не отношениями людей, а исключительно принципами пользы; его вожди будут крупнейшие производители, их вдохновители—художники и ученые специалисты.

Королевской власти нечего бояться переворота; С.-Симон предлагает королю лишь стать во главе движения: новая монархия

станет индустриальной, а единственно возможный и почетнейший титул короля будет заключаться в названии «первого промышленника королевства». Преобразуясь в идеального вождя промышленности, король властным манифестом призвет народ к новой деятельности. Откроется обширный простор для громадных общественных работ, для эксплуатации и приспособления всех пустующих земель, для проведения дорог, каналов и т. д. Великолепная культура покроет всю территорию Франции. Нация будет собираться в грандиозных празднествах. Роскошь станет полезной и нравственной, когда ею будет пользоваться весь народ. Нынешние министры, собственно только «любители администрации», должны уступить место представителям индустрии, этим единственным «профессорам администрации».

То, что до сих пор называлось политикой, за ненужностью исчезнет. Излишними станут конституция и парламент. «Истинная реальная конституция не может быть придумана, она может быть лишь наблюдаема, изучаема». Отныне наука должна решать все вопросы. «Править должен философ, который изучает ход цивилизации и соединяет все наблюдения в общий закон; этот закон становится руководящим конституционным политическим правилом, если он проверен массой просвещенных людей. Разве кто-нибудь скажет, что всякий француз, платящий 100 франков прямого налога (это—тогдашний ценз), способен производить химические опыты? А между тем рациональная политика гораздо труднее химии, и она—дело науки, а не прирожденных прав человека. Высшая политика должна быть поручена группе ученых специалистов, которые прикажут смолкнуть «парламентской болтовне». Как в эпоху гармонии старого средневекового порядка, так и в новом обществе установится разделение духовной и светской власти, сложится параллельная работа вдохновляющего своими идеями духовного класса и могучей исполнительной рукой практических деятелей.

В одном из многочисленных и пестрых проектов С.-Симона правительство представляется в виде трех камер: 1) камеры изобретений, где сидят инженеры, поэты и художники и вырабатывают планы общественных работ и общественных празднеств: «артисты в обществе будущего найдут средство пробуждать в душе промышленников идеи славы и великодушные чувства»; 2) камеры исследования, из ученых математиков и естественников, которые будут проверять планы первых и направлять воспитание; 3) камеры исполнения, составленной из богатых промышленников, которая собственно и заменит парламент. Направляя широко свои капиталы на общепользные цели, крупные предприниматели будут выполнять настоящую общественную службу; они и представители науки и искусства будут в истинном смысле чиновниками, министрами социального целого.

Вовсе не демократическим, нисколько не разрозненным представляет себе С.-Симон новое общество. Основанное на преобра-

жении таланта, деятельности, знания, оно построится и на новом «законном» иерархическом порядке. С.-Симон ищет среди промышленников людей с наиболее широкими взглядами: это — банкиры, и они-то призванные вожди общества. «Зачем они даются в обман адвокатам бонапартистам? Пусть выгонят они из своих салонов людей фразы! Пусть войдут в тесные сношения с купечеством, с фабрикантами предместий, и они станут истинными господами». С.-Симон обращается с воззванием и к рабочим; он подсказывает им, какие речи должны они вести к предпринимателям: «вы богаты, а мы бедны; вы работаете головой, а мы руками; из этого основного различия следует, что мы должны вам подчиняться».

В этих планах крайне любопытно отметить, что для новой «положительной», организаторской эпохи С.-Симон предполагает и новый патриархальный строй, своего рода индустриальный феодализм. В свое время он начинал с прославления свободной инициативы, с осуждения всяких сдержек промышленного оборота. Теперь это кажется ему лишь первой ступенью, за которой должны выдвинуться прирожденные гении индустрии, финансовые сеньеры, вдохновляемые артистами и руководимые учеными, а под их патронатом, по указанию их благожелательных и просвещенных решений, организуется все трудящееся человечество. Когда укрепляются устои нового общества, оно будет увенчено и новой религией, которая, в свою очередь, будет воссоединять основные принципы знания и морали. Под конец у С.-Симона все сильнее развивается эта религиозно-авторитарная утопия. Сначала сторонник всеобщего европейского парламента, он начинает позднее смотреть с упованием на Священный союз, называет его величайшим из социальных благ Европы и признает его лучшей переходной ступенью от старого феодального общества к новому индустриальному. В последнем своем неоконченном сочинении, под заглавием «Новое Христианство», С.-Симон говорит о всемирной религии, которая должна распространиться в XIX веке вместе с образованием универсальной ассоциации людей. Объединение верований в положительном веке выразится в запрещении разных толкований, в исчезновении свободы совести, т. е., как теперь думает С.-Симон, анархии понятий. Аксиомы, выдвинутые наукой, составят содержание нового догматического кодекса. Этой религии предстоит вместе с тем великая общественная миссия—именно улучшение участи нуждающегося класса.

Богатый запас идей, брошенных у С.-Симона, обыкновенно крайне спутанно, нередко в виде как бы случайных проблесков, иногда в форме почти апокалиптических видений, оказал крупное влияние на развитие социальной и исторической мысли. Из сентиментализма и священного ужаса реакционеров теперь точно начинают выступать очертания разумной новой научной теории, готовой опереться на только что пережитый опыт. На учениях С.-Симона и его школы видно, какой итог для исторического и

общественного сознания получался у поколения, пережившего крупный переворот конца XVIII века и реакцию против него; учения эти показывают также, в какой мере философия реакции давала толчок к анализу явлений общественного развития.

Бональд, Галлер, де-Местр и другие гремели против дерзкого человека, который под сатанинским навождением святотатственной рукой осмелился перестраивать нерукотворенное целое общественного организма. Они возмущались «искусственными» писанными конституциями и ссылались на то, что истинный закон, которым держится общество, не сочиняется, а указан божественной силой и подобен жизненному началу органического существа. Выражаясь столь странным способом, они отметили действительный факт непоколебимости известных общественных устоев. Конституция, продукт политических вычислений, рушились во Франции одна за другою. Изменился ли, опрокидывался ли при этом общественный строй? Нет; государственные перемены не создали новых общественных отношений; напротив, общественный уклад как бы заставлял приспособляться к себе политические формы.

Однако реакционная школа сумела лишь побудить к постановке вопроса. Она сама не могла выйти из формулы, в которой «бессильная личность» противопоставлялась «всемогущему обществу». Кто под ее влиянием проникал глубже и дальше, приходил к такому заключению: общественный и политический союз—две разные вещи, и между ними первый представляет организацию более глубокую, основную и первоначальную, второй, напротив, образует явление производное. В первой из этих организаций именно замкнуты личности для каждой определенной эпохи, она определяет моральные чувства, культурные понятия, государственную форму и т. д. Признавая общество таким основным организмом, перерождающимся лишь медленными полосами, которые соответствуют возрастам жизни личности, ученики реакционеров остались при том взгляде, что не разум развивающейся личности творит перемены и двигает успехи в общественном развитии. Эти успехи—дело великого естественного процесса, в котором личность выполняет органическую функцию.

Реакционеры, наставники С.-Симона, находили революционный переворот уродливым отклонением от предписаний природы и взрывом злой, ненормальной культуры. С.-Симон считал, напротив, революцию необходимым шагом к высшей ступени развития. Критика XVIII в. и самый переворот — не отклонения, а кризис возраста, это даже не благодетельная операция, это—страдания роста. Есть фазы жизни, которые даются труднее, но они необходимы, чтобы создать условия будущего, и они могут быть предусмотрены.

Историк должен ко всем трансформациям подступать, как спокойный натуралист. С.-Симон считает поэтому свой научный метод физико-политическим. Учение об обществе есть своего рода физика. Процесс общественного развития идет по неуклонным законам, под давлением безошибочно целящих естественных фак-

торов. Эти законы мы читаем отчетливо и ясно в истории прошлого. По ним можно непогрешимо определять будущее. Из шести «раз английской революции во французской уже повторилось пять, шестая необходимо предстоит. Истинная цель человеческой работы, это—приблизить человеческое сознание в результате безконечного прогресса к божественному предвидению.

Исходя из нового понятия об основном характере общественного строения, С.-Симон не одобрял предшествующих приемов исторической науки. До сих пор, по его мнению, писалась только биография власти, т.-е. он хочет сказать, история политических перемен в ее лицах; между тем государственные конституции составляют лишь формы, внешность, поверхностные явления исторической жизни; существо общественного строения—в распределении собственности, в организации хозяйства, в разделении классов.

В этом отношении новый метод существенно отделялся от точки зрения, на которой стояла социальная наука в эпоху Монтескьё, и С.-Симон ясно сознавал это отличие. Теперь стали чувствовать явный скачок, огромный пробел в старом социологическом толковании. Объясняя возникновение, развитие и гибель больших человеческих групп, наций, государств, Монтескьё переходил прямо от элементарных внешних условий, климатических и расовых, к последним продуктам человеческого развития, политическим формам, моральным идеям и т. д.; он как бы не замечал вовсе общественной среды, не признавал ее за самостоятельный момент, за важную промежуточную формацию. Необходим был опыт для того, чтобы обратить внимание на этот, незамечавшийся раньше элемент; такой социально-исторический опыт создала революционная катастрофа; самый факт, подлежавший в опыте выделению, указали реакционеры, но указали как загадочную силу, как таинственный ключ явлений.

У С.-Симона мистический покров снят. Он указывал на необходимость обработать историю Франции в виде борьбы и смены классов. Согласно его привычным категориям выражения, это была бы борьба дворянства, старого, господствующего военного класса, ныне ставшего «праздным», утратившего руководящую роль, и нового промышленного, в начале крепостного и подчиненного, пробившегося к эмансипации, а в настоящее время образующего истинное общество из совокупности обладателей капитала и знаний и представителей труда.

С.-Симон наметил еще две важные исторические формулы, влияние которых обнаруживается на каждом шагу в группировке и истолковании фактов у историков XIX в. Первая из них состоит в том, что всякой общественной форме отвечает определенный умственный уклад, что всякий крупный общественный переворот совпадает с революцией в философии, в верованиях и научных понятиях.

Другая заключает в себе положение, которое в наше время многие, может быть, склонны приписывать более позднему влия-

нию экономического материализма. С.-Симон настаивает на различии содержания общественной жизни, ее хозяйственного строя, ее классовых отношений и ее формы, выражающейся в правительственном строе, в правовой и административной организации. В эпохи положительные—каков был феодальный век, каковым будет открывающийся впереди индустриальный—между содержанием и формой общественной жизни существует полное соответствие и гармония; но с течением времени содержание общественной жизни изменяется, и оно становится в противоречие со старой формой. В этом противоречии заключается могущественный толчок для переворота, который должен повести к следующей ступени прогрессивного развития; наступает эпоха разрушительной работы, прежде всего выражающейся в критике унаследованных форм, в горячем нападении на систему управления и систему понятий; с устранением пережитых форм и традиционных идей общество вступает в новую организационную эру.

Религиозно-утопическое направление, наметившееся в последних работах С.-Симона, получило особенное развитие в кружке его друзей, его учеников и поклонников, главным образом помертных. Составилась настоящая церковь, которая видела в С.-Симоне своего основателя и пророка, «величайшего из философов, законодателей и пророков», нового Сократа, Моисея или даже подобие Христа. «Верховный отец» общины, Анфантен, как халиф, присоединил к писанному закону, т.-е. сочинениям С.-Симона, устное толкование откровенного учения. История сенсимонистской секты была много раз рассказана. Ее экономическая программа, которая требовала простора для развития капитала и вместе с тем организованного его применения, настаивала на торжестве индустрии и обращении промышленной работы в общественную службу, на общем обеспечении трудящихся и вознаграждении каждого сообразно способностям и общественным заслугам, выходит за пределы нашего изложения. Но необходимо указать на ее общую социальную и историческую концепцию, поскольку она развивает дальше идеи С.-Симона или сгущает и закручивает его формулы.

Секта была полна религиозного энтузиазма: она часто бесознательно воспроизводила те формы и символы, какие окружают обыкновенно зарождающуюся религию, частью подражала им, искала их, старалась на них разгорячить себя. У нее были или ожидалась апостолы, святые, мученичества, пророческие, предсмертные беседы основателя, внезапные откровения, невидимое для других и уже сияющее для посвященных божье царство. «Великий Боже!—читаем мы в статье «о жизни и характере С.-Симона», написанной (в 1830 г.) через пять лет по смерти его,—Ты восхотел, чтобы люди в начале взаимно пожарили друг друга, жили в ненависти, невежестве и лени; теперь люди видят друг в друге братьев, живут в мире, отдаются наукам и искусствам; они достойны услышать новое слово; человечество свято в Твоих глазах:.. С.-Симон, возлюбленный сын Твой, с самого

начала был поставлен очень высоко на той лестнице, ступени которой в бесконечном ряду ведут к Тебе; он смог, однако, подняться еще выше, он смог перешагнуть огромную бездну и затем протянуть детям своим руку помощи, чтобы перенести их через ту же пропасть и поместить рядом с собою. С.-Симон окончил жизнь свою в тысячу раз более великим, чем начал; С.-Симон свят в Твоих глазах!..» «Царство Божие наступило на земле, во пророчества исполнились... С.-Симон, ты можешь умереть теперь потому что верный ученик, наследник обета твоего, рядом с тобою!.. Нет, мы не ученики мертвого, мы ученики живого!..»

Говоря о «предрасудках атеизма», о религиозном будущем человечества, о том, что «человек—существо социальное и религиозное», что современный научный язык, язык, созданный анархической, раздробленной и бессильной наукой, неспособен направлять людей к обращению в веру, что для этого нужен особый пророческий язык, которого бог еще не дал людям,—говоря все это, секта верила, что именно она открывает новую эру. «Наша доктрина будет дольше господствовать над миром, чем католицизм». В то же время в католичестве она видела свой прообраз, первую манифестацию того великого органического строения, к которому идет человечество; католическое духовенство Средних веков было первой формацией мирного общества, идущего окончательно сменить воинственное. Между средневековой теократией и открывающейся эрой всесветной мирной ассоциации произошел огромный кризис, разрыв, и вот сенсимонисты развивают намеченное уже у С.-Симона представление об «органических» и «критических» эпохах.

Первые—эпохи порядка, системы в идеях и начала власти в обществе, вторые—беспорядка, розни понятий и анархии. Первые характеризуются началом ассоциации, вторые—антагонизма. В состоянии органическом господствует иерархия, экономия сил, энтузиазм; общественная цель ясно обозначена, и люди стройно направлены к ней воспитанием и законодательством: все явления человеческой деятельности классифицированы, предусмотрены, предписаны на основании всеохватывающей теории. В состоянии критическом всякая общность мысли, всякое совместное действие, всякого рода согласованность прекращается, и общество представляет собою лишь бесформенное скопление обособленных друг от друга индивидов, ведущих между собою борьбу.

В истории каждое из этих состояний занимало два периода. Первое органическое состояние предшествовало критическому веку греческой философии. Затем установилось новое учение (христианство), которое прошло разные фазы развития и совершенствования и постепенно укрепило политическое господство свое на Западе. Органическая эпоха преобладания церкви идет до XV в., момента, когда реформаторы дали первый толчок критике, продолжающейся до наших дней. Сенсимонисты повторяют, таким образом, исторические построения реакции.

Органические эпохи решали, хотя бы неполно и временно, великие социальные проблемы. Эпохи критические, моменты спора, протеста, ожидания, перехода наполняли промежутки между этими решениями сомнением, равнодушием к великим проблемам и эгоизмом, необходимым последствием этого сомнения и равнодушия. В органические эпохи «цель, к которой стремится общество, открыта для всех сердец, для всех умов». Власть принадлежит поистине первым, выдающимся людям. «Человек сознает, что совокупность явлений управляется Провидением, благотворительной волей; самый принцип человеческих обществ, закон, которому они повинуются, представляется человеку как бы выражением этой воли, и эта общая вера обнаруживается в культе, который привязывает слабого к сильному, а сильного к слабому». В органические эпохи, наконец, «специальные науки составляют как бы группу подразделений общей концепции основного догмата».

Критические эпохи начинаются коллективной деятельностью, направленной к разрушению устарелых форм; но второй их период, проходящий между гибелью старого и построением нового, обнаруживает глубокий разлад между чувствами, рассуждениями и актами. «Человек утрачивает понимание своей связи с другими и связи своего назначения с общей судьбой. Он переходит от веры к сомнению, от сомнения к неверию или, лучше сказать, к отрицанию старой веры, потому что это отрицание само есть новая вера: он верит в фатальность, как раньше верил в Провидение; он любит, он воспекает беспорядок, как раньше обожал и прославлял гармонию. Науки не составляют более энциклопедии; они раздроблены, в их среде нет интеллектуальной иерархии; как бы ни было велико собрание их данных, это лишь — скопище без всякого внутреннего сцепления.

В такие эпохи, когда все социальные связи разбиты, массы лишь отчасти чувствуют огромный пробел, открывающийся в моральной сфере; пробел этот заполнен для них чрезмерным напряжением умственной или материальной деятельности, лишенной, однако, симпатической цели, не возвышаемой любовью. Но высшие умы с ужасом созерцают бездну: моральная пустота то влагает им в уста горькую и кровавую сатиру, то внушает им песни печали и отчаяния. В такие-то эпохи появляются Ювеналы, Персии, Гёте и Байроны».

Характеристики эти воспроизводят во многом картины, созданные воображением реакции. Мы встречаем знакомое искание элементов веры среди неверия, встречаем ту же нелюбовь к кризисам и почитание авторитета. Сенсимонисты также спешили опять к властной организации, опять к «гармоническому» спокойствию. Но при этом они были убеждены, что человечество движется огромными шагами вперед: они искали «закона прогресса». Они видели этот закон в постепенном высвобождении личности, в ослаблении эксплуатации человека человеком и в росте объединяющей людей мирной ассоциации, направленной к пользованию всеми богатствами и материальными данными земного шара. В этом про-

цессе они отмечали ряд стадий и последовательных противоположностей, проходящих в истории: господа и рабы; патриции и плебеи; сеньеры и крепостные; землевладельцы и арендаторы; праздные и рабочие. Они указывали далее восходящий ряд социальных групп, семью, городскую общину, нацию, церковь, в сфере которых вращалась жизнь личности в восходящем историческом течении. Сначала между этими группами и внутри них идет непрерывная борьба, но чем далее, тем более объединение растет, группы становятся шире, пока изолированное состояние людей не заменится тесною связью всех во всем мире.

На этой высоте не надо будет оплакивать исчезновение любви к отечеству, потому что она не что иное, как эгоизм наций. Возвратится единая религия, выражение коллективной мысли человечества. Революция совершила великое преступление тем, что допустила «осквернение алтаря скандальной равноправностью культов». Не нужна будет и уродливая незаконнорожденная система гарантий нынешних конституций, основанная на недоверии к власти. Она годилась только для критической эпохи революции. Пришло время, когда на земле опять может господствовать законная власть. Исчезнет и промышленная конкуренция народов с ее неизбежными кризисами и принцип безграничной свободы экономических отношений, потому что, в глазах сенсимонистов, это — также остатки старого состояния взаимной борьбы, истребления и эксплуатации человека человеком.

В «Изложении доктрины С.-Симона» (1829), т.е. в позднейших толкованиях секты, можно найти любопытное возражение против оптимистической теории самопроизвольного прогресса, развивающегося при помощи роста техники и на основе безграничной личной инициативы, против той теории, которая слагалась под непосредственными впечатлениями промышленного переворота. Бесконечное число примеров, — говорится здесь, — опровергает убеждение, будто личный интерес всегда находится в гармонии с интересом общим... «Не очевидно ли, что если общество видит свой интерес в устройстве паровых машин, то рабочий, живущий трудом рук своих, не может присоединить свой голос к мнению общества? Обыкновенно указывают на пример типографии, занимающей в настоящее время больше людей, чем было переписчиков до ее изобретения, и отсюда делают тот вывод, что под конец все уравнивается». «Удивительное заключение! А до полного завершения этой уравнивательной операции что же будем мы делать с этими миллионами заморенных голодом людей? Утешат ли их наши рассуждения? Потерпят ли они со своей нищетой, потому что статистические вычисления доказывают, что по прошествии известного числа лет у них будет хлеб? Несомненно, здесь механика ничего не понимает... но социальное предвидение должно следить, чтобы завоевания индустрии не были похожи на захваты войны; погребальные песни не должны более примешиваться к песням радости».

Сенсимонисты видели ясный и безусловный выход в новой систематизации общества, в том, что один из них назвал «туго

стянутой централизацией». Но можно ли в дальнейшем предполагать новую смену органического состояния критическим, можно ли думать, что прогресс будет вечно волнообразным? Сенсимонисты выставляли в ответ на эту формулу «окончательного христианства», «окончательного состояния, к которому идет человечество». Значит ли это, что прогресс остановится? Нет, он будет идти скорее, чем когда-либо, но неизменно и навсегда сложится та политическая или социальная комбинация, которая наиболее благоприятствует прогрессу. Общество устроится для того, чтобы прямо, исключительно служить прогрессу, и в этом смысле организация будущего есть строй окончательный. Весь мир движется к единству учения и деятельности. Деятельность увидит наступление божьего царства на земле.

После того, как прошумели драматические эпизоды первых лет жизни сенсимонистской общины, после того, как поблекли ее много раз повторенные формулы мирового обновления, а сами бывшие мистики, люди видений, веры в таинственные голоса и наития, стали в свои зрелые годы во главе банков, железнодорожных предприятий, сооружений каналов и т. д., в остатке и для последователей секты, и для окружающих получилось весьма отчетливое и реальное сознание, что под громкой фразеологией крылась действительная религия, но религия... индустриализма и капитализма. Не даром в самом начале секта видела среди современной анархии единственный многообещающий шаг к порядку именно в развитии банковых, кредитных учреждений и мечтала о великом, едином, направляющем, всемирном банке.

В этом смысле она хваталась за новый общественный элемент, она и возвеличивала факт, быстро развивавшийся вперед. Но общий социальный принцип она брала у реакции. Вместе с тем она, так же как реакция, стояла под очарованием великой катастрофы революции, точно заколдовавшей в неподвижности социально-историческую мысль. Нечто совершенно единственное виделось многим в этом перевороте, какая-то грань двух мировых периодов, точно Ветхого и Нового завета. Революцию не с чем было сравнить в прошлом, невозможно было представить что-либо аналогичное ей в будущем. Она уже не казалась французским или европейским только событием; ее не могли свести на местные рамки и условия, отрезать для нее в прошлом определенные моменты, два или три века; к революции точно готовило все предшествующее развитие рода человеческого на земле; это точно был земной катаклизм, общий потоп или второе пришествие. Революция стояла серединой между возникновением человечества и его отдаленными будущими целями; она давала отгадку всего движения, которое уже осуществлялось, освещала сразу всю его господствующую линию.

Поэтому для сенсимонистов народы, отдельные общества совершенно тонули в рамках человечества; поэтому они говорили о раз случившихся неповторяемых событиях; поэтому и в прошлом, и в перспективе будущего они знали только то, что было, есть и совершится один раз.

Х. Социальная и историческая философия позитивизма.

В конце XVIII века во всей Западной Европе растет религиозная волна: новые секты, мистические общества, религиозно-братские союзы возникают всюду и охватывают широкие круги, аристократические и придворные, мещанство и сельские классы. В Англии методизм, или веслеянизм с его массовыми митингами-проповедями под открытым небом, в Баварии — иллюминаты с их иезуитской организацией, в Пруссии — розенкрейцеры, в Швеции — сведенборгианцы, во Франции — мартинисты с их ожиданием близкого земного рая и теофилантропы во время террора, наконец, почти всюду массоны. О том, как велика была во французском революционном обществе жажда культа, свидетельствует попытка установить во время диктатуры Робеспьера поклонение Высшему Существо, попытка, в которой заключены уже все данные перехода от вольной религиозной мысли к церковным, почти католическим рамкам.

В XIX веке эти искания и блуждания, эти секты и идейные направления большею частью сходятся в одно русло, в русло старой и словно вечно-юной католической церкви. Происходит поразительное возрождение ее. Важны не отдельные обращения в католичество представителей умственной аристократии, в роде Фридриха Шлегеля (в 1808 г., 6 лет спустя становится кавалером папского ордена Христа), хотя эти обращения крайне характерны. Важно ее общее укрепление в умах, ее пробудившаяся энергия, сознание ее вождей, что у них в руках массы, и что они опять ими повелевают; важна организация и дисциплина, под которыми массы чувствуют себя, как в ковчеге, избранным народом, — береженным исполнителем великой миссии.

В свое время близкая к идеям Кондорсе мадам Ролан собиралась объяснить для потомства, что такое катехизис, так как через 100 лет, по ее мнению, не будут уже понимать смысла подобной книжки. Сравните же с этой вольнодумной мечтой эпохи великой революции новокатолицизм лет 50 спустя. Монталамбер говорил в 1844 г. в палате пэров: «Среди свободного народа мы, т.-е. активные католики, не хотим быть илотами; мы — потомки мучеников и не трепещем перед потомками Юлиана Отступника; мы — дети крестоносцев и не уступим перед семенем Вольтера. Среди вас поднялось новое поколение, которого вы не знаете». Лет через пять, когда обсуждался во Франции, во время второй республики, закон

о народном образовании, тот же Монталамбер говорил, напоминая о двух недавних революциях—одной, которая унесла Людовика-Филиппа, другой, которая в июньские дни 1848 года подняла рабочие массы против правящей буржуазии: «Что стало с обществом, создавшимся в 1789 г., столь гордым и самоуверенным? Его подкапывают, потрясают, одолевают в один день люди, которых оно не удостоивало боязни». Оратор указывал на единственное спасение: смириться и искать покрова церкви. «Церковь никогда не говорит: слишком поздно!» Это — слово преступное и безжалостное, потому что никогда не слишком поздно спасти душу, а тем паче никогда не слишком поздно спасти общество, которое готово принять спасение!»

Так говорят только истинные повелители общества, так мог говорить в свое время какой-нибудь средневековый папа. Но от какой опасности собирался спасти общество возрождающийся католицизм? Если можно искать ответа в коротких формулах, то ответ лежит в восклицании, которое другой деятель, Ламеннэ (1782 — 1854), применял как эпиграф, к завоевательной и строительной работе католицизма: «*Vae soli! Горе одинокому!*», т.е. горе обособленной морально личности, которая ищет опоры лишь в себе, в своем интересе, в своем разуме, горе личности, которая в бурях борьбы за существование, среди еще более страшной ночи душевного одиночества, отчаяния и противоречий ума лишена защиты всепасающего авторитета.

Эта была другая форма для выражения мысли, столь сильно выдвинутой сенсимонистами: найти снова верховный связующий догмат, собрать снова разрозненное теперь революцией, индивидуалистически разбитое общество в целую организацию, где оно не только работало бы вместе, согласно, но и утешалось бы одной сплочивающей, всеобъясняющей верой. Любопытно, что новокатолики готовы были подать руку сенсимонистам. В момент, когда секта вызывала кругом смех или суровое осуждение, впадая в религиозно-мистический коммунизм, когда ее отдавали на позорище суда, Монталамбер решился писать в газете «*Avenir*»: «Разве не вера, неполная, неясная, блуждающая, но все же разве не вера возрождается в этой группе новых людей, среди этих сенсимонистов? Как ни оплеваны они, какое ни внушают они нам отвращение, но они заслуживают нашего удивления, потому, что являются перед обществом, чтобы говорить о вере, и готовы претерпеть мучение, да, мучение, принять нестерпимо жгучее и беспощадное мучение нашего века, показаться смешными?»

Но для того, чтобы спасти общество XIX века, католицизм должен был надеть новую одежду. Умный епископ Имоля, будущий папа Пий VII, в 1797 г., намечая сближение с новой демократией, говорил в своей проповеди, в то время, как в Европе везде с ужасом отворачивались от сатанинской французской республики: «Республика, основанная на благочестии, не противоречит вере; Христос был демократическим другом народа. Будьте хорошими

христианами и вы будете хорошими демократами». Словно пророческими оказались слова одного французского консерватора эпохи первой революции (Монлозье), который предупреждал, когда у духовенства отнимали привилегии и владения; «Если вы у них отнимете золотой крест, они возьмут деревянный: ведь мир спасен деревянным крестом». Крест католической церкви в XIX в. действительно стал деревянный: она потеряла пышных прелатов и великолепные бенефиции, но схватила все средства демократии; она пошла на политические выборы, завладела всеми приемами агитации, прессой, возбуждающим языком, плебисцитами, афишами, общественными подписками, народной школой, резкими эффектами народных ораторов, вездесущими репортерами, рекламой, шумными благотворительными базарами и т. д. Она пишет на своем знамени: свобода школьного преподавания, свобода ассоциаций; она требует свободы печати, или, как намеренно резко выражался Ламеннэ, «своеволия, распушенности печати». Язык газеты Ламеннэ, «*l'Avenir*», в начале 30-х годов—точно продолжение фразеологии страшного Конвента: в нем чувствуется вместе с тем уверенность, что перед католицизмом великое будущее

Мы невольно всякий раз спрашиваем себя, какой же общественный идеал выставляло католичество, соединяя столь различные классы и группы в своей организации? Невольно поражает именно это разнообразие деятельных начал, чувств и общественных характеров, которые собирает в себе церковь: в то время, как высшие классы находят в ней принцип охраны существующего владения, низшие ждут от нее широкой помощи; энергические натуры удовлетворяют своей потребности подвига, слабые счастливы простирающимся над ними покровительством. Именно это объединение противоречивых, повидимому, интересов в одной общей цели, это соединение частных и материальных интересов и общей вдохновляющей веры, это примирение ежедневных жизненных потребностей и возвышенных чувств и есть, видимо, свойство, которое так отвечало умственному и моральному запросу массы людей первой половины XIX века. Оно привлекало удивление, часто восторженную оценку со стороны многих, кто не мог одобрять само содержание католичества, но кто в свою очередь искал того, что сенсимонисты называли органическим принципом.

К числу последних принадлежал Огюст Конт, (1798—1857), и в объяснении его социальной философии надо постоянно иметь в виду это обстоятельство. Изучение Конта заставляет однако вернуться к С.-Симону, к которому он тесно примыкает.

Трудно придумать более резкую противоположность жизни и натуры Конта и С.-Симона. В начальной истории религиозных систем можно встретить беспорядочно разбрасывающегося инициатора-мечтателя, чуткого к людям и вещам, богатого опытом, житейскими примерами и притчами, за которым позднее идет неумолимо строгий, последовательный, сухой систематик, заковывающий, запирающий гениально брошенные, конкретные обрывочные

мысли инициатора в крепость неподвижно-отвлеченных понятий и правил. Типы таких двух пород людей представляют С.-Симон и Конт. У Конта—ничего похожего на «экспериментальную» жизнь пророка-авантюриста. Напротив, величайшее однообразие, удаленность от реальных впечатлений, незнание и пренебрежение к людям. Жизнь Конта—это практика ученого репетитора Политехнической школы и профессионального экзаменатора кандидатов в нее, перед которым проходили не люди, а градусы технической выучки; все остальное время, это работа над своим философским завещанием, над кодексом своих научных принципов. Прибавьте к этому еще воздержание Конта, в течение нескольких лет работы над курсом, от чтения газет и журналов, воздержание, которое он называл своей мозговой гигиеной.

Конт—настоящий отшельник XIX века, отшельник большого города; стены его кабинета-кельи создаются из своеобразной умственной обстановки, из отражения отражений фактов, из отвлечений литературы, десять раз надстроенных над действительностью и десять раз преломивших ее лучи. Здесь рождаются новые слова—«социология», «альтруизм», сочиненные Контом, так сказать, новые еще более высокие надстройки, но здесь не делается новых разрезов жизненного материала. Конт может высокомерно ставить крест над всеми современными ему партиями и реформами, он гордо летит над ними, потому что, дойдя до его кельи, представления о них лишаются всех конкретных признаков и обращаются в голый принципиальный заголовок. Оттого его три тома социальной философии (IV—VI томы «Курса положительной философии», вышедшего в 1830—1842 г.), разделенные на фиктивные лекции, по 200—300 страниц каждая, представляют какую-то пустыню изложения; ни одной метафоры, ни одного эпизода, почти нет реальных примеров; ни одной характеристики, только сухие, однообразные, экзаменаторские отметки: «знаменитый Боссюэт», «великий Аристотель», «ретроград Бонапарт» и т. д.

Природная склонность, под влиянием постоянных жизненных условий ежедневного, ничем не стесненного самоуглубления, выработалась у Конта в поразительное самомнение, в сознание своего умственного одиночества в мире. «К несчастью, я остаюсь еще единственным в настоящее время человеком, находящимся в полном обладании основного принципа и рациональной системы нового учения». Он уверен, что все компетентные судьи признают вместе с ним, насколько его принципы политической философии становятся в предстоящем IV томе «прозрачно ясными и устойчивыми, благодаря своей связи с необходимыми научными предпосылками, которые шаг за шагом подготовлены в предшествующих трех томах». Он говорит затем: «Предстоит создать новый порядок научных понятий, которого ни один предшествующий философ не только не наметил, но самой возможности которого никто никогда ясно не предвидел». В последнем томе Конт дает краткое содержание исторического процесса и замечает, что оно будет «крайне

полезно для руководства при втором чтении, без которого столь новая и трудная концепция не могла бы быть в настоящее время оценена даже наилучше подготовленными читателями». Впрочем, по временам, когда приходится примкнуть к явно общераспространенным представлениям, Конт выражает уверенность, что такое совпадение его взглядов с существующим мнением не ослабит заслуги его работ.

Это сознание омрачается только своего рода манией видеть всюду врагов, предвосхищающих и грабящих его мысли и его новые слова, а потом легкомысленно, извращенно профанирующих их перед публикой. Слово «трактат», которым Конт обозначает свое исследование, и которое возвращается на каждой странице, он пишет с большой буквы. В виду этого он считает необычайно важным для сознания человечества все, что привелось испытать человеку-Конту, главным образом,—возникновение, порядок и сцепление его мыслей. Но таких признаний Конта немного в сущности. Притом они большею частью способны вводить в заблуждение в виду того, что Конт, окружая себя оградой новых формул, иногда всего только новых слов, склонен видеть в них реальную границу, отделяющую его философию от предшественников.

Конт объяснял свой разрыв с С.-Симоном тем, что старый наставник впал в религиозные мечтания. С этой же точки зрения осуждал он и примыкавшую к имени великого фантазера секту. Сам Конт считал возможным ставить лишь строго научные задачи, отстраняя объяснение явлений сверхъестественными силами или внутренними скрытыми свойствами вещей. И тем не менее наставители Конта—те же сложившиеся группы идей и представлений, как у С.-Симона и его школы, а между ними на первом месте символы и образы католической церкви и католической философии. В одном из автобиографических признаний, сделанных с целью поучения читателя, Конт говорит: «Будучи рано проникнут, как мне и следовало, революционным духом, я не боюсь теперь признаться, с искренней благодарностью и без страха быть обвиненным в непоследовательности, сколь благотворное влияние оказала на меня католическая ретроградная философия и особенно знаменитый трактат «О папе» Ж. де-Местра. Конт считал себя обязанным ей не только за верный взгляд на Средние века, но и за то, что она научила видеть во всяком социальном состоянии его основное условие, именно порядок.

Здесь Конт сам преклоняется перед своим учителем и называет его перед всем светом. Но в этом нет нужды. Каждая страница его «Курса положительной философии» о том свидетельствует. Почему так грандиозна в его глазах культура Средних веков? Потому что все, право и обязанности людей, государство и искусство, наука и мораль, уложены были в цельную систему взаимно связанных потребностей и правил, а в этой системе дано было и объяснение сущего, и безапелляционный приказ, как жить. Зато католицизму, «этому главному политическому творению человеческой

мудрости», наша «вечная благодарность». Конт не устает говорить о том, как важно регулировать «полет» ума и предприимчивости человека; он точно хочет сказать, что, как был полезен в свое время церковный папа, так необходим непогрешимый авторитет, своего рода идеальный папа в научной и социальной жизни.

Конечно, революция и связанная с нею метафизика нужны были для перехода к новому органическому периоду нашего времени, где будет царить положительная философия; конечно, философ со своей высоты обязан спокойно взирать на правых и виновных, но Конт не может скрыть своей нелюбви к этой критикующей, всеанализирующей породе и эпохе. Скептиков он не любит приблизительно так же, как церковник не терпит еретиков, слишком много диспутирующих. Конт—страшный враг умственной вольности и анархии. Лучшая часть современного юношества, по его мнению, испорчена эгоизмом и эмпиризмом. Нельзя позволять всякому и каждый день бесконечно обсуждать основные принципы, на которых держится общество; порядок общественный всегда будет несовместим с предоставлением личности такой свободы. В будущем обществе этого беспорядка не будет. Не даром же Конт считает возможным наперед назвать граждан общества будущего совершенно церковным термином «верных», верной паствой.

Надо дисциплинировать, связать и запрячь критический дух: Конт не любит свойственной критицизму склонности к насмешке и беспокойному перебору и пересмотру. Этот опасный дух надо будет потом поставить на надлежащее место, на второстепенные подчиненные роли, обезвредить его, обратить его в механическое орудие; пусть он критикует не то, что хочет, а лишь устарелые отжившие системы, указывая их недостатки и слушаясь наставлений, вдохновительных повелений положительной философии. Конт еще и еще раз напоминает, что господство разума вообще есть утопия; настойчивые требования его вызывают анархию, а потому роль его в дальнейшем должна быть лишь совещательная.

С этим страхом и с этой антипатией тесно связан культ старого католицизма, представляющего как бы прообраз позитивной философии. Католицизм, думает Конт, усвоил положительные учения и отверг все лишнее. Католицизм в качестве «рациональной и миролюбивой системы общежития», организовал соглашение между практиками и теоретиками. Конт называет безбрачие духовенства великим учреждением, он признает крупную социальную роль за церковной канонизацией, возвышающей в идеальном лицетворении благотворные акты общественного чувства. Конт оправдывает даже нетерпимость средневекового католицизма, потому что она была могущественным средством к воспитанию рода человеческого в духе единения его умственных и нравственных сил, к развитию в нем сознания закономерности явлений. Конт высказывает по этому мнению, что протестантские нации в социальном, и умственном отношении постепенно отстали от католических.

В этом увлечении церковностью Конт вполне сходится с С.-Симоном последнего периода и с сенсимонистами. Как строгий систематик-богослов и неутомимый педагог-доктринер, он даже суживает религиозную идею; в церкви прошлого и в религии будущего для него организация явно выше учения, иерархии важнее догмы. У него уже нет речи о вдохновляющей роли искусства в социально-религиозном творчестве будущего, нет речи об энтузиазме, захватывающем массу общества. Но Конт тем более чуток к универсальной идее, оставленной в наследие католицизмом, к сложившейся в его среде мысли о человечестве, как едином организме.

С универсально католической точки зрения, подобно реакционерам и сенсимонистам, склонен смотреть Конт и на французскую революцию. Ее образ, ее, можно сказать, неопределенное и колоссальное видение служит для него также гранью мировых стадий и новым великим и объединяющим фактором. Конт хочет под формами отрицания и разрушения видеть в ней органические, творческие силы, приступ к великому перерождению общественного строя и научных методов: «громадный социальный кризис, необходимый и неизбежный, определился у нации (французской), предназначенной в высшей степени, по совокупности своего прошлого, к опасной чести принять на себя спасительную инициативу, естественно благотворную для всей остальной части великой западной республики, развитие которой, по существу однородное, начиная со Средних веков, обнаруживало постоянную солидарность».

Если одним наставником социальной философии Конта был католицизм, то другой крупный толчок для нее заключался в великих успехах естественно-математических наук. В этом отношении Конт, вместе с С.-Симоном и его школой, примыкает к теории прогресса Кондорсе. В философских святцах «Курса положительной философии» немного имен, но достойно внимания, что у Конта рядом поставлены Боссюэт, оратор и художник католического мировоззрения, и Кондорсе, как представитель точного знания. Конт обращает внимание на то, что первый удовлетворительный взгляд на прогресс принадлежит философу, руководившемуся духом геометрии: Конт понимает Паскаля и его уподобление развития человечества росту человека. Замечательной чертой переживаемого момента Конт считает выдающиеся открытия в астрономии; такими именно открытиями всегда отмечались великие умственные перевороты и смены религиозно-философских систем: и он думает, что в современности необычайный подъем в сфере наук, изучающих неорганическую природу, и особенно в математике, показывает явно полную несовместимость положительного духа с устарелой философией.

Конт возвращается к сенсимоновскому выражению «социальная физика» для обозначения нового учения об обществе; подразделения этой науки названы у него терминами, взятыми из механики: «социальная статика», учение о спокойном состоянии общества, «социальная динамика», учение о его движении. Идеал науки, как

он представляется Конту, опять внушен математическим мышлением: подобно С.-Симону, он желал бы изображения всех мировых явлений в виде частных применений и случаев одного общего факта, одной общей силы, как, например, всемирного тяготения.

Конт осматривается кругом, чтобы определить, в какой мере подготовлены умы к восприятию положительной философии, основанной исключительно на данных точных наук. Нечего и рассчитывать на представителей общественных наук; в этой области царят еще дореформенные взгляды: богословский и метафизический. Позитивное направление Конт видит лишь у медиков, да в своей Политехнической школе. Здесь он замечает и разумный дух синтеза, обобщения, тогда как большинство современных ученых погружено в бесформенное, бесцельное изучение фактов, деталей, в «детские исследования». Упорство, узость этих ученых, пораженных «порочком раздробляющей специализации», продолжающих высокомерно провозглашать «эмпиризм и индивидуальность», глубоко изумляет Конта. Он не может понять этой слепоты, когда именно синтез положительной философии обещает вознести их на высоту мироправителей. Повторя мысли, выраженные у Кондорсе и в ранних сочинениях С.-Симона, Конт предлагает вместе с тем образовать в Париже из передовых ученых предварительное духовное правительство, или западный позитивный комитет.

В приведенных взглядах Конта нет ничего нового. Это лишь более сухие, резкие, догматизированные формулировки положений сенсимонизма. Конт становится своеобразным там, где его воззрения делаются более узкими. Таково его отношение к вопросу о содержании человеческого прогресса и о его двигателях. С.-Симон ставил наравне явления и эпохи умственного и социального развития человечества; обе группы могут взаимно влиять друг на друга; в религии он склонен был видеть завершительный принцип, абстракцию сложившихся социальных отношений. Конт думает, что умственное движение идет всегда впереди социального; каждая новая система мировоззрения создает, безусловно определяет особый социальный строй; изучать социальные перемены ранее умственных, искать в них первого толчка развития—значит «ставить плуг впереди быков».

Деятельность общественного организма, вся совокупность жизненных отношений человеческого мира управляется мнениями, идеями. Эта уверенность упирается у Конта на положение еще более общее, на некоторую черту «органических теорий», как бы возникших из жажды порядка. Им всем свойственна та мысль, что мировые процессы, хотя и совершаются самопроизвольно, но в то же время отвечают разумному сознанию человека. Человек как бы открывает свою собственную логическую систему в явлениях окружающего мира, узнает ход своего логического развития в движении, развитии мира.

Отсюда делались два вывода—один для организации науки, другой для устройства практической жизни. Если мировой порядок

есть порядок логической системы, то пути к постижению этого порядка, т.-е. науки, должны образовать полное единство: они все работают к открытию единого закона, они должны составить иерархию, скрепленную строгим взаимным подчинением. С другой стороны, раскрытие логического порядка в мире должно увеличить власть над ним человека. Новая положительная философия, которая соберет в стройную систему все знания, крепче свяжет и самые вещи, самые фактические отношения. Особенно это касается высших ступеней жизни, отношений общественных. Они могут и должны быть целесообразно организованы, потому что для общества можно и должно найти единую цель существования. Безграничным же повелителем этой общественной организации станет наука, раскрывающая тайну самого организаторского закона.

Конт отворачивается с презрением от современной ему политики. Почему так жалки ее приемы, почему такой разлад в обществе, такое падение нравов? Потому что в нем нет цельного мировоззрения и господствует анархия понятий. Единственный путь к общественной реформе—реорганизация мнений, умственное и моральное преобразование, объединенное философским принципом. Возрождению общественному может помочь только философская операция. Без общего взгляда нет общепользующего действия, без *généralité* нет *générosité*, т.-е. без великого обобщения нет великодушия.

Для каждого данного фазиса в жизни человечества существует и может быть открыто свойственное ему единство жизненных отношений и понятий, тесное согласие, или, по терминологии Конта, «солидарность» теоретических объяснений и моральных мотивов. Новой высшей науке, социологии, и предстоит открыть для каждой эпохи это внутреннее сцепление (*consensus*, как нередко латинским термином выражается Конт), затем показать непрерывную связь сменяющихся систем жизни во всем ходе развития человечества. Тогда исторический материал потеряет свою бесформенность и случайность, все станет в стройные ряды. Разумно расположить исторические факты значит вместе с тем дать высшее руководство социальной жизни. Социология станет также основой будущего управления, теоретической политикой. Но раз общественный строй целиком определяется системами мысли, раз они составляют и главный признак, и главную двигательную силу каждой социальной эпохи, то, совершенно естественно, всемирная история, преобразованная в социологию, сведется к истории мысли, к изучению смены великих общих религиозных, философских и научных доктрин.

Уже в половине XVIII в. Тюрго в очерке умственного развития человечества отметил три ступени: раннюю, когда все непонятное люди склонны объяснять чудесным прямым воздействием божественной силы, следующую, когда объяснения ищут во внутреннем существе или скрытых свойствах самих вещей, и последнюю, когда люди стараются поставить на первое место точные

положительные данные, наблюдение над реальными условиями явлений. У Тюрго это замечание высказано при случае и относится лишь к переменам в научных приемах. Конт обращает эти три фазиса науки, богословский, метафизический, положительный, в три общих состояния, три великие эпохи человечества.

Хронологические рамки деления всемирной истории по этим трем стадиям совпадают с принятым у сенсимонистов различием двух эпох органических, старой и нарождающейся, и одной критической, средней между ними эпохи. У Конта также второй фазис, метафизический, начинается с падения феодально-католического мира, торжества индустрии, развития свободомыслия и революционного духа (приблизительно с XIV в.) и достигает вершины и конца в революции; третий, положительный, начинается после революции. Но Конт обстоятельно изучает ранние ступени богословских учений и толкований мира, а в средневековом католичестве видит уже переход к высшему научному толкованию.

Богословский век, в свою очередь, распадается на три эпохи, фетишизма, многобожия, единобожия. В течение каждой религиозная система создает и закрепляет весь строй материальных отношений и понятий. Система фетишизма, когда богов представляли в близких вещах, в дереве, животном, реке и т. д., есть первое обобщение: вызывая преклонение перед окружающими предметами, между прочим, полезными животными и землей, фетишизм ведет к развитию домашней культуры и земледелия. Но индустрия еще не может сложиться, потому что представление о божественности вещей не позволяет изменять их вид в обработке.

Позднее богов переносят на небо, их начинают почитать в светилах. Человечество переходит в стадию многобожия. Число богов теперь сокращается; сравнительно с предшествующим периодом сделан дальнейший шаг обобщения, «наука» подвинулась. У каждого племени теперь свой бог. Неизбежно отсюда должны родиться войны, потому что племена ревнуют богов друг у друга: таким образом многобожие развивает любовь к отечеству. Изменяется под влиянием новых представлений само право войны. Военнопленных уже не умерщвляют, как в эпоху фетишизма: причина лежит в том, что фетиши в свое время были прямо враждебны друг другу и требовали взаимного истребления; между более отвлеченными богами победителей и побежденных в политеистическую эпоху предполагается родство, возможна иерархия; побежденные боги, будучи примирены с богами-победителями и подчинены им, заставляют и самих побежденных людей служить людям-победителям. Так многобожие рождает рабство.

Еще в другом отношении религия эта является основой социального деления. Недоступность небесных богов вызвала необходимость посредников между ними и массой верующих: так явился властвующий класс жрецов. В связи с политеистическими верованиями слагается и новый характер производства: трудовой класс, рабы, не связан более священной неприкосновенностью

вещей; его работа начинает создавать излишек, роскошь. Но вместе с тем рабство повело к развитию жадности и возрастанию неравенства. В общем результате, следовательно, многобожие породило аристократический строй древнего общества.

Так Конт объясняет последовательно возникновение учреждений, нравов, классового деления из основной религиозной идеи, и вместе с тем он всякий раз определяет ее, как высшее научное и философское обобщение, до какого только могло подняться общество. Конт настойчиво заявляет, что новые способности, обнаруживаемые людьми, не создаются новыми реальными потребностями жизни, не вытекают из них. Усовершенствованные способы культуры земли, развитие индустрии, расширение торговли и т. д. не стоят, например, в прямой зависимости от возрастания плотности населения. Новая способность образуется не иначе, как если человечество predisposed к ней известным логическим складом. Идея исключительно по линии развития и смены религиозных систем, Конт как бы не замечает вовсе падения древнего мира: монотеистическая религия конца римской империи образует для него прямой переход к культуре Средних веков.

В единобожии Конт открывает великий социальный принцип. Уже в эпоху политеизма идея общей судьбы, тяготеющей одинаково над всеми, заключала в себе начальное понятие о закономерности явлений в мире. Самый монотеизм по простоте, стройности и отвлеченности миропонимания—почти наука. Он и вызывает к жизни единое мощное духовенство в Средние века, которое выступает властью против государей и является прообразом будущего господства «умозрительной корпорации» в царстве положительной философии. Соответственно великой отвлеченной идее слагается и общественная организация. Так как с точки зрения единобожия все люди—дети одного бога и братья между собою, она должна охватить весь христианский мир. Война из взаимной и наступательной становится лишь оборонительной борьбой европейско-христианского союза против внешнего врага, ислама. Европе понадобилась огромная организация защиты; такова задача и сущность феодализма.

Растущая сила идеи и идейного влияния по необходимости приводит к выделению особого класса, область которого есть мысль и теоретическое истолкование. Поэтому важнейшим фактом цивилизации было разделение властей, духовной и светской в Средние века. Дальнейшее и окончательное раздвоение авторитета между людьми мысли и людьми практического руководства, учеными и промышленными вождями должно установиться в современности.

Закон о трех фазах в развитии человечества дополняется законом о смене двух разных состояний, в которых легко узнать органические и критические эпохи сенсимонистов. Но Конт соединяет с различием двух крупных реальных фактов различие двух соответствующих им методов исследования. Общество нахо-

дится в покое или в движении. Сообразно этому различию социальная статика изучает гармонию общественного порядка, согласие всех одновременно существующих частей, а социальная динамика — формы и мотивы прогресса. С другой стороны, можно различать в человеческом обществе его строение и его отправления, его анатомию и его физиологию. Конт находит, что это новое деление явлений вполне отвечает первому: поэтому социальная статика изучает также строение, социальная динамика — отправления общественного организма.

Собственно говоря, состояние органическое, состояние покоя, в котором все стороны быта, потребности и понятия, наука и искусства, право и религия гармонируют, есть состояние нормальное. Спрашивается, что же, однако, выводит общество, сначала в его отдельных представителях, потом во всей его массе, из состояния покоя и взаимного согласия элементов? Отчего не застывает общественная форма, а начинает перерабатываться в другую, высшую?

Конт не отрицает значения таких условий, как раса, климат; но это факты второстепенные: они могут ускорять, но не создавать прогресс. Не отрицает он и роли естественного размножения людей, которое вызывает усиленный спрос на жизненные продукты, создает усиленное соперничество; но и это — факт — дополнительный. Главный двигатель и направитель социального прогресса — ум человеческий. Прогресс зависит от его самопроизвольного движения. Когда он достигает известных запросов, не удовлетворяемых более данным мировоззрением, данной системой, тогда начинается его разрушительная работа, которая служит переходом к новому состоянию покоя и гармонии. В этих изменениях, однако, нет бесконечной очереди. Конт соединяет вместе свои два обобщения, закон смены эпох гармонии и эпох кризиса и закон трех умственных состояний. Он получает тогда в качестве первого статического периода богословский век, главным образом католическое средневековье; затем идет, в качестве периода динамического, метафизический, революционный век, и, наконец, третий наступающий период, положительный, кажется ему разумным соединением обоих начал, порядка и прогресса. Но в изображении этого строя черты порядка явно перевешивают над чертами движения, и мы получаем как бы второй статический век.

Конт считал возможным ставить лишь строго научные задачи, отстраняя объяснения явлений сверхъестественными силами или внутренними скрытыми свойствами вещей. Все дело ученого, не выходя из пределов фактических отношений, отметить фазы совершающегося развития, показать, как одна вышла из другой. Такова и была главная формула положительной философии, повторявшаяся учениками Конта. Но в социологии Конта нашла себе место вся мистика, созданная революционным периодом, его оптимистическими утопиями и ответным на них представлением о божьем суде на земле. В формах прогрессивного движения человечества

Конт открывает великий, как бы предустановленный план. Все развитие человечества есть постоянная смена целей и их осуществления. Всякое учреждение имеет свое «социальное назначение». Все является кстати, чтобы произвести определенный результат: рабство было необходимым воспитательным средством древнего общества, важнейшим условием промышленного развития. Игра воображения у греков, огромные захваты земли и людей со стороны римлян, — все это нужно было, чтобы воспитать в человечестве такие или иные качества, поднять его на ту или другую высшую ступень. Метафизика явилась и показала свое бессилие, можно сказать, ввела людей в заблуждение с той целью, чтобы в качестве единственного спасения осталась положительная философия. Всякое событие служило и служит лишь подготовкой к великой эпохе полной зрелости человечества, к позитивизму.

Надо всеми целями господствует последняя и высшая «общее предназначение». Для Конта вся история прошлого, оба предшествующие периода — лишь предварительные шаги, лишь «медленное и трудное вступление», сначала продолжительная школа, а затем переходная борьба к положительному веку, и в этой подготовительной роли вся цена двух первых веков. Последняя цель составляет вместе с тем как бы предел прогресса; в дальнейшем перед ним не открывается перспектив. Обобщение науки в последнем наступающем фазисе и основанный на нем порядок жизни Конт называет окончательным, «финальным».

В конце концов, Контов закон трех смен не есть закон, потому что отмеченные им фазы раз были и не повторятся; это — только суммирование, схема того, что случилось. Место движения должна заступить раз навсегда организация. Главный принцип высказан, план умственной работы будущего, чертеж социальной иерархии готов. Сообразно им навеки сложатся социальные устои, отдельные научные отрасли возьмут на себя исполнительную роль собирать и распределять по верховным указаниям системы специальные данные. Науки должны обратиться в послушные бюро, а человеческое общество — в огромный административный округ.

Наука в положительный век включена будет в определенные границы. Она не должна более заниматься тем, что не относится к непосредственным интересам человечества, что служит одной любознательности, следов. астрономия, напр., не должна изучать звезд, а лишь солнечную систему. Тем и был велик католицизм, что властно устранил все лишнее из среды изыскания и рассуждения, все, что не входит в круг собственно человеческих отношений и человеческого зрения. И теперь должна подняться подобная же великая система, которая успокоит людей, все свяжет и определит, всем укажет назначение, устраним соблазны и уничтожит то, что могло бы отвлекать людей от общих целей.

Невольно вспоминаются при этом монументальные средневековые религиозно-философские энциклопедии, в роде «Суммы теологии» Фомы Аквинского и других великих схоластиков, ко-

торые предназначались к тому, чтобы во всех вопросах и навсегда умиротворить пылкий ум, и вне которых мог быть лишь грех и смертное заблуждение.

Еще другое великое условие введет жизнь будущего общества в строгие рамки дисциплины. Чем дальше развивается человечество, тем больше на его судьбы должны влиять предания, опыт и сознание предшествующих поколений; их идеальная, как бы загробная жизнь в делах, учреждениях и учениях, оставшихся потомству, не исчезает, а все накапливается. Социология именно учит преклоняться перед стариной, предками. Конт уверен в том, что духовная власть будущего общества устроит в широких размерах прославление прошлых деятелей человечества. Впоследствии в своей «Системе положительной политики» он дает этому культу формулу: «мертвые управляют живыми». Живущее меньшинство должно подчиняться большинству отошедших с земли. Прогресс именно состоит в том, что судьба живущих людей все более будет определяться высшей совершеннейшей, от них независимой волей идеального целого, черты которого открываются в плане завершающегося движения человечества. Эта идея, в свою очередь, напоминает великого учителя раннего католицизма, блаженного Августина с его видением «града божия», общины, одним краем прикасающейся к земле, к современности, направляемой невидимыми и отошедшими в вечность праведниками.

За 100 лет, от 1730 до 1830 г. представление о человечестве, как целом, испытало целый ряд перемен. Для Монтескье, человечество существует лишь как собирательное имя, живыми единицами выступают нации, государства, общества известной эпохи, известных климатических полос, известного нравственно-политического склада. Начало XVIII в. создало живо только одну «всемирную» организацию, именно общечеловеческую, т. е. в сущности западно-европейскую литературную республику. Позднее во второй половине века стали говорить о всемирной мастерской и о всемирном рынке. Перевороты конца XVIII и начала XIX века создали в европейском обществе подъем религиозного построения, и образ человеческого мира сложился уже в виде великой церкви на земле. Человечество стало представляться огромной моральной организацией, и с его судьбой в будущем начали связывать возбужденные мистические ожидания.

Конт стоит на почве этих церковных мечтаний. Реальное существование для него имеет лишь человечество; человек в отдельности—только зоологическая абстракция. Но между человечеством и человеком он не видит и промежуточных организмов. Его социология занимается не историческими и современными обществами, не обществом в нарицательном смысле этого слова, т. е. не обществом, как совокупностью типичных явлений, повторяющимся в разное время и в разных местах; она занимается единственным существовавшим и существующим обществом, челове-

ским обществом в целом. Это общество есть как бы великая религиозная община, а социология—ее догматическая система и кодекс.

Нам нет нужды обращаться к последнему периоду жизни Конта, когда он, отдавшись мистике, выработал философскую религию с особым календарем, святыми, обрядами, догматической схоластикой и пр. Уже в своем более раннем научном сочинении он захвачен религиозной системой. Можно бы даже сказать, что он пошел дальше спокойного католицизма и впал в более горячее, возбужденное религиозное направление, которое не раз раньше поднималось в Европе. Его мечта о предстоящем органическом периоде, когда наступит всемирная солидарность и закрепятся неподвижно разумные и благотворные нормы, освященные великим всеобъясняющим принципом, близко подходит к средневековому хилиазму, ожиданию тысячелетнего царства Христова на земле. В сенсимонизме и у Конта одинаково поражает своеобразная мысль об окончании мирового развития в предстоящем веке. Настойчивость и горячность этой идеи—удивительная иллюстрация силы воздействия на умы революционной катастрофы. Ее почти апокалиптическая форма носит на себе резкую печать работы реакционного воображения. В этих-то очертаниях и уложилась унаследованная от просвещения XVIII в. теория прогресса. Она продолжала питаться теми же впечатлениями от роста промышленного и научного развития, но в новой формулировке она утратила, вместе с неопределенностью ожиданий, понятие о бесконечном движении вперед.

Теория прогресса обогатилась однако в своей исторической части, в своей перспективе прошлого, благодаря новым разрезам, новой группировке периодов, в которых искали смены созидательных и разрушительных, гармонических и критических начал. Этот запас исторических понятий и остался самым живучим элементом разбираемых теорий, между тем как связанное с ним сектантство быстро заглохло. В крупнейших работах XIX века по истории сословий, истории религии и культуры отражается свойственная этим теориям формула положительных и отрицательных эпох, различение социальной формы и социального содержания и зависящий от этого различения закон социального движения и социальных катастроф, представление о религии, как о верховном социальном принципе каждой данной эпохи, периодизация всемирной истории, по моментам развития религиозно-философской мысли и противоположение двух типов общества, средневекового и современного.

XI. Диалектическая философия истории.

В то время, как С.-Симон искал и воспитывал своих людей будущего, во втором и третьем десятилетии XIX века, в университетах Германии теснилось горячо настроенное студенчество. Оно было под впечатлением крупных событий национальной войны против Наполеона, событий как бы равнявшихся революции. В недавнем народном подъеме чудилась какая-то стихийная сила. Освобождение от иноземного господства казалось осуществлением высшего приговора справедливости и развивало религиозное настроение. Наконец, то благо, которое многие считали естественным продолжением национального освобождения, а именно установление политической свободы, также намечалось впереди в виде какого-то необходимого, свыше предписанного нравственного торжества.

Общество было преисполнено сознания, что в пережитых событиях завершается огромный по своей важности момент. Своего рода завершения хотели и те круги, те представители власти и владения, авторитета и традиции, положение которых колебалось в национально-политическом водовороте; сохранить непотерянные еще позиции, закрепить их священными формулами, остановить элементы сущего и возвести их в спасительную систему, словом религиозно-революционной программе противопоставить религиозно-консервативную. Так или иначе, поколения десятых и двадцатых годов жадно искали возведения своих национальных и политических симпатий к общим философским и религиозным принципам. Что же они слышали с кафедры?

В самый тяжелый момент наполеоновского владычества, в 1810 г. в Берлине, центре чуть не уничтоженного Наполеоном государства, был основан усилиями патриотов новый университет. Медлительному королю подсказали удачное слово к его основанию: «страна—говорил он—должна выиграть морально то, что она потеряла материальными жертвами». В этой обновленной умственной среде, где Фихте из философа превратился в трибуна, в горячего национально-политического оратора, главным из умственных руководителей от конца десятых до начала тридцатых годов был другой философ, скорее ритор по своему пафосу, поэт по игре фантазии, схоластик по приемам и форме, Гегель (1770—1831).

Истолкование гегелевской философии, в ее логической связи, в качестве естественного развития учений Канта, затем Фихте

и Шеллинга, давно стало классическим общим местом в истории философии. Нам незачем касаться этой стороны. В нашу задачу входит лишь указать на те основания гегельянства, которые заключались в известных общих социальных впечатлениях эпохи. Правда, оценку развития мысли в Германии конца прошлого и начала нынешнего века в этом смысле несравненно труднее сделать, чем для стран, имевших реальную политическую жизнь. Мы вступаем тут в область символических знаков, стократных преломлений, геометрических фигур, где конкретные признаки и указания обыкновенно отсутствуют, где пропорции невозможно установить, потому что все реальные величины продолжены до бесконечности. Но под бестелесными признаками «абсолютного я», «бытия в себе», «абсолютного тождества» и т. д., под этими тенями, касающимися одним краем неба, можно прочесть знакомые очертания общеевропейского настроения.

Гайм, историк немецкого романтизма, заметил по поводу романа Тика «Вильям Ловель», что герой его переживает все ужасы, все безобразие, всю низость своего морального падения, совершает невероятнейшие преступления... в конце концов только в своем воображении, только теоретически, как бы в виде умственного эксперимента, словно решая моралистическую теорему, разрисовывая какой-то психо-фантастический узор, а в сущности оставаясь в своей филистерской обстановке, сложивши руки. Можно продолжить сравнение и сказать, что немцы вообще в эпоху революции переживали отрицания, злодеяния и все разрушительные дела критицизма, индивидуализма и даже «террора»—в облаках, в абстрактных молниях и громах, напр., такой философии, как учение Фихте, переживали в той непомерной гордыне и тех дерзких вызовах, которые бросало всему миру «абсолютное я». Страшно звучали слова, которыми обозначались высшие требования критицизма: по выражению Гегеля, в своей «величественной и ужасной вере Фихте воздвигал чистое я на развалинах материального тела, светил небесных и тысячи тысяч миров».

За великим дерзанием следовало и здесь также раскаяние, за провозглашением безграничной власти личности—страх перед неизвестным таинственным «целым». Шлейермахер объявил религию основным отношением в человеческом существовании, благодаря которому «я» чувствует себя в единстве с миром. Шеллинг, возводя это тождество личного сознания с мировой жизнью в основной философский принцип, искал в сущности «спасения» личности. Авторитетной силе у каждой нации давали только разные, так сказать, местные названия: если в странах, испытавших политическую жизнь, мистическое целое определяли конкретно, как государство, то в Германии оно преимущественно покрывалось именем искусства, и оттого законодателем, пророком здесь предполагался поэт, художник. Искусству доставались все полномочия неограниченной, непогрешимой власти. Перед его приговором

должна была молчать наука. Эстетико-романтическая школа выставляла формулу, что мир познается не путем критики, анализа и рефлексии, а путем художественного творчества, живого непосредственного ощущения, путем вдохновенной интуиции, обладающей силой высшего синтеза. Маски эти однако не трудно разгадать. Под именем осуждения науки здесь произносилась опала над беспокойными запросами личности, объявился в подозрении свободолобивый разум.

Когда душевная тревога, покаянное настроение реакции в ее бурном виде стало проходить, в Германии наступила более спокойная пора подведения итогов. В окружающей социально-политической обстановке старое уложилось рядом с новым; сметены были многие обветшавшие привилегии, учреждения и власти, но за то шире и прочнее сели другие; разбиты были старые сословные рамки, но выступившим вновь общественным элементам еще не было свободного выхода. Надо было признать многие совершившиеся факты; являлся запрос, до известной степени ослабн и искать примирения принципов, между которыми шла до тех пор война. Вот такую роль теоретического завершителя разыгравшегося столкновения, научного систематизатора накопившихся моментов и форм настроения занимал Гегель в конце своей деятельности. Для его собственного сознания и для сознания его поклонников и последователей, его учение представляло собой такую же «финальную» систему и окончательную умственную организацию в открывающемся последнем периоде человечества, какую мнил выставить Конт и следовавший за ним чистый позитивизм.

Судьбы философии Конта и Гегеля однако весьма различны. Влияние Гегеля было несравненно шире и продолжительнее, и в этом смысле с ним не сравняется ни один философ XIX столетия. Между тем как формулы Конта быстро устарели, сохранивши для ученых конца века лишь исторический интерес, с Гегелем произошло то, что редко бывает в истории мысли: он не только громко прозвучал для близких к нему поколений, он возродился еще раз, лет 50—60 спустя после смерти. Если в первый момент его философия преимущественно отразилась на изучении истории религиозных верований, то во второй раз принципы ее сплелись с экономической теорией. Два крупнейших научных произведения XIX столетия, в которых выразились важнейшие черты настроения века «Жизнь Иисуса» Давида Штрауса и «Капитал» Карла Маркса—продукты гегельянской философии.

Различие между Гегелем и Контом и причина большей живучести первого прежде всего состоит в том, что Гегель не только дает выстроенную систему, общее истолкование сущего, не только собирает в огромный музей закрепленные объяснением и снабженные знаками факты, но вместе с тем предлагает общий метод для решения научных вопросов, предлагает универсальный ключ к пониманию новых отношений, к нахождению новых общих

выводов, а отсюда еще больше—средство, руководящее начало к предугаданью, к умственному творению последующего развития. Его, можно сказать, магическое влияние зависит от степени совпадения его метода с некоторыми характерными привычками и наклонностями нашего ума вообще. Влияние мысли Гегеля как будто опирается на его необычайной способности удовлетворить, хочется сказать, усладить одну слабость, одну почти периодически возвращающуюся болезнь нашего ума; все, кто вместе с ним поддавались этой слабости, кто переживал этот умственный кризис, неизбежно подпадали к очарованию его системы, или, лучше сказать, его своеобразной эпопеи судеб, приключений и чудесных подвигов человеческого духа.

Все согласны в том, что ни одно создание человека, политическая ли система, произведение ли искусства или моральная теория, не представляет собою логически безусловно стройного целого: мы всегда в большей или меньшей степени непоследовательны, вносим посторонние, случайные, нарушающие единство черты в наши построения и оправдываемся несовершенством нашей природы и требованиями жизни во всей ее сложности. И в то же время наша мысль неотступно занята тем, чтобы навязать окружающему миру ту или другую логическую систему, открыть в нем разумность и последовательность, т.-е. найти в нем следование началам нашего разума, встретить в нем отражение нашей логики. Гегель довел эту черту, этот психический недостаток нашего мышления до величайшей крайности и одел его в самые ослепительные формы.

Основой теории прогресса для Конта послужила история науки, успехи точных знаний: Конт пришел к тому заключению, что все движение человечества, все его нравственные, политические, социальные приобретения зависят от накопления знаний или даже от изменения общего направления мысли. Он думал при этом, что в каждый данный момент теоретическая мысль, наука организует весь материал человеческого существования. Отсюда было недалеко до культа научного принципа, до обоготворения мысли и ее героев, или святых, что и получилось под конец у Конта. В философии Гегеля сделан еще шаг дальше, обоготворено само мыслящее существо, обоготворен человеческий дух, потому что в силу этой философии все, что происходит в мире, не только организуется человеческим умом, но и происходит только в человеческом уме. Мир «прекрасный космос», в своем целом не что иное, как мыслительный рефлексивный процесс нашего духа. Мир есть только мысль о нем.

Но это не все. Творческая работа духа, создающего из себя весь живой мир, не казалась Гегелю неподвижно закрепленной; он не возводил мысли на несдвигаемый, центральный престол. Великие исторические испытания, пережитая борьба и драма принципиальных столкновений, катастроф и смены моментов—оста-

вили свой след в его философской формулировке. Отражающий в себе мир, миротворящий дух наш не есть только наше сознание, взятое в известный момент. В нашем духе собирается вместе с тем сознание всего рода человеческого, и дух наш соединяет в себе все, что было пережито и передумано с самого начала человечества, с начала мира. Нынешняя культура—не только капитал, накопленный всей предшествующей работой человека; нет, она, как будто,—последнее слово великой мысли, проходящей через всю жизнь мира с его возникновением.

Следовательно, наш дух, наша мысль составляют вместе с тем длинный колоссальный пробег мысли от начала времен. В его развитии нет остановки, нет конца; это—непрерывное движение, вращение, перерождение, переход от формы к форме, от определения к определению. Гегель придал таким образом работе веков олицетворение в виде фигуры вечного Прометея, вечно беспокойного и меняющего оболочку бога. Люди—временные и случайные оболочки единого вечно живого общечеловеческого духа, проходящего через все периоды и перемены и на минуту останавливающегося в нашем сознании. Это—одна душа, безграничная, которая носит в себе самой закон, в самой себе черпает силу, открывает в себе новые и новые богатства, «приходит к самосознанию».

Итак мнения разных времен, учреждения, нравы—моменты и повороты сознания мирового духа. Что представляет собою, например, стремление решить научный запрос? Что такое наша неудовлетворенность старыми понятиями, законами, обычаями, наше искание реформы? Это в нас бьется мировой дух, стремясь понять самого себя. и вместе с тем подняться на высшую ступень. Что такое переход наш к новому политическому порядку, изменение у нас художественных вкусов? Это мировой дух выработал новую форму самосознания. Что такое свойственное науке XIX в. стремление обозреть все прошлое, оценить его значение для современной культуры? Это—не что иное, как наступление момента, когда мировой дух дошел до полного торжества своей мысли, до полного самосознания. Перед глазами нашими происходит таким образом изумительное переплетение психического процесса в глубине человеческого существа и процесса исторического в глубине веков. Мы уже не знаем больше, где явление и где его отражение, где кончается одно и начинается другое. На явление перенесены законы, наблюденные в отражении, на отражение перенесена последовательность, замеченная в явлении.

Мировой процесс, мировой дух, сложенный по образу и подобию нашего разума, говоря правду, конечно не что иное, как приемы философствующей головы человека XIX столетия, который приспосабливает к своим нуждам, к своим коллекциям и энциклопедиям весь видимый мир, а в частности и ближе—историческую среду и материал истории, т.е. египетских богов, греческое искусство, насилия римлян, доблесть древних германцев и т. п.

В этом своем качестве мировой дух рассуждает логично; он сама логика. Иначе говоря, история мира, история земли, история человечества есть логический процесс. Все человечество проходило, следовательно, в течение тысячелетий, как выражается один историк гегельянства, тот же самый учебный курс, что отдельная личность, экзаменовалось по тем же отделам, которые образуют периоды сознания, моменты остановок в психической жизни отдельного человека.

Из глубины веков и до наших дней дух шел и идет совершенно так, как работает за своим столом ученый или читает лекцию профессор. Именно на это представление и опирается знаменитый гегелевский закон трех шагов, трех ступеней сознания. В основе его лежит весьма простое наблюдение над нашей психикой. При выработке суждения, при передаче другому известного объяснения, мы обыкновенно начинаем с простого положения, с утверждения; чтобы подчеркнуть это положение, выделить его существенные черты или возвысить его силу, мы указываем далее мнение или положение, противоречащее первому, заключающее в себе отрицание первого. Нам нередко приходится стоять перед двумя крайними, взаимно исключаящими друг друга положениями, колебаться между ними, переходить от одной крайности к другой; наш вывод при объяснении, наше заключение при выработке взгляда представляет часто примирение двух крайних положений, двух односторонностей на некоторой середине.

Именно это самое, по Гегелю, совершает мировой дух в процессе развития природы и в историческом процессе. Его повторяющиеся круги из трех шагов имеют еще другой смысл. Простое утверждение (тезис) отвечает общей задаче, которую себе ставит дух, общей не вполне еще определившейся идее. Ее проявление в жизни, ее раздробление, расщепление в частностях, случайностях, во влечениях и поступках отдельных людей соответствует отрицанию, второму шагу духа, как бы утрачивающего самого себя, свою силу, ставшего в противоречие с собою (антитезис). Полное проникновение идеи в жизнь, когда охваченные ею люди, претворив ее в дело, приходят к сознанию целостности результата, отвечают третьей ступени духа, его возвращению к себе, его примирению с собою (синтезу); так получается новое утверждение, новое обобщение; будучи третьим в завершленном круге, оно открывает собою новый круг, является в нем первым. Таким образом мировой дух все решает логические задачи и большею частью удивительно тонко и удачно, потому что мировой дух, в качестве продукта XIX века, дисциплинирован в хорошей школе и способен на сложные комбинации.

Раз ставши на путь такого приема, можно привыкнуть говорить исключительно логическими фигурами. Напр., исторический факт давления одного класса на другой, которое вызывает восстание, можно формулировать так: это—смена двух идей в само-

сознании духа; идея власти, дойдя до крайнего напряжения, перекидывается в свою противоположность, в идею безначалия. Или дальше—исторический ход дает нам пример образования нового устройства, в результате борьбы, причем примиренные классы создают смешанное управление с обоюдным участием. Это—примирение противоречивых идей, порядка и свободы, с которым вместе дух поднялся на следующую ступень сознания.

То весьма простое наблюдение, что жизнь—борьба и компромисс противоположных интересов, превращается поэтому у Гегеля в заключение: жизнь потому составляет борьбу и компромисс, что она есть смена и примирение противоречивых мыслей. Так как без подобной смены нет движения идей, то без борьбы противоположностей нет жизни, нет прогресса. Закон человеческого прогресса, след., написан на одной всего странице руководства к логике. Гегель придает ему однако величайшее значение: способность нашего разума расчленять понятия создает, как он говорит, «изумительную, крупнейшую, правильнее сказать, неограниченную его (разума) силу».

Следовательно, если мы располагаем умением разбивать понятия на логические элементы, из которых они составились, если мы умеем развивать «диалектически» новые понятия из данных положений, перед нами раскрыта тайна всей истории и всего мироздания. История, это—воплощенная, развернутая диалектика. Среди мироправящих и миропреобразующих чудес диалектической техники одно из самых изумительных состоит в том, что идея, положение, развиваясь до крайности, доходя до своего величайшего напряжения, превращается сразу, «перекидывается» в свою полную противоположность. Сам Гегель называет это явление волшебством. Дух осуществляет, напр., подобную магическую перемену, превращая отрицательную силу в положительную; отрицание рассыпало, разорвало общую истину в тысяче частных и уничтожило этим ее; дух «глядит прямо и бестрепетно в глаза отрицанию, в бесконечном множестве мелочей схватывает он снова и завоевывает истину, как объединяющий вещи принцип и этим достигает торжества над смертью, над отрицанием».

Для исторического истолкования здесь заключалась сильная и возбуждающая формула: рождение свободы из деспотизма, и обратно деспотизма из свободы, терпимости из преследования и фанатизма из свободомыслия, равенства из господства немногих и иерархии из разрушения всех преимуществ и уничтожения классов—все это при диалектическом объяснении гегелевской философии становилось возможным в истории прошлого и будущего и получало научное оправдание.

Не только история есть сложенная из конкретных фигур и моментов логика, не только история мысли представляет нормальный путь сознания; и обратно также логика есть отложившаяся всеми своими ступенями и фазами, сдвинутая в одну плоскость

история. Всякая мысль есть сжатая история, всякая идея есть в сущности образование идеи, ее переход и процесс ее развития, совершивший свой необходимый круг и соединившийся в последнем результате. Основное сочинение, отразившее главные идеи Гегеля, его «феноменология духа» (1807) формулирует это понятие в странных патетических словах заключения: «Понятая нами история образует воспоминание и Голгофу абсолютного духа, истину и прочную уверенность его престола, без которого он остался бы безжизненным одиночеством; лишь из чаши этого мира духов поднимается, пенясь, его (духа) бесконечность».

Было бы слишком мало сказать, что этот круг идей Гегеля есть отпадение в старые геоцентрические представления. В этой философии перед нами выступает скорее антропоцентрический энтузиазм, заставляющий весь мир передвигаться, вертеться, превращаться согласно одному единственному правилу умственной игры человека. По удивительной настойчивости в проведении основного принципа, по несокрушимости диалектического метода Гегеля можно бы назвать великим схоластиком XIX века. Однако при всей отвлеченности его терминологии все эти диалектические определения и волшебные превращения, в конце концов, коренятся в реальных впечатлениях эпохи.

Гегель пережил на себе и увлечения просветительного века и реакцию. Он вырос на рационалистической литературе XVIII в. В начале 90-х годов, во время революции во Франции, он студентом в Тюбингене сажал древо свободы, говорил якобинские речи, может быть, даже дрался на улицах с реакционными французскими эмигрантами. Молодой Гегель выражал нетерпеливый гнев по поводу того, что «слишком поздно пришел к признанию высшего достоинства человека, его способности к свободе, возносящей его в равную для всех среду духовной жизни!» В глубоком влиянии философии на политику и историю он видел «лучший признак времени, указывающий, что человечество стало уважать себя. Это доказательство того, что исчезает ореол, окружавший головы притеснителей и земных богов. Философы доказывают это достоинство, народы же заставят его почувствовать и не требовать они будут своих прав, сброшенных в прах, а опять возьмут и присвоят их».

Лет 12—14 спустя, во время нападения Наполеона на Пруссию в 1806 году, Гегель, уже в качестве профессора в Иене, под стенами которой разбито было французами прусское войско, писал при громе пушек, увлеченный революционным гением Наполеона и совершенно равнодушный к германскому отечеству: «Я увидел императора, эту мировую душу. Поражающее ощущение видеть подобную личность, видеть эту силу сосредоточенной в одном пункте, сидящей на коне и правящей всем миром». Вскоре после того он меняет профессию на редакторство официозной газеты в Баварии, королевстве милостью Наполеона, и выступает

здесь врагом преданий, старины и национализма, сторонником равенства и однообразной администрации. Германия представлялась ему лишь «мысленным государством», и он настаивал на реалистических близких задачах, решаемых фактической силой и рассудком.

Еще десять лет спустя Гегель принадлежит политической реакции. Снова он становится профессором и с 1818 г. переходит из южной Германии в Берлин, где правительство постепенно порывало со всеми начинаниями и обещаниями освободительных войн. Ученая и преподавательская деятельность Гегеля в последний период (1818—1831) вращается в кругу принципов и настроений реставрации. С наибольшей силой оправдание существующего порядка во имя логики духа проведено в лекциях по «Философии права». В предисловии к ним и заключалась знаменитая фраза, околдовавшая в свое время многие умы: «все, что действительно, разумно». Гегель напрасно пытался потом ослабить ее утверждением, что «только разумное действительно». Ограничение это лишь создавало ничего не говорящее тождество, и мысль невольно возвращалась к тяжелой, безжалостной и безнадежной первоначальной формуле. В «Философии права» Гегеля государственный союз обоготворен. Все свойства и качества абсолютной идеи перенесены на него. Государство объявлено подобием мира, управляемого духом. Государство—абсолютная неподвижная цель в себе. Оно как бы малое Провидение. Оно—истинное божество. Ему надо поклоняться, как земному богу. Всю цену, все духовное существование свое личность получает от государства.

Здесь слышатся знакомые звуки и формулы реакционных и органических теорий. Символы и алгебраические знаки Гегеля, логические выкладки, волшебство диалектического театра, сверкающая игра, умственные подвиги и чудеса перерождения абсолютного духа составились в сущности из широких обобщений недавно пережитых исторических фактов. Великая катастрофа революции и в той обстановке, где созрела философия Гегеля, представлялась всемирным разрезом эпох, концом старого и началом нового мира; и здесь, вслед за ее разрушительным делом ждали великой новой организации.

Сравнивая гегельянскую философию с сенсимионизмом и контизмом, мы могли бы сказать, что Гегель в своих трех моментах исторической диалектики, совпадающих с логическими поворотами человеческого ума и сознания, воспроизводит деление жизни человечества на эпохи органические и критические, и деление человеческих состояний на статическое и динамическое. У сенсимионистов и у Конта можно было сначала предположить под этими терминами общие определения, указание как будто на вечную и постоянную смену одинаковых моментов; при ближайшем рассмотрении, однако, оказалось, что они разумели не закон, не многократную и повторимую смену, а единственные в своем роде, раз случившиеся факты и раз пройденные моменты. Таким образом

Конт, как мы видели, выстроил в истории всего только два положительных века, старый—век веры, и новый, современный, век науки, а между ними поставил только один отрицательный, критический, в то же время и революционный. Подобные три рубрики, старого гармонического порядка, односторонней и отрицательной культуры, и, наконец, наступающей эпохи новой примирительной систематизации, кроются и у Гегеля под его лишенными, на первый взгляд плоти и крови логическими фигурами.

Разница заметна только в расположении исторической перспективы. Романские мыслители придают в прошлом центральное значение романской вере, католицизму; наследник германско-протестантской культуры, Гегель свободен от культа средневековой церкви. Возродившийся с половины XVIII в. классицизм дает другое направление его исторической конструкции; первую положительную эпоху для него представляет античное эллиновство. За духовным рабством восточных народов идет гармония греческой жизни. Из распада прекрасного греческого мира возникает мировоззрение, хотя и высшее, но суженное субъективизмом и самоуглублением; это—христианство. Оно обостряется в мире протестантском и в культуре просвещения XVIII в. до величайшей односторонности. Таким образом критический период в изображении Гегеля гораздо продолжительнее и захватывает все средневековье.

Величайшая задача современности, по мнению Гегеля,—исправить односторонность новой культуры и слить «в абсолютном знании реализм морального и эстетического духа греков с идеализмом абсолютной религии христианства». Последняя характеристика близко напоминает тот синтез порядка и прогресса, организации и критики, гармонии и движения, в котором Конт видел основу наступающего завершительного периода. Революция и у Гегеля также стоит громадным разделом, пропастью между временами. Момент отрицания в его диалектическом круге вырастает невольно в какой-то психологический тип со зловещими, почти сатанинскими чертами; он помещен притом между двумя состояниями как бы святого покоя и гармонии, между двумя догматическими периодами. Как не узнать в нем революции? Скрыть главный реальный мотив к отвлеченным построениям было невозможно и Гегелю. В путях развития духа, изображенных в «Феноменологии духа», чем ближе к современности, тем более сквозь абстракции начинают мелькать нелепые очертания дореволюционных порядков Франции, пока, наконец, затаенная мысль вдруг не выскальзывает в резком заголовке одного из параграфов: «абсолютная свобода и террор».

В последние годы жизни Гегель читал лекции по «Философии истории». В них много реального фактического материала, и Гегель пытался показать в этом курсе, как можно построить факты истории разных народов в виде непрерывного роста самосознания мирового духа.

Гегель требует от слушателей веры в разумный план судеб человеческих. «Кто смотрит разумно на мир, на того и мир разумно глядит». Вместо доказательства, он ссылается на то, что были бы непонятны кровопролития, жестокости, все страшные потери человечества, если бы все это не были жертвы, приносимые ради великой разумной цели. Однако, ведь, мотивы отдельных людей бесконечно разнообразны; человек не знает целей мирового духа, не справляется с его логическими рисунками. Каким же образом мировой дух осуществляет свои планы с этим неблагодарным материалом человеческих единиц? Так же, говорит Гегель, как строитель дома пользуется деревом, глиной, железом, применяя их особливые свойства для общей цели, ему одному лишь ведомой. Он пускает в ход, заставляет при стройке служить себе огонь, ветер, воду, чтобы потом обуздать эти же элементы, создать против дождя, ветра и т. д. защиту. Кирпичи, черепицы, балки в судьбе человечества, это—человеческие страсти, это—отдельные люди. Сами по себе они необузданы, нелепы, жалки; сами по себе они не имеют цены, и истории до них нет дела. Важно только то, что из них возведет разум, мировой дух. Пусть бьются, стонут и извиваются они в страданиях, пусть гоняются за призраками, и пусть гибнут люди, эти раздробленные, грубые, сырые элементы. «Мировой дух—хитер»—таково подлинное выражение Гегеля—он пускает для себя в ход страсти, т. е. людей, а сам «держится вдалеке от битвы спрятавшись». «Он платит налог жизни и смерти не из себя самого, а из человеческих страстей и существований». В утешение Гегель говорит нам, что только противоречия, связанные со страданиями, и вели к прогрессу. Периоды безмятежного счастья были бесплодны.

В жестокой мысли Гегеля отражается наследие реакции и ее мрачной теории искупительных жертвоприношений на земле. Она близка к учению о предопределении, какое мы встречаем, напр., у блаженного Августина или у Кальвина; люди—орудия высшей кары; что бы у них ни было на душе, погибает ли справедливый, добываясь правды, торжествует ли злодей в преступлении, чрез них лишь исполняется великий и неумолимый закон.

Гегель рассуждает подобно религиозным фаталистам, склонным думать, что по временам выступают особые орудия божии, провиденциальные люди, совершающие крупные разрывы истории. Культ великих людей доведен у него до заклания в честь их остального человечества. Великие люди должны знаменовать и осуществлять непостижимые для остальных повороты в развитии духа. Они в настоящем смысле «герои» всемирной истории; они «черпают не из спокойной, освященной временем традиции, а из источника, содержание которого сокрыто, из внутреннего духа, который еще скрывается под землей». Они видят, как пророки, но им нет счастья; их ждет трагическая участь. Александр Македонский умер в молодых годах, Цезарь был убит, Наполеона заточили на острове св. Елены. У всемирно-исторических персонажей

личные мотивы совпадают с линией всемирного духа; поэтому их мораль и вообще мораль истории выше обыкновенной морали. Во имя этой высшей морали им, так сказать, все дозволено. Гегель обращается с высокомерной иронией к «мелочным торговцам» истории, которые приступают к героям с общечеловеческой меркой, требуют от них обыкновенных добродетелей. Это, говорит он,—внушение обыкновенной зависти.

Не только личности составляют подмостки истории, но и целые народы. Мировой дух, раздвинутый во времени, составляется из умственных вкладов отдельных народов; дух, культура каждого народа образуют составные принципы всемирного духа, ступени, которые он пробегает, оболочки, которые он одевает и сбрасывает. Так определяется за каждым народом его миссия. Каждый должен сыграть свою роль в мировой пьесе и сойти со сцены; по мановению всемирного духа входят они, исполняют каждый положенную роль и исчезают.

Культурный блеск народа и его смерть Гегель изображает в виде драматической встречи его с роковым шествием прогрессирующего мирового духа. Народный гений горит желанием выразиться во всей полноте: достигнув высшего напряжения своей силы, он дает плод для всемирной истории, но это и есть его смерть или его самоубийство. «Приняв горький напиток всемирной истории, к которому тянулся он в бесконечной жажде, он узнает свое назначение и погибает». Работа его сделана, дух поднялся на следующую ступень.

Венчание на царство человеческого разума, совершаемое Гегелем, неизбежно приводит к одному результату: оно запирает в заколдованный круг все формы, поддающиеся пригнетению в систему, и выбрасывает остальные, как ненужные. Поэтому Гегеля не смущает, если народ, давший уже, по его плану, свой культурный плод, не умер и продолжает еще существовать на земле: «пусть живет, сколько хочет, он—политический нуль и скука», и для истории не существует. Также вовсе не существуют все те народы, которые не понадобились для пробега всемирного великого духа. На наш нынешний взгляд сфера деятельности великого духа территориально очень узка: ему достаточно было передней Азии, какой-нибудь одной десятой всего материка, и западной трети Европы. Все остальные народы—неисторические. Не касается философии истории и ранний быт народов; безразлично, как произошло государство. Народ имеет историческое значение лишь с того момента, когда он начинает сознавать себя, т. е. писать свою историю; это значит—его коснулся мировой дух.

Конкретная история туго дается в подобную систему. По временам мировому духу нечего делать: таков, напр., XVII век в истории Западной Европы, который не подошел к принятой Гегелем схеме и не дал драматических моментов. Наоборот, иному событию или деятелю приходится выступать в неподходящей роли, напр., вольнодумному Фридриху II прусскому—в качестве героя

протестантизма, потому что таково повелительное требование общей системы, плана шествия всемирного духа. Гегель сам признает, что история никогда не повторяется и потому не дает учения для дальнейшего развития. Она лишь—литургия, словословие мирового духа. И так же, как у Конта, историческое развитие не имеет будущего. Всемирный дух достиг в современности последней ступени, он осуществил свое призвание, он выработал в себе сознание свободы, он прошел все возрасты: в древнем Востоке—детство, в Греции—юность, в Риме зрелость; в германском мире—а Гегель не верит ни в славян, ни в романские народы и не говорит ни слова об Америке—он достиг старости. Можно, правда, не тревожиться относительно близкой смерти, даже не бояться старческих недугов. Старость мирового духа—старость бодрая, утешает нас Гегель, и конца ей не видно. Но все же это старость и остановка. Прогресс был велик, но в своих основных моментах он закончился.

Таково поразительное заключение обеих крупных теорий прогресса, выставленных в XIX веке, заключение, как бы неожиданное для самих авторов. В этом их отличие от теоретиков прогресса, выступавших в прошлом веке, от Гердера, Кондорсе. Этот недостаток—словно червь, гложущий их в корне. Им нечего обещать впереди, а между тем они были так красноречивы, когда говорили о необходимости жертв, о разумности, роковой неизбежности развития. Почему же должно прекратиться движение? Зачем оно было нужно? Таковы вопросы, ставить которые нас научили именно эти теории, но на которые они не дают ответа.

Всемирно-исторические построения Гегеля и Конта имели множество последователей и продолжателей, их формулы прогресса применялись и повторялись на сотни ладов, но общее движение идеи, которой они служили, закончилось; новой, оригинальной теории бесконечного, необходимого прогресса единого человечества потом никто больше не выставлял. Творчество в этой области замерло вместе со слабеющими колебаниями волн, поднятых огромным переворотом в конце XVIII века. Настроение, созданное им, бледнело и проходило; его не стало больше, чтобы вдохновлять на грандиозные исторические перспективы и драматические картины. Широкие линии философского полета, поэтические аллегории, связанные с ним, сделались постепенно школьными рубриками, сухими разрезами, обыденными терминами. Школа может еще долго держать их, но они будут только давить живую мысль, ставить ей ненужные путы, или механически повторяться; новые поколения не могут чувствовать в них то содержание, какое влагалось воображением поколений предшествующих.

Нельзя, однако, покинуть эту замечательную эпоху в развитии социальной и исторической мысли, не указавши на ее особенности в сравнении с другими, более ранними моментами движения идеи о необходимом прогрессе совокупного человечества. Сравне-

ние прежде всего даст возможность установить тот факт, что идея прогресса человечества не нова вообще, но что ее появление представляет прерывающиеся моменты, что оно почти всегда носило особенный чрезвычайный характер, отвечало моментам сильного возбуждения, хотя своеобразная формулировка идеи прогресса для каждой эпохи зависела от различных представлений о мире и о человеческом обществе на земле.

Древняя греко-римская общественная среда представляла условия мало благоприятные для мысли о непрерывном и необходимом прогрессе человеческого рода. Культурный горизонт античных народов был не широк и малоподвижен; из за венца средиземноморских стран глядел мрачный лес варварства, казавшегося бесчисленным. Общественные формы были сравнительно устойчивы; техника слабо подвигалась; просвещение захватывало небольшие слои. Вот почему по преимуществу господствовала мысль о неподвижности жизни, или же в воображении общества возвращалась идея золотого века, стоявшего на заре человечества.

Только одна материалистическая школа эпикурейцев, которая наиболее освободилась от старых религиозных воззрений, от идеи первоначального земного рая, определенно заявила, что люди двигаются вперед, что культура, знания, гуманность возникли усилиями человека и постепенно вытеснили варварство. Эпикур и его последователи, согласно основному принципу своему, придавали разуму и опыту значение культурных двигателей. В этом отношении знаменитую атеистическую поэму Цезарева современника Лукреция «О природе вещей» сравнивали с «Очерком картины прогресса» Кондорсе. Лукреций нарисовал первобытное состояние людей удивительно реальными красками; с ним встретились в этом отношении изображения новой науки, начиная с Вико. Грубые, сильные, полуживотные существа, лишенные почти языка, без семьи, в лесах—вот первые люди. Их сближает нужда; общение ведет их к установлению договора: вот первое появление мысли, так занимавшей потом людей XVII и XVIII вв. Лукреций тонко объясняет возникновение и развитие языка из усложнения психической жизни в растущем общении людей. Он рисует затем технические успехи, рост эксплуатации природных сил, появление городской жизни и т. д. Впервые применен у него и термин: «прогрессировать шаг за шагом».

Надо, однако, иметь в виду, что эпикурейцы были убеждены в предстоящей остановке не только прогресса, но и самой жизни на земле, в постепенном разрушении мира. Притом прогресс они не считали прочным улучшением. Возрастающая культура развивает большую чувствительность, и цивилизованный человек способен испытывать массу страданий, которые неизвестны человеку первобытному. Лукреций как будто имеет слабость к дикарю подобно Руссо, и во всяком случае он осуждает развитие индустрии и искусства. Но и эти взгляды рационалистов древности скоро были

оттеснены. К концу язычества, в неоплатонизме, в восточных откровениях выработалось даже представление о непрерывном прогрессе, ухудшении мира, о растущем торжестве злого начала, падении человеческой природы. Эту мысль принимает и раннее христианство.

Первые христианские энтузиасты находились под влиянием ожидания непосредственного конца мира, достигшего в их глазах своего естественного предела. Последующие поколения, конечно, должны были устроиться прочнее в виду того, что конец мира все более и более отодвигался; ежедневная жизнь вступала в свои права; но земная обстановка тем не менее представлялась им формой мертвой, которая не приспособляется к духовным потребностям, а лишь способна им мешать или в лучшем случае служить им чисто внешним местопребыванием. У великого систематика работы раннего христианства, Августина, к которому потом постоянно возвращались в средние века, получились два ряда явлений, два движения в направлениях, прямо противоположных друг другу: в то время как внешний мир, материальная природа, политическая постройка человека, это царство дьявола, разрушается, регрессирует,—духовное царство, государство божие в лице святых и членов церкви нарастает, множится, идет к торжеству.

Несомненно, здесь заключена идея прогресса, но весь прогресс—в небесах. Вперед идут не реальные люди, не земные отношения; напротив, на их разрушении строится совершенствование и расширение идеального царства, которое только одним концом касается земли. В воинственной среде средневекового феодального Запада эта мысль получает форму более реальную—торжества на земле христианского оружия, расширения христианской пропаганды.

В XIII веке в среде францисканского ордена появилось своеобразное мистическое учение о прогрессивном развитии и последовательном откровении христианства в связи с так наз. «Вечным Евангелием». Восторженные сторонники его ссылались на обещание Христа о пришествии параклета, св. Духа, и в родоначальнике своем, св. Франциске, как бы новом Христе, видели апостола и провозвестника новой мировой религиозной эпохи. Фазы раскрывающейся религии должны отвечать трем лицам Троицы: царство Бога-отца—Ветхому Завету, преобладанию плоти, господству светской власти; царство Бога-сына—времени Нового Завета, буквального понимания Евангелия, времени преобладания светского белого духовенства. Наконец, будущее царство Бога-Духа св. станет временем Евангелия, которое откроется в своем внутреннем духовном смысле; это будет торжество монашества, дошедшего до своего высшего выражения во францисканстве; требования плоти в этом царстве должны будут совершенно исчезнуть, и тогда наступит торжество созерцательной ангельской жизни.

Эта мысль о прогрессивном просветлении человечества, о приближении его к небесному бесплотному существованию, о возвышении человека до степени божества потом не раз вспыхивала в момент религиозного увлечения в XV, XVI, XVII веках. Она доводила иных энтузиастов до отождествления себя с Христом. Из построения подобного характера вытекали поразительные, но совершенно искренние поступки и вдохновения в роде, напр., воспроизведения английским сектантом Нэйлером в'езда Христа в Иерусалим среди своих учеников (в Бристоле 1651 г.). Индепенденты первой революции и ранней эмиграции в Америку вообще склонялись к вере в постепенное раскрытие религиозной истины. Они ставили этот прогресс богопознания, прогресс нравственной чистоты и возвышенности в зависимость от новых и новых озарений отдельных лиц, от глубины и силы внутреннего откровения, дающегося лишь избранным людям.

Во всех этих воззрениях надо обратить внимание на тесную связь между верой в прогресс человечества и религиозным экстазом, религиозной мистикой. Одновременно с ними в более спокойной научной среде господствовали другие представления. Если мы обратимся к сфере философской мысли, изучения права, литературы, догматике церковной с XIV по XVI век, если мы возьмем романистов, схоластиков, гуманистов, реформаторов, мы увидим у них то общее, что они все ищут авторитетной опоры в каком либо зарытом и откапываемом сокровище, в Аристотеле, в кодексе Юстиниана, в Цицероне, в первоначальном тексте Библии. Они все исходят от понятия о возвращении к истине после вековой тьмы, заблуждений и искажений. В их взглядах нет благоприятной среды для мысли о постепенном совершенствовании. Истина, моральная чистота, счастье даются или не даются сразу, как клад, их надо уметь присвоить, но они существуют сами по себе, существуют, так сказать, раньше человека, вне его работы или, по крайней мере, как вечная основа его природы, которая также должна быть открыта умелой рукой.

И в XVIII веке по большей части склонялись к подобному представлению. Искомая причина стала теперь иначе называться—естественным разумным порядком или просвещением, и притом просвещением в особом смысле какой то высшей степени достижения. Правда, путь, который необходимо пройти к этому просветлению, чтобы достигнуть царства разума, стал представляться в XVIII веке прогрессом, но сама цель не казалась подвижным, возобновляющимся и переменным идеалом. Цель мыслилась как нечто заранее готовое: она ждет пробуждающихся людей.

В конце XVIII века, однако, в теориях Гердера и Кондорсе стал выдвигаться на первый план именно тот путь, которым должно было раньше и будет дальше идти человечество, путь его совершенствования; это движение к великой цели начинают ценить само

по себе, как процесс облагораживания человеческой личности, развития солидарности, торжества симпатических влечений в человеческом обществе, а, с другой стороны, как процесс возрастания человеческих средств в эксплуатации природных сил. Можно отметить и главные толчки, которые дали социально-исторической мысли это направление: это были успехи естественных наук, под влиянием которых уже тогда сложилась идея непрерывной эволюции земных форм, а, с другой стороны, захватывающий рост индустрии и техники.

Самая важная черта вновь возникающей теории прогресса человечества заключалась в том, что она возводила наблюдаемый факт усовершенствования личности и общества в необходимость, в закон природы. Почему прогресс неизбежен? Потому что человеческое общество—последняя стадия земного развития, в котором простые формы постоянно и непрерывно подымались и переходили в более тонкие, сложные и организованные. В человеческом обществе признали, однако, появление новой силы, как бы ускоряющей прогресс и придающей ему особую прочность, именно силы знаний, мощи человеческой мысли. Кондорсе, С.-Симон, Конт выразили это убеждение особенно настойчиво в том смысле, что весь социальный строй зависит от направляющей и организующей силы идей, что философская система, совокупность знаний создает весь быт, все человеческие отношения. В философской поэзии и риторике Гегеля это убеждение получило крайнюю форму выражения и как бы обратилось в драматический эффект; прогрессирующая идея совершает логическую игру, прикасается к земле, зажигает факты действительности, где ей нравится, и оставляет все прочее в бесформенной тьме.

Наконец, к условиям, в которых сложилась теория прогресса, присоединилось влияние сильного политического движения, пережитого европейским обществом, движения, первым кризисом которого была французская революция. Оно направляло историческую мысль и своими принципами, и характерными чертами самого переворота. Программа либеральных политиков, открывшая собой ожидаемый золотой век, гласила: «освобождение личности». На рубеже XVIII и XIX веков это значило: «свобода совести, свобода слова, неприкосновенность личности в государстве, свобода передвижения и выбора профессии, отчетливое право собственности и, наконец, предоставление всем и всякому голоса в политической жизни». Будущее рисовалось в виде ряда ступеней освобождения личности. Соответственно этому во взгляде назад, в историческом обозрении ясно выделялась и прошлая судьба человеческого общества: она сводилась более всего к постепенному отпадению стеснявших личность учреждений, обычаев и форм; она рисовалась в виде эмансипации личности, т. е. выхода ее из бессознательного существования в первобытной семье и общине, из пригнетения и несамостоятельности к новому обладанию своими дарованиями и

желаниями. Даже у Гегеля, очень далекого от политического либерализма, главное содержание прогрессивного движения духа—выработка сознания свободы.

Общие принципы эти развернулись среди единственного в своем роде политического возбуждения, и это обстоятельство положило особую печать на представления о прогрессе: поколения, приходящиеся на эпоху от 1789 до 1850 года, люди, пережившие столько политических революций, так много ломавшие и строившие, привыкшие к изобретениям, тонкостям и чудесам политической техники, выработали в себе уверенность, что никогда прогресс не двигался так быстро, как в последнее время.

Религиозные ожидания и религиозный ужас, окружавшие революцию, придали таким образом окончательную форму теории прогресса. Мысль о наступлении царства божия или о совершении великого искупления, великого суда на земле помогла поднять в теории небольшую группу европейских народов, захваченных переворотом, ростом обмена, науки и техники, на высоту всего человечества; это представление о человечестве, как великом связанном целом, живущем общею жизнью, готовящемся к великому возрождению, было перенесено и на прошлое. Таким образом и на этот раз идея прогресса сопровождала религиозный подъем и в свою очередь была несомна им. Время ее торжества, ее силы и процветания, ее оригинального развития может быть весьма определенно ограничено, и это—небольшая по продолжительности эпоха, отмеченная особым рода энтузиазмом.

XII. Идеи натурализма в общественно-исторических учениях.

В ряде рассмотренных социальных и философско-исторических учений от Вико и Монтескье до Конта и Гегеля, за время приблизительно полутора столетия, можно различить сначала эпоху учений, как бы отражающих более спокойные и устойчивые общественные отношения; позднее, приблизительно с 70-х годов XVIII века общественная и историческая мысль испытывает сильный подъем, словно вступает в полосу религиозного увлечения; главным продуктом этого настроения была теория прогресса.

Первая характерная черта этой теории заключалась в том, что прогресс человека и человеческого общества на земле понимался не только как соединение известной группы фактов в последовательности времени, но как безусловный закон, как необходимое, неизбежное движение от начала культуры до ее современного момента. В исторической демонстрации поэтому старались показать, что прогресс был непрерывен для человечества как целого. Остановка, прекращение местных культур у отдельных народов или на больших территориальных полосах, разрушение нации, класса, здоровых элементов общества и даже самая крупная гибель—прекращение античной культуры—не смущала или не должна была смущать веру историка в непрерывность и не влияла на изображение общей судьбы человечества. Каковы бы ни были остановки, отклонения—в целом, все казалось шло на пользу ему.

Теория прогресса получила крайне оптимистическую окраску. Она требовала от историка веры, что проигрыш нации, общества, культурной среды, и наконец, всей человеческой породы в каком либо одном направлении необходимо заполняется и перевешивается выигрышем в другом, что из самого зла вырабатываются средства против него или элементы нового культурного приобретения. В картине общего прогресса совершенно исчезали скачки, перерывы и пробелы. Все прошлое выстраивалось сообразно последней цели, торжеству объединенного культурного человечества, по одной линии, хотя и колеблющейся, слагаемой из разных отрезков, но в конце концов образующей одну равнодействующую. Последний достигнутый момент, культурная Европа, которому так легко давали заголовок «всего мира», закрывал все предшествующее, все «введение» как выражался Конт; этот момент, пред-

ставляясь последней целью, заставлял забыть о том, что человечества, как органического связанного целого, прежде не было, что это—наша современная фикция. Забывалось, что ведь именно только в нашей мысли мы составляем это целое из разбросанных элементов; забывалось, что эти элементы могут иметь для нас научную цену и интерес в известных сопоставлениях и соединениях, но, что в действительности они составляли группы и общества, которые жили для себя и часто ничего не имели общего между собою.

Любопытно заметить, что система идей, из которой состоит теория непрерывного и необходимого прогресса человечества, никогда не подвергалась во всей своей полноте открытому опровержению. Она принималась сначала как воспламеняющий догмат, потом как бесспорная очевидность. Но постепенно, по мере того, как масса исторических наблюдений прошла мимо ее затейливых сводов и фасадов, ее значение стало бледнеть, меркнуть само собою: она стала выветриваться из общего сознания.

Представления, связанные с теорией непрерывного прогресса человечества, стали расшатываться в разных направлениях. Прежде всего, среди идей, заключенных в теории, начинает смущать мысль о плановости прогресса, о том, что в его ходе должна быть выполнена великая просветительная, воспитательная система. Эта мысль была в сущности продолжением старых религиозных направлений, искавших в исторической жизни путей Провидения. Вглядываясь внимательнее в разные всемирно-исторические построения, в планировку-ли истории по трем отделам древности, средних веков и нового времени в качестве трех возрастов человечества или в стройный чертеж трех религиозно-научных периодов у Конта, мы узнаем в них нечто, близко напоминающее четыре монархии пророчества Даниила, в которые старались включить исторический материал встарину. Недаром же иные последователи теории прогресса человечества выражались, что всемирная история непонятна, немыслима без «всемирного управления», а более горячие требовали даже демонстрации всемирного суда и возмездия в истории человечества. Теперь чем далее, тем менее удовлетворяла эта драматическая постановка исторических вопросов и формулировка предустановленного плана.

Другая черта теории прогресса, которая постепенно стала вызывать недоверие, состояла в том, что она выделяла в истории рост человеческого сознания в качестве особого, почти чудесного ряда творческих сил, что она представляла идеи каким-то правящим, руководящим, организующим началом, которое царит над историческим материалом. Вильгельм Гумбольдт, которому принадлежит вышеприведенное выражение о всемирном управлении, представлял поэтому идеи чем-то сверхъестественным—он видел в идеях—обнаруженные концы непознаваемого, пути к раскрытию чуда в истории.

Наконец, в теориях прогресса всегда имели в виду человечество, человеческое общество в единственном числе. Старые мыслители, Вико, Монтескьё, были скромнее и осторожнее: они говорили о группах людей, об обществах в истории. Когда распространились полные религиозного увлечения теории о предстоящем, близком, бесконечно счастливом и разумном периоде, о своего рода тысячелетнем царстве Христа на земле, весь род человеческий смешался мысленно в одну массу: совершенно так бывало и во всех религиозных системах, открывавших всемирную пропаганду. Созерцание последнего момента широких культурных сношений на земном шаре положило печать и на представления о прошлом. Ничего не повторялось в истории—так думали веровавшие в непрерывный прогресс—было только одно восхождение одной группы сначала небольшой, потом постепенно сделавшейся всесветной.

Между тем, слабел и отодвигался вглубь образ революции, запечатлевший эту грандиозную идею, и новые реальные впечатления вызывали новое направление мысли. Пройдя некоторую общую полосу космополитических увлечений и переворотов, европейские общества почувствовали себя опять каждое в своеобразной среде, связанной со своим исконным ростом и развитием со своими как бы основными свойствами. Все более и более определялись в Европе условия, которые выдвигали интерес к изучению развития многих обществ, сходных между собою, а не одного единственного общества. Выросшая из революции объединенная французская нация энергичная, притязательная и воинственная, своей политической пропагандой и своими захватами вызвала к жизни другие национальности—германскую, итальянскую, испанскую. Движение передалось дальше—в славянский мир.

Национальная война становится в XIX веке возвышенным освободительным призывом, начиная со времени борьбы против Наполеона. Национально-политическое объединение представляется теперь единственно достаточной формой для крупной народности. Насколько резко переменялись условия в какие-нибудь 50 лет, можно судить, сопоставив настроение воинственных речей Фихте «к германской нации» с заявлением Лессинга, что особенность германца состоит именно в том, чтобы сознавать себя космополитом и не нуждаться в политическом отечестве.

Важную роль в обособлении друг от друга объединяющихся народностей Европы сыграли экономические перемены. При росте населения потребности питания не могут быть покрыты местными продуктами, возникает необходимость расширения индустрии и широкого сбыта фабрикатов в другие страны. Ради этого каждый народ хочет целенее организовать свои промышленные силы и оградить их. Наполеоновская континентальная система, направленная против Англии, заключала чисто диктаторскую попытку круто, железом и приказом, решить вопрос: пока англичанам

были заперты ходы, на материке должна была успеть сложиться крупная самостоятельная французская индустрия. Когда кончилась война против Наполеона, ходы на континент открылись, и когда дружественная Англия наводнила раздробленную экономически и политически Германию своими товарами—немецкий купец и фабрикант стали великими патриотами: они заговорили об едином и мощном отечестве. И не даром первой формой единения Германии за 40 лет почти до образования военной и парламентарной империи явился «Таможенный союз» германских государств.

Вопреки ожиданиям поклонников новой индустрии, развитие промышленности и торговли не упразднило войны. Со времени великой революции европейские государства все более и более вооружаются: ожившие старые народные счеты в роде того, чей должен быть Рейн, или на какой границе должно остановиться «искупление Италии», соединяются с экономическими мотивами в большие национальные программы и сначала для проведения этих притязаний и программ, потом для защиты себя от раздраженного противника и обеспокоенного соседа нации создают военные громады. Одновременно поднимается и растет другая война—война тарифов, возникают своего рода крепостные валы пошлин и торговых запретов. Оба вида вооруженного мира, милитаризм и протекционизм, сплетаются вместе: для охраны торговых преимуществ всегда в глубине, как последняя угроза, стоят штыки, с другой стороны, огромные капиталы страны вложены в поддержание войска и военных сооружений и, след., национальная промышленность обратно заинтересована в существовании военного колосса или, лучше сказать, затянута в его сети. Таким образом, индустриальный век пока оказался вдвойне воинственным.

Неисчерпаемый запас человеческого оптимизма дал возможность возвеличить даже эти явления народной вражды. «Народ в оружии» сделался поэтической темой в XIX веке. Соблюдение верности расовым свойствам, культ своей национальности вплоть до самых исключительных чувств, стали своего рода добродетелью, облеклись у самых спокойных и гуманных умов в этические формы. Люди стали приписывать своей нации или нациям родственным особые нравственные качества, придавать миссионерские черты; многие готовы противопоставлять свою расу, свой народ, с одной стороны, и чужие расы, чужие народности, с другой,—почти как спасителя, искупителя, и заблудших, погибающих или обреченных на историческую казнь. Понятие о расе, о нации, как нравственном целом, как характере и личности, было перенесено и на прошлое, и притом в науке, в искусстве оно дало раньше определенные результаты, чем в политике.

В начале нынешнего века романтики углублялись в изучение народного духа, отыскивая его в сказках, поверьях, легендах, в чертах обычного права, в старинном языке. Они добывались в этих источниках не последовательной индивидуальной работы выдаю-

щихся личностей, а какой-то мистической творческой силы всего народа и представляли себе народ точно многоголовое целое с единой душой.

История стала для них разлагаться на жизнь и борьбу резко очерченных коллективных индивидуальностей. Формы собственности, черты судебного строя, религиозные понятия историки сводили на создание или воздействие той или другой расы, германцев или римлян, норманнов или англосаксов, немцев или славян: Учреждения и понятия тех стран, где произошло соединение двух народностей в государстве, где одна поработила другую, стали представлять себе в виде сплетения или борьбы двух рядов идей, созданных двумя разными национальными гениями; каждая национальная или расовая линия мысленно вытягивалась через несколько веков от темных начал средневековья до нашего времени. Современные сословия, дававшие битвы друг другу в эпоху революционного периода, выводились историками и политиками прямо от народов, которые делили Европу между собою в начале нашей эры и тогда в борьбе забирали землю или оттеснялись на подневольный труд.

В первой половине XVIII века Монтескьё, теоретик социальной неподвижности, находил в происхождении сословий из рас оправдание вечной иерархии и несдвигаемого неравенства современного общества. Теперь в XIX веке, в объяснении сословий из рас историки получили доказательство, формулы и картины исторического движения, деятельности социальных групп, непрерывности социальных перестановок и социального прогресса. Так у Огюстена Тьерри представлена история Франции: это—четырнадцативековая борьба воителей-франков, обратившихся в дворянство, с галло-римлянами, которые стали третьим сословием; поработанные сначала галлы, народ культуры и труда, медленно организуются; в силу переворотов, начинающихся с освобождения городов и оканчивающихся великой революцией, они берут верх. В XIX веке потомки галлов, в качестве торжествующей буржуазии, поворачивают исход старой национальной борьбы; они занимают теперь положение как раз обратное тому, какое выпало на их долю в V веке, когда жили предки дворян, франки. Основная галлоримская буржуазная, мещанская народность, на стороне которой—все симпатии историка, постепенно национализировала, как думал Тьерри, все учреждения, особенно королевскую власть: она освободила эту власть от ложных влечений к завоеваниям, указала ей социальную роль, скрепила ее органически с народной жизнью. Историк имел несчастье дожить до революции 1848 г. и видеть, что королевская власть, окончательно и навсегда, по его мнению, национализированная, оказалась ненужной нации. Но националистическая теория продолжала жить и еще живет, несмотря на такие жестокие уроки действительности.

Позднейшие исследования стали разрушать ее с другой стороны. Они показали, во-первых, что нет чистых рас и наций, что в лице современных народностей мы имеем группы весьма сложные, образовавшиеся поздно, что не нация родит культуру, а культура образует нацию. Далее они показали, что сословия невозможно свести к народностям, потому что условия труда и владения не соотносятся с речью на том или другом языке, с тою или другой физической наружностью; они выяснили притом, что нынешние сословия слагались в эпоху, сравнительно, весьма позднюю и представляют собой нечто подвижное и текучее в своем составе; они отучили гордиться расовой чистотой, показавши, напр., что французское дворянство в 1789 г. было не только не потомством несокрушимых франков V—VI в.в., но даже не происходило и от военно-феодалной аристократии X—XI веков, что оно было по преимуществу нового происхождения и образовалось из выслужившихся, произведенных в дворянство людей XV—XVII веков.

Националистическая точка зрения дала однако важный и сильный толчок научно-исторической работе. Она заставила расчленять исторический материал иначе, чем это делалось в эпоху революционно-религиозного энтузиазма, не сбивать его в одну массу общечеловеческого движения. Изучение множества национальных процессов, множества таких отдельных коллективных жизней заставило исследователей заметить факт повторяемости исторических явлений в определенных рядах. При таком сравнении историк получал впечатление, что каждая народная группа, каждое национальное общество пробегает определенные ступени развития, которые повторяются у всякой другой. Обнаруживалось сходство и в моментах движения, и в порядке их следования друг за другом. Явилась возможность делать заключение от судьбы одной народности, одного национального общества к развитию другой. Раз были известны все ступени, пройденные одной группой, отсюда можно было выводить наличность такого-то неизвестного или неясного момента у исследуемой другой группы, можно было стараться угадать, что ожидает эту другую группу, если она отстала в своем ходе от первой. Французы стали склоняться к таким заключениям о своем настоящем и будущем по урокам истории Англии; немцы приобрели наклонность искать ответов и поучений к истории своего новейшего освобождения и объединения в истории древней Греции, в возникновении демократии из национальной войны с персами, в падении демократии при объединительных попытках военной македонской монархии и т. д.

Постепенно новые явления европейской жизни внесли существенную поправку в исторические представления и исторические сравнения, вытекавшие из национализма. Нация имеет одно военное знамя, одну столицу, обыкновенно один законодательный свод и также обыкновенно один язык. Но этим-ли она держится?

У англичан и англоамериканцев—один язык и даже происхождение общее; но это—две нации. Обратно, в швейцарской нации, по крайней мере, три языка, что не мешает ей крепко держаться. Знамя есть разгорячающий воображение символ, который сам не объясняет покрываемого им чувства. Законодательный кодекс—некоторым образом, произведение искусства, которое предполагает уже соединенных, взаимно связанных людей. Все это—знаки, иллюстрации какого-то факта, продукты какой-то силы. А что же такое самый этот факт, сама эта сила?—Поколения второй половины XIX века стали называть этот факт и эту силу обществом.

В старину науку о человеческих союзах и их развитии называли «политикой», т. е. учением о гражданстве или государстве; в XIX веке соответственную науку обозначили именем «социологии», т. е. науки об обществе или точнее об обществах.

Общество может совпадать или не совпадать с государством и с нацией. Правда, оно, повидимому, прочнее, если оно в национальном отношении однородно; правда, оно стремится быть государством, т. е. или старается соединиться в политический союз, если было политически разбито, или государство может расколоться, если состоит из очень энергичных и самостоятельных общественных единств. Но все это именно и доказывает, что общество существует отдельно от государственного союза, что именно оно есть первое, более глубокое, хотя и менее заметное образование. Есть факты, которые как будто говорят, что общество—мнимая величина, что это только вместилище, арена столкновения известных интересов. Таким фактом является происходящая в общественной среде борьба различных классов, напр. землевладельцев и промышленников, помещиков и крестьян, фабрикантов и ремесленников, капиталистов и рабочих. Однако, совместное существование в обществе борющихся классов заставляет всмотреться в их отношения и открыть в них не только антагонизм, но и взаимодействие. Профессиональные группы, личности ищут улучшения своей участи, но в целом они работают в пределах одной общественной организации.

Таким образом, с половины XIX в. поставлена задача изучения общественно-исторических типов: историю хотят рассматривать не в качестве единого процесса, а как арену множества сходных процессов, исходя от мысли о повторяемости известных исторических явлений и сцеплений там, где повторяются соответствующие условия. Поворот к изучению сходных групп с аналогичными ступенями повторяющихся явлений, к изучению социальных типов, на которые распадается собирательное имя человечества, повлек за собою естественно разрушение того предполагаемого плана, в рамках и под руководство которого прежде соединяли мысленно все человеческие группы. Вместе с этим поворотом не могло не измениться и отношение к тому элементу в историческом процессе, в котором предшествовавшие теории

видели направляющую силу почти сверхъестественного свойства, к «идеям».

По мере того, как расстраивался великий исторический чертеж, его линии теряли свою связь, вместо прежних будто бы гармонических взаимных соотношений между ними выступала на вид их своеобразность для отдельных исторических моментов. Поколения, удалявшиеся от революции, освобождались от обаяния мысли о неустрашимом роке течения событий, постигаемом в его символах, «идеях». Со вступлением в более спокойное русло общественных явлений ослабел и тот головокружительный антропоцентризм, который во всем мире видел только систему, вращающуюся кругом потрясенного и возрожденного революцией европейского ума. Естественно было желание теперь ввести «идеи» в общее течение исторических явлений, рассматривать их не в качестве путеводных светочей, поставленных указанием высшей силы, а, прежде всего, как продукты и как выражение известных жизненных отношений в разнообразных социальных группах.

Это стремление повело к попытке воспользоваться в объяснении хода исторического развития аналогией тех процессов, которые изучаются естественными науками. Натуралист не спрашивает, какие цели осуществлялись в образовании земной коры и в развитии форм растительного и животного мира. Если он наблюдает там известную прогрессию, усложнение, усовершенствование, то не добивается узнать, в каких видах, с какими целями обитатели леса, воздуха, воды организуют качества и строй жизни будущих своих поколений. Он ищет лишь выяснения факторов совершающихся перемен; он спрашивает, какие условия дали возможность выжить одним формам и погубили другие, какие причины повели у известных видов к выработке таких-то органов и атрофированию других и т. д.

Не должно-ли было казаться теперь приемом более осторожным поставить вопрос и здесь, в области исторического развития на такую натуралистическую почву вместо того, чтобы искать целей в истории человечества, зажигать сверкающий театр «идей» и стараться в переливающейся игре красок, в сочетании их световых эффектов схватить смысл совершающегося? Человеческий мир можно также рассматривать, как царство природы. Нельзя-ли было извлечь новые поучения, исследуя его судьбу, как самопроизвольный естественный ход вещей, в котором люди выполняют функции, намеченные их природой, где качества их вырабатываются из приспособления к окружающим условиям? Нельзя-ли было попытаться взглянуть на общество, как на одно из органических явлений общей природы, как на организацию подобную животным организмам?

Термины «органический», «организм» в применении к обществу были пущены в ход еще реакционерами, когда они приглашали личность смириться, отречься от святотатственных и безумных попыток перестраивать дело природы, и когда они тре-

бовали, чтобы личность заняла свое место рабочей, слепо подчиненной частицы в общественном целом. Но они остались лишь при формулировке как бы таинственного мистического закона, который они связывали со сверхъестественной творческой силой. К половине XIX века мысль об органическом характере общества приняла более спокойную научную форму. В то же время ряд открытий в области биологии как бы указывал общественно-исторической мысли более точные аналогии: таково было в особенности открытие растительной и животной клетки, в качестве основной единицы в образовании тканей, в росте и размножении органических существ. Это открытие давало возможность рассматривать организм в виде сложного соединения однородных первоначально частиц, между которыми распределены разные функции, разделен труд, направленный к сохранению целого, и в этом целом видеть как бы колонию, общество тесно связанных между собою мельчайших тел. В свою очередь открытие казалось применимым к организму человеческого общества, клетками которого являются отдельные личности или семьи. Наиболее последовательная попытка построения органической теории общества в выражениях натуралистической философии принадлежит Герберту Спенсеру.

Спенсер (род. 1820) во многом напоминает Конта. Он также исходит от увлечения системой политехнических наук, лишь еще более усиленного горячкой железнодорожного строительства. Подобно Конту, он проявляет мало интереса к конкретному содержанию различных научных отраслей, к описательному и повествовательному материалу как естественных, так и гуманитарных наук; он поглощен выделением общих законов или, вернее сказать, одного единственного закона, который сводится для него к понятию «эволюции», развития. Также, как у Конта, и у него закон жизни образует роковое начало, вне которого не существует никаких иных объяснений; задача ученого найти его применение в целом и в частностях, в великом и малом, и хотя научная работа должна быть основана на эмпирии, на опыте и классификации реальных наблюдений, однако ее конечные цели уже заранее предугазаны; поэтому в самом изложении преобладают, если так можно выразиться, будущее время и глагол «долженствовать».

Но Спенсер отличается от Конта, которого он моложе на 22 года, во первых, своими чисто английскими чертами, близостью к морали пуританских кругов, во вторых, своими связями с естествознателями и натурфилософами, Гёксли, Тиндалем, Льюисом, Миллем, своим увлечением геологами Ляпелем и Бэрм. Отсюда совершенно иные образы для сравнения, иные примеры и аналогии, иная манера выражаться. Средние века, светила католического богословия, столь дорогие Конту, не оказывают никакого обаяния на Спенсера и даже незнакомы ему. Его речь, помимо главных терминов, дифференциации и интеграции, взятых из высшей мате-

матики, пестрит оборотами физиологического кабинета: мы все слышим о тканях, обращении крови, нервных раздражениях, обмене веществ в организме, приспособлении его к окружающей среде.

Первая работа Спенсера «Социальная статика» вышла в 1850 г. В ней уже выражены все основные идеи будущей натурфилософии Спенсера. С этого-же времени его занимает мысль о великой энциклопедии на манер Контовского Курса положительной философии, где были бы охвачены в стройной системе все научные отрасли, где основной закон развития пронизал бы своими нитями и объяснил все строение мира. Спенсер в такой мере убежден в правильности и осуществимости своего замысла, что открывает подписку на предстоящее издание в таком-то количестве томов, которое он предполагает осуществить в течение 20 лет. В 1860 г. он выпускает подробный проспект из 33 параграфов, в котором изложены все главные положения, развитые потом в его «Основных началах», затем в томах, посвященных Основам биологии, психологии, социологии. Спенсер ошибся лишь относительно сроков выполнения своей работы, так как переутомление в первые годы написания книг надолго расстроило его здоровье: ему пришлось работать не 20, а 35 лет. Но что касается самого изложения, он отступил от первоначальной программы лишь в мелочах.

В смысле несокрушимости убеждений, неподатливости на испытания и впечатления жизни—точно он существовал не на земле, а в надзвездных пространствах—Спенсер представлял явление совершенно исключительное. В возрасте за 70 лет, делая оценку всей работе своей в предисловии к последнему тому своей Системы, он «изумлялся сам смелости своего предприятия и еще более его исполнению». Дальше он пишет: «неблагоразумные поступки не всегда оканчиваются неудачей. А иногда с успехом осуществляется то, на что, повидимому, не было никакой надежды. Правда, помимо многого другого, меня ни разу не заставили отчаиваться в достижении цели частые возвраты болезни, продолжавшиеся недели, месяцы, а раз даже и несколько лет, но теперь, наконец, цель моя достигнута. В первое время, без сомнения, сердце мое при виде окончания труда билось бы сильнее, но когда подкрадывается к нам глубокая старость, чувство делается слабее, и теперь моя главная радость заключается в освобождении от предпринятого мною дела. Конечно, нельзя не чувствовать удовольствие при сознании, что материальные убытки, потеря бодрости и здоровья, не удержали меня от того, что я поставил целью моей жизни».

Это автобиографическое признание, вдобавок ко всему, что явствует из самих сочинений Спенсера, уполномочивает нас рассматривать его в идейном смысле как современника середины XIX века, хотя главные труды его вышли во второй половине этого столетия.

Общество для Спенсера есть живое существо. Оно похоже на животный организм по условиям своего строения и роста. Оно складывается и растет путем размножения своих частиц, которые в то же время сами являются живыми существами в роде какой-то колонны полипов. Целый ряд сходных условий допускает такую аналогию: общество также начинает с мелкой группы и может возрасти в 10.000 раз больше своих первоначальных размеров; далее в первых шагах его развития связь между составляющими его частицами лишь очень слаба, но по мере роста и усложнения она становится все теснее, пока, наконец, частицы не приходят в полную и всестороннюю зависимость от целого; наконец жизнь общества, как и всякого животного организма или колонны продолжительнее жизни частей, т.-е. в данном случае людей, которые живут, растут, работают, производят новые частицы и умирают, между тем как политический союз, образуемый ими, переживает от поколения к поколению, возрастая в массе, в усложнении своей организации и в разнообразии своей деятельности.

Рассматривая строение общественного организма, Спенсер замечает в нем ту же группировку клеточек, как в животном организме. Так же, как в животном, выделяется один внешний слой клеток, эктодерм, который служит к тому, чтобы задерживать или пропускать воздействие на организм внешней среды, воды, воздуха и т. д.; в это время другой, внутренний, энтодерм, служит к усвоению и переработке веществ, необходимых для жизни организма. Уже в первобытной человеческой орде Спенсер находит это разделение; первый слой образуется воинственной группой свободных, которые отражают внешние нападения, второй—женщинами, военнопленными, рабами, которые осуществляют работу, необходимую для питания. Совершенно также, как на высших ступенях в развитии животного организма из эктодермы, внешнего слоя клеток, образуется регулирующая нервная система, и в первоначальном общественном организме из военного класса образуется правящая группа, правительство. Аналогия идет еще дальше: между эктодермом и энтодермом постепенно вдвигается средний слой, мезодерм, который вырастает в систему, служащую распределению соков в организме, в кровеносную систему. Так и в обществе: между правящим и производящим классом вдвигается новый, который служит торговле, поддерживая сношения и распределяя продукты.

Спенсер находит далее аналогию между распределением в организме питательных соков и движением обмена, распределением продуктов в обществе. Рост органа только тогда возможен, когда продукты, получаемые в обмен, превышают то, что отдано, что израсходовано. Такому перевесу усвоения над потерей в живом теле отвечает в жизни общественного союза барыш в торговле. Спенсер показывает, как умножение обмена в обществе, выработка в нем все более совершенных средств, кончая уста-

новлением денежной и кредитной системы, отвечает развитию в совершенствующихся видах организмов кровеносной системы. Он берет для сравнения один из низших организмов, гидру. В ней нет крови, нет аппарата для приготовления концентрированного и очищенного питания; слабо связанные клетки, из которых состоит гидра, вбирают непосредственно питательные вещества. Совершенно то же самое происходит в неорганизованной народной орде, где все члены индивидуально, обособленно приобретают или готовят все необходимое для своей грубой жизни.

По мере того, как совершенствуется живой организм и общество, с развитием особых функций органов, особых аппаратов, масса питательного вещества становится лучше по качеству входящего материала и делается более разнообразной по составу. Наконец, и в организме, и в обществе к этой массе присоединяется элемент, который сам по себе непитателен, но необходим для процесса питания. Это в одном случае кровяные шарики, в другом деньги. То же самое относительно путей, по которым идет движение продуктов, каналов, дорог, рельсов, соответствующих кровеносным сосудам. В низших организмах в каждой части тела кровь течет известное время в одном направлении, потом она наливается и идет назад. Так точно в слабо развитых обществах распределение товаров совершается медленно на больших ярмарках, куда периодически направляются и откуда выходят течения продуктов.

В более совершенных телах местные и изменчивые течения исчезают, когда образуются большие центры обмена; эти центры создают более могущественные течения посредством развития настойчивого ритма, который завершается установлением быстрого и правильного пульса. Спенсер указывает на течение крови большими последовательными массами в крупных артериях высшего животного организма и в соответствии этому—на движение нескольких десятков поездов в одном направлении по большим железным дорогам. На менее значительных рельсовых линиях, на под'ездных путях, на прилегающих шоссе дорог, проселках, улицах селений и, наконец, на проездах к отдельным домам замечается все менее сильное биение, совершенно так, как это заметно в разветвляющихся и дробящихся по органам мелких артериях и волосных сосудах.

Другой ряд аналогий внушен Спенсеру сопоставлением, с одной стороны, развития нервной системы, а с другой—развития государственного руководства в обществе, развития политического единства и политической активности народа. Спенсер находит аналогию между феодальным обществом, где государственная власть раздроблена, и местные группы почти независимы, и теми животными организмами, у которых нервные узлы, хотя и связаны между собою нервами, но почти не зависят от какой-либо направляющей силы и дают самостоятельно рефлекторное движение на то или другое раздражение.

Объединение территории, уничтожение верховенства баронов и развитие центрального правительства, совершающееся в конце Средних веков и начале Новой истории, Спенсер сравнивает с развитием центральной нервной системы, головного мозга. Он говорит: «свойство больших нервных узлов, развившихся всего позднее и в высших животных формах—истолковывать и комбинировать многообразные впечатления, которые передаются им со всех концов животной системы и вместе с тем направлять деятельность организма таким образом, чтобы все ее виды были приняты во внимание; совершенно также основная черта больших законодательных собраний, лишь недавно развившихся и отличающих более передовые общества,—истолковывать и комбинировать желания всех классов и местностей и составлять законы в согласии с общими нуждами».

Прилагая к общественному союзу аналогию животного организма, Спенсер наблюдает в росте общественного тела и общий органический закон. Спенсер формулирует этот закон, как размножение мелких неделимых частиц и переход от жизни массы несвязанных между собою однородных существ к сложной цельной организации, в которой разнообразная, но служащая одной цели работа распределяется между существами, выделившимися по своим специальностям. Эти шаги дробления, движения вширь, и гармонизации, движения к единству, он называет дифференциацией и интеграцией.

В спенсеровских двух стадиях процесса общественно-исторического развития и их смене можно узнать отголоски деления исторических эпох на критические и органические, динамические и статические, отрицательные и положительные, деления, определявшего основную мысль в теориях сенсимонистов, Конта, Гегеля. Мы находим у Спенсера, правда, ослабленное, стертое в своих конкретных чертах, но то же самое представление о смене прогресса и порядка, движения и системы, распада и единения, которое сложилось под впечатлением революционной катастрофы, крушения старого общества и возникновения нового. Спенсер ищет аналогий во внечеловеческой природе, но к своим сравнениям он подступает уже с готовой схемой, с бессознательно-привычным методическим разрезом, в свое время скопированным с великого образа недавних судеб европейского общества.

Спенсер признает, однако, и сам существенную разницу между животным и общественным организмом. Между тем как клеточки, органы животного не имеют отдельного сознания и направляются из одного нервного центра,—в обществе сознание дробится между отдельными членами, составляющими его; в то же время раздробленное в обществе сознание обнаруживает известную однородность, гармонию. Различие это затрудняет аналогию. Далее животному организму сознание помогает лучше воспользоваться лишь известными уже присущими ему свойствами. В обществе мы

имеем дело с сознательной стройкой и перестройкой, от которых видоизменяется само общество, изменяется его общее строение, мы встречаемся с законодательством, реформами, воспитанием поколений; далее мы наблюдаем передачу идей от одного общества к другому, воздействие одной культурной среды на другую. Животный мир не представляет аналогий этим процессам. Спенсеру остается теперь угадывать закон этих высших форм жизни на основании раз усвоенного общего принципа, в согласии с принятой общей конструкцией.

Сознательные акты людей, работа мысли, все это в его глазах—продолжение естественного, природного процесса. Противоположность между натурой и культурой, между природой и духом для Спенсера нет. Он думает, что природа путем борьбы и отбора дает выжить или развиться более совершенным формам общества. Спенсер убежден, что удовольствия и страдания, испытываемые человеком при тех или других ощущениях и действиях, стоят в прямом отношении к пользе или вреду этих ощущений и действий. Что полезно для продолжения и укрепления жизни, то должно быть приятно, и, наоборот, что приятно, то полезно для жизни. А полезное для жизни, тем самым и нравственно. Таким образом наши действия, направленные к полезному и нравственному, совпадают с делом природы, которая доставляет нам удовольствия и отпугивает страданиями для проведения своих жизненных целей.

Нравственный закон поэтому есть продолжение и исполнение естественного закона. Мало того: так как в человеческом обществе нравственное и разумное скорее всего ведет к целям природы, то нравственные поступки—самые целесообразные и планомерные, самые прочные для общежития. Спенсер уверен, что безнравственное поведение лишено плана, неустойчиво. Оно как бы брошено даром, не пошло в счет в общей экономии, или же оно, ломая естественный порядок, заключает в себе потерю сил. Идеал, поэтому, состоит в том, чтобы личность, как орган, исполняла свою функцию и сохраняла наибольшую способность к исполнению ее. Чем лучше она приспособлена, чем больше трата сил в ней сообразована с возмещением их и чем согласнее ее пульс с общим биением или ее действия с общим ходом большого общественного организма, тем выше, здоровее культура. Природа нас подстрекает, отвращает, увлекает, удовлетворяет и всеми этими средствами направляет наши действия. Так она сама все более и более приспособляет нас. Все недостатки общества сводятся к недостаточной приспособленности людей, и рост культуры есть рост приспособления.

Спенсер представляет себе, что в обществе будущего, согласованном и сложенном из приспособленных людей, исчезнут имеющиеся теперь противоречия, работа будет исключительно приятна, счастье будет целиком опираться на натуру, не будет

вражды и столкновения между личным влечением и общественной пользой, примирятся между собою эгоизм и альтруизм. В обществе будущего должно установиться идеальное спокойствие, однако, спокойствие не мертвой точки, а, по выражению Спенсера, «подвижного равновесия». Таким образом Спенсер завершает построение свое превращением общественного организма в механизм.

Спенсер пришел к результатам, повидимому, противоположным тому, что составляло существо теорий прогресса первой половины века. Согласно представлениям Конта и Гегеля, в движении человечества, чем далее, тем больше развивается организующая сила человеческой мысли, тем выше и совершеннее цели, которые она ставит. Спенсер как бы отказывается вовсе от целей и ограничивается исканием факторов, естественных условий, вырабатывающих и материал, и формы общежития и самосознание людей.

Всматриваясь ближе, мы замечаем, однако, что он лишь перенес создание планов и целей с представителей человеческого общества на великую творящую и приспособляющую силу природы. В то же время спенсеровская формула «подвижного равновесия», как конца вещей на земле, его характеристика последней ступени усовершенствования общественного организма, превращающегося в механизм, звучит слишком ясно повторением контовского «финального состояния» или гегелевской «бодрой старости всемирного духа». Не слышится ли здесь та же самая мечта о примирении произвольного и необходимого, личности и общества, порядка и свободы, об остановке рода человеческого в вечном упокоении и блаженстве на земле с помощью открытия всепасающего единого научного и практического принципа? — В этом смысле Спенсера можно было бы назвать последним представителем системы идей, сложившейся под впечатлением революции и под настроением реакции.