

Крейн Бринтон

**Истоки современного
мира**

**Истоки
современного мира
История западной мысли**

КРЕЙН БРИНТОН

**Истоки
современного мира**

История западной мысли

THE SHAPING OF MODERN THOUGHT

Перевел с английского

Виктор Франк

EDIZIONI AURORA
ROMA

1971

Copyright © 1950, 1963 by Prentice-Hall, Inc.,
Englewood Cliffs, N. J., U. S. A.

Крейн Бринтон

Получил образование в Гарвардском университете. В Гарварде он преподавал в течение двадцати лет, в последние годы своей жизни — в качестве заведующего кафедрой общей истории. Скончался он в 1968 г. Главные его труды: *Политическая мысль в Англии XIX века* (1933, 2-е издание 1949); *Анатомия революции* (1938, 2-е издание 1952); *История нравов на Западе* (1959); *Судьба человечества* (1961) и *Идеи и люди*. Предлагаемая читателю книга представляет собой часть последнего труда Бринтона.

Незадолго до своей кончины Бринтон писал: «В молодости я был оптимистически настроенным рационалистом, но затем осознал огромную роль, которую играют в жизни человека такие иррациональные факторы, как предрассудки, эмоции и подсознательные влечения. Тем не менее, мне кажется, что в общем я сохранил свою юношескую веру в правоту человеческого разума».

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

В подлиннике книга видного американского историка Крейна Бринтона (1898—1968) носит название *Идеи и люди. История западной мысли*. Она охватывает всю историю западного мира — от древней Греции до нашего времени.

Предлагаемый ныне русский перевод ограничен только второй половиной труда Бринтона, его последними восемью главами. Каковы бы ни были объективные соображения, вызвавшие это сокращение — они касались в основном объема русского перевода — эта хирургическая операция неминуемо нарушила внутреннюю структуру труда Бринтона. Из поля зрения русского читателя выпадают античный мир и средневековье, то есть, в основном — католическая церковь. Наш перевод начинается с Возрождения и реформации, обоих великих восстаний против авторитета средневековой церкви.

Тем не менее, и вторая половина труда Бринтона представляет собой некое законченное целое — обзор и анализ истоков того мира, в котором живет современное западное человечество.

Бринтон предполагает, что читатель знаком с фактами западной истории — скажем, внешнего хода реформации, французской революции или возникновения Соединенных Штатов Америки. Ведь его книга была написана на основе курсов лекций, которые историк читал старшекурсникам Гарвардского университета, то есть, студентам, ознакомившимся с фактами западной истории дважды, в школе и в университете. Он заинтересован не столько в фактах, сколько в том, какое влияние оказали отдельные идеи и комплексы идей на человеческую цивилизацию, особенно на Западе, в периферию которого он включает и Россию.

Чтобы облегчить русскому читателю ознакомление с книгой, к тексту присовокуплены три указателя — перевод иностранных слов и выражений, встречающихся в тексте, указатель относительно малоизвестных философских и религиозных терминов, причем объясняемые слова помечены звездочкой (*), и, наконец, обычный именной указатель.

Выражаю свою признательность А. В. Бахраху, тщательно просмотревшему весь перевод и предложившему ряд ценнейших поправок. В основном они сводились к упрощению синтаксиса и избавили текст от слишком буквального воспроизведения сложного стиля Бринтона, не нарушая смыслового значения.

Апрель 1971 г.

Виктор Франк

I. ИСТОКИ СОВРЕМЕННОГО МИРА

1. ГУМАНИЗМ

Истоки современного мировоззрения

Человек всегда жил в «современную»¹ ему эпоху, но, как правило, этому факту не удивлялся. Впервые изобрела этот термин и начала постоянно его применять наша эпоха, начало которой можно условно отнести к 1500 году. Само слово „modern“ восходит к средневековой латыни, в которой наречие „modo“ означало «как раз теперь». В английском языке слово это появляется в нынешнем смысле, будучи противопоставленным понятию «древности», еще в XVI веке. Это понятие общей новизны, образа жизни, отличного от образа жизни предков, — а к 1700 году, к тому же, по мнению многих, образа жизни более совершенного, чем образ жизни предков — само по себе одна из ярких отличительных черт новой культуры.

Культура эта — формация весьма сложная. Четкого определения «современности» мы пока дать не можем; в последующих главах мы попытаемся, однако, постепенно составить такое определение. Сейчас мы стоим перед задачей расслоения понятий *современности* и *средневековья*. Задача нелегкая, так как те миллионы конкретных положений, итоги которых мы попытаемся подвести ниже, не связаны друг с другом так просто, как это кажется нашему риторическому мышлению. Средневековье не кончи-

¹ По-английски: modern.

лось, а новая эпоха не началась в какой-то определенной точке времени и пространства. Современная эпоха — не восход солнца, кладущий конец средневековой тьме. Новая эпоха — не детище средневековья и даже не средневековье, достигшее зрелого возраста.

За последние полстолетия задача историков по проведению границы между средневековьем и новой эпохой невероятно осложнилась: новейшие изыскания стерли те четкие различия, которые проводили наши деды. К концу XIX века периодизация средневековья и новой эры была очень четкой во всех учебниках: Возрождение и реформация, гуманизм, географические открытия, изобретение книгопечатания и крушение средневекового религиозного единства — все эти процессы аккуратно укладывались в период между 1453 и 1517 годами. В частности, американцы находили особенно удобной отправной точкой для начала новой истории открытие Америки Колумбом в 1492 году. Все это теперь изменилось. В частности, Возрождение настолько отодвинуто назад в период, который когда-то слыл глубоким средневековьем, что различие между средневековьем и новой эрой как бы почти стерлось: обе эпохи втиснулись одна в другую как вагоны поезда, потерпевшего крушение во времени.

Предположим, что критерием этой эпохи является возрождение учености и более верное представление о языческой культуре. Что ж, в своей книге «Ренессанс XII в.» американский историк Чарльз Гаскинс отодвинул этот процесс вглубь средневековья. А что, если критерий заложен в научно-технических достижениях? Но историки ныне считают, что последние столетия средневековья были периодом явно-

го научного прогресса. Больше того, как это любил указывать другой американский ученый, Джордж Сартон, гуманисты Возрождения, как таковые, то есть литераторы, богословы, моралисты, относились к естествознанию по меньшей мере с тем же пренебрежением и почитали литературные авторитеты с тем же благоговением, что и средневековые схоластики. С некоторой натяжкой можно даже утверждать, что Возрождение, как таковое, означало некоторый регресс новой науки. Может быть, наш критерий касается экономики — роста денежных отношений, банковского дела, расширения торговли? Но опять-таки, современная историография отодвигает все это к периоду крестовых походов, к позднему средневековью и в особенности к поздне-средневековым итальянским городам-государствам — Флоренции, Венеции, Генуе и другим. Предположим, что наш критерий — возникновение территориальных государств, пришедших на смену конгломератам феодалных владений. Но разве Франция и Англия не были единственными национальными государствами к тому времени, когда начали свою столетнюю войну в XIV веке?

К этому вопросу можно подойти и с другого конца. Когда собственно кончилось средневековье? Можно, спора ради, утверждать, что оно вообще не кончилось. В любой передовой статье американских газет мы можем встретить пренебрежительные термины «средневековый» или «феодальный»: «средневековые улицы Бостона» или «феодалы, засевшие в вашингтонских учреждениях». Но и в более серьезном смысле мы находим конкретные пережитки средневековых устоев в Западной Европе вплоть до XVII века — правовую систему в Англии, землеуст-

ройство во Франции, повсеместно принятые средневековые меры веса и площади, а также и в протестантской, и в католической Европе остатки «христианского образа жизни». Английские колонисты XVII века, расселившиеся в Виргинии и в Новой Англии, привезли с собой очень много средневекового — систему общинных земель, колодки и позорные столбы для преступников, твердую веру в существование ведьм, следы средневековой гражданской архитектуры. Колонисты Новой Франции привезли с собой даже своих помещиков и систему землевладения, влияние которой все еще сказывается в канадской провинции Квебек.

Средневековье вырастает в современную эпоху таким способом, который трудно проиллюстрировать на примере живого организма. Обычная повествовательная историография неспособна объять всю сложность такой культурной эволюции. Я не собираюсь отказываться от исторического подхода, но попытаюсь сочетать его с подходом аналитическим. В последующих трех главах я рассмотрю, как складывался современный образ жизни во второй половине XV века, в XVI и XVII веках. В целях анализа я рассмотрю отдельно искусство и литературу, религию, науку и технику. Конечно, в реальной общественной жизни все эти области неотделимы друг от друга.

Этот метод идет вразрез с традиционной периодизацией по столетиям, хотя Возрождение ныне и приходится отодвигать к XV, а то и к XIV веку. Мы рассмотрим гуманизм, протестантизм и рационализм как составные части духовной жизни Запада, которые — ради более четкого анализа — можно выделить из целого и рассматривать, как некий единый процесс, шедший между 1400 и 1750 годами, пере-

крывающий столетия (т. е. период, отделяющий средневековье от Просвещения). При этом главным для нас останется вопрос, как именно средневековье переросло в идейный комплекс XVIII века, который, в несколько видоизмененной форме, до сих пор определяет общественное мировоззрение, особенно в Соединенных Штатах. С этой точки зрения вторая половина XV века, XVI и XVII века образуют по сути дела *переходной* период, период подготовки Просвещения. В ходе этого периода гуманизм, протестантизм и рационализм (а также естествознание) подрывают средневековое мировоззрение и готовят современное.

Как всегда в мире идей, эти течения действуют через души и сознание масс, в большинстве своем чуждых духовной культуре. Новой истории целиком они не объясняют. В известном смысле они — всего лишь отвлеченные понятия, создаваемые нашим интеллектом для осмысления прошлого. Тем не менее, они имеют смысл. Наши убеждения, наше поведение частично обусловлены тем, что несколько веков тому назад писали и творили люди, которых мы именуем протестантами, рационалистами, учеными и изобретателями.

Понятия «Возрождение» и «реформация»

Жили-были некогда два прекрасных златокудрых близнеца — Возрождение и реформация. Их преследовали, над ними издевались, но в конце концов они восстали против их злой, но уже выжившей из ума мачехи — католической церкви средних веков . . .

Само собой разумеется, наши учебники не излагают дела в такой наивной форме: наподобие сказки они все же не начинаются. Но, за исключением католиков, большинство американцев, которым довелось изучать европейскую историю, думает, будто движения, именуемые протестантской реформацией и Возрождением, были чем-то единым по своему духовному заряду и направленности. Первое было будто бы направлено на достижение свободы религии, а второе — на достижение свободы искусства, и оба будто бы содействовали созданию нравственной свободы и, само собой разумеется, тому, что впоследствии, в XIX веке, стало именоваться демократией. Оба движения будто бы стремились *освободить* простых людей от пут, навязанных им средневековыми традициями и суевериями.

Даже такое, явно ошибочное утверждение содержит долю истины. Конечно, многие из последователей Лютера ощущали нечто вроде восторга, некое чувство освобождения от сковывавших их косных сил, уверенность в собственной мощи. Конечно, художники и писатели, естествоиспытатели и мореплаватели чувствовали подъем, предвосхищая открытие новых миров, открытие новой жизни и, следовательно, возможность стать самим собой, утвердить свою личность. При всей туманности и неопределенности нашей терминологии, в известном смысле правомерно отождествлять средневековье с *авторитетом*, а *реформацию* — со свободой. Беда только в том, что такое определение неполно.

Ибо факты сложнее готовых формул. Лютер, например, использовал свой авторитет для подавления крестьянского восстания. Многие передовые гуманисты эпохи Возрождения возводили мастеров древне-

греческой письменности в непререкаемые авторитеты. Цицерону и Платону поклонялись так, как никто никогда не поклонялся мастерам литературы. В сфере политики тиран и деспот эпохи Возрождения — фигуры весьма известные. Ни Возрождение, ни реформация сознательно не способствовали росту личной свободы на демократический лад.

Еще ошибочнее представление, будто деятели Возрождения и реформации неизменно гармонически сотрудничали друг с другом для достижения общих целей. На самом деле набожный кальвинист презирал скульптора Ренессанса, который ваял, глядя на нагую натурщицу, вел безрассудную, разгульную жизнь и не думал о завтрашнем дне. Лютер ненавидел гуманиста Эразма Роттердамского, а Эразм отвечал ему тем же. И дело здесь вовсе не в обычном антагонизме между религиозным аскетом и откровенно чувственным художником. Эразм чтит христианство, любил безупречный греческий язык и застольные беседы ученых; несколько академически любил он и простой здравый смысл; в бунтари он не годился. Вообще, жизнь и личность Эразма плохо уместаются в те готовые формулы, которые мы вкладываем в понятие Возрождения и реформации.

Гуманизм XV века противостоит той стороне демократии, которая имеет дело с простым человеком, с благополучием масс. Художник, писатель времен Возрождения верит в закономерность привилегированного класса — не старой феодальной знати, а новой элиты таланта и интеллекта. Он относится безразлично, а то и пренебрежительно к той массе, которую не интересуют искусство, философия и изящная жизнь. К этой установке отчасти восходит такое

ныне широко распространенное недемократическое жизнеощущение, как презрение художника или интеллигента к мещанам, пошлякам, филистерам. Современные защитники аристократии — или, лучше, защитники интеллектуальной элиты, поскольку слово «аристократия» напоминает старую европейскую знать, которую никто защищать не собирается, — заимствуют свои позиции и доводы именно у Возрождения. Ницше, следуя по стопам своего коллеги по базельскому университету, Якоба Буркгардта, видел в яркой, бурной жизни художников и деятелей Возрождения наиболее близкое земное воплощение своего идеала сверхчеловека.

Демократическая традиция переняла, по меньшей мере, один элемент гуманистического мироощущения — понятие карьеры, открытой для таланта, для новаторской смелости, для индивидуального дарования. Как правило, однако, демократы нового времени придерживались совсем иного мнения, чем люди Возрождения, о том, какие именно таланты достойны поощрения. Ведь очень важной стороной учения о свободе является простой вопрос: свобода для чего? Как мы увидим, восемнадцатый век и век шестнадцатый, люди Просвещения и люди Возрождения отвечали на этот вопрос совсем по-разному.

Факты показывают, что наивное толкование Возрождения и реформации, как двух предтеч современной демократии, не соответствует действительности. Если бы современная культура пошла по пути, проторенному либо гуманистами, либо протестантами, то мы вряд ли услышали бы крылатое словечко: «век простого человека».

Кое-что из нашего демократического наследия действительно имеет очень древние корни, столь же

древние, как греческая или иудейская культуры. Но кое-что в нем сравнительно ново, столь же ново, как, скажем, паровой двигатель. Кое-чем в этом наследии мы обязаны гуманистам, но этот наш долг значительно скромнее, чем люди привыкли думать в последние несколько десятков лет. Не сто́ит старить нашу демократию. В общем, она — сила весьма юная, все еще растущая и пробивающаяся наружу в мире, издавна привыкшем к совсем иным устоям.

Границы гуманизма

Уже сам по себе факт бунта против католической церкви дал протестантам по меньшей мере общее имя, как бы разительна ни была разница между, скажем, членом англиканской церкви * и анабаптистом * или антиномиянцем (с греческого: слово это означает «противозаконник», нечто вроде «анархиста»). Таким общим наименованием не обладают люди, сходящиеся в области искусства, письменности или философии на отрицании средневекового искусства, литературы и философии. Пожалуй, точнее всего общее наименование «гуманисты». Но термин этот одновременно и слишком широк, и слишком узок, чтобы полностью удовлетворить историка. В настоящее время слово «гуманист» может означать либо богослова, пытающегося обойтись без личного Бога, либо новатора-педагога, считающего, что мы уделяем слишком много внимания естественным наукам и слишком мало наукам гуманитарным, либо же философа, полагающего, что место человека где-то меж-

ду миром животных и миром богов. У этого термина есть и немало других значений.

Но в данном контексте, поскольку мы имеем в виду только тех деятелей Возрождения, которые преклонялись перед классической античностью и даже подражали ей, и которые обычно так и именуется гуманистами, мы упустим многое из того, чего упустить не следует.

Мы используем термин «гуманизм» в смысле общего понятия, под которым кроются все те, чье мировоззрение не носит ни прямо богословского, ни прямо рационалистического характера. В этом смысле гуманизм не только этап на пути между метафизической направленностью религии и «физической» направленностью науки. На заре новой истории гуманизм, как правило, отвергает средневековые устои и идеалы, особенно воплощенные в схоластике. Но вместе с тем, он не приемлет протестантизма, не приемлет он и рационализма, рассматривающего мир как некое эффективно действующее орудие или машину. Гуманист восстает против средневекового мировоззрения, но своим собственным, законченным мировоззрением не обладает. Он хочет быть самим собой, но не знает, что с собой делать. Он обязан средним векам гораздо большим, чем он думает, особенно в той области, которой он больше всего гордится, в учености. Да за исключением Леонардо да Винчи и многих других, он вовсе не ученый. Даже Леонардо — скорее изобретатель, нежели ученый.

Конечно, кое-какие ощутимые признаки Возрождения можно проследить уже в эпоху средневековья, как оно определялось в старых учебниках. Но, даже если еще в XIII веке Данте был знаком с латинскими классиками, даже если еще Джотто умел писать,

изображая тело пластически, даже если император Фридрих II („Stupor Mundi“ *) проявлял такую же всеядную любознательность к чувственному миру, такое же своеволие, такое же жестокосердие, как любой тиран Возрождения, то все же остается верным, что гуманизм набирает полную силу только к концу XV века. Ниже мы дадим определение — по меньшей мере, в самых общих контурах, — как это всеобщее обновление отразилось на мировоззрении человечества. Но до этого нам следует наметить общие границы гуманистического Возрождения.

Самая очевидная область того, что можно назвать Возрождением, и что можно отграничить от всего средневекового, называется теперь эрудицией или устарелым, но все еще употребительным термином «ученость». Гуманисты как таковые, в специфическом смысле слова, были в первую очередь знатоками гуманитарных наук, и некоторые из них — по меньшей мере, такие, как Эразм Роттердамский — пользовались авторитетом среди правящих классов, как люди науки или искусства ныне похвалиться не могут. (В наше время наиболее точную параллель представляет теоретическая физика: в XVI веке Эразм Роттердамский пользовался тем же престижем, каким в наше время пользовался, скажем, Эйнштейн.) Гуманисты обладали одним сокровищем, которого не было у их средневековых предшественников — непосредственным знанием греческого языка: все они имели доступ к дошедшим до их века подлинникам греческой письменности. Греческий язык проникал на запад постепенно, благодаря деятельности сотен ныне забытых ученых; он не попал туда внезапно, после падения Константинополя в 1453 г., когда византийские ученые бежали от турок. Вооб-

ще, средневековый ученый после XIII века вовсе не был столь несведущ в греческом языке, как это было принято думать до недавнего времени. К концу XIV века любой честолюбивый молодой ученый на западе мог получить доступ к греческим источникам. С другой стороны, гуманисты пытались писать на той латыни, на которой писали Цицерон и его соотечественники по перу. Иными словами, они совершенно сознательно отвергли средневековую латынь — язык, хоть и ограниченный тогдашней интеллигенцией, но, тем не менее, язык живой, на котором люди писали и говорили вполне естественно, без трепетного благоговения перед традицией. Вместо него ученые гуманисты намеренно возродили латынь классическую, язык мертвый и так и оставшийся мертвым до сих пор. Они, как бы отшлифовали и утончили латынь, свели ее на нет. В их распоряжении был печатный станок, и они общались друг с другом легче, чем их средневековые предшественники. Но гуманисты все же оставались замкнутой привилегированной кастой, не заинтересованной в широкой аудитории; кое-кто из них даже резко осуждал печатный станок, как некое опоздание учености. В эту раннюю пору печатный станок приобрел массовую аудиторию только в области религии. Но ведь большинство этой аудитории состояло из людей малограмотных, а то и просто безграмотных. Чем именно ученые гуманисты отличались от их средневековых предшественников, я попытаюсь уточнить в следующей главе. На данном этапе достаточно указать на такие их отличительные признаки, как преданность эллинской культуре, их цicerоновскую латынь, их пренебрежительное отношение к схоластикам.

В области изобразительных искусств люди позд-

него Возрождения в шестнадцатом веке (cinquecento по-итальянски) создали произведения, резко отличавшиеся от средневекового искусства. Отчасти они подражали римским образцам, архитектурные и скульптурные памятники которых были рассеяны по всей Италии, стране, игравшей ведущую роль в развитии гуманизма в искусстве и литературе. Но они не создали своих произведений как бы одним махом и были обязаны гораздо большим, чем готовы были признать, своим средневековым предшественникам.

В архитектуре перелом был более разительным и резким. Собственно говоря, рвущаяся к небесам готика в Италии никогда толком не привилась. Поэтому итальянские зодчие легко переняли округлую арку, купол, античные ордера колонн и принцип горизонтальности, как чего-то незыблемого. Они действительно создали специфический стиль, некий сплав элементов, каждый из которых в отдельности имел свои корни в античности, но которые, вместе взятые, давали что-то новое и оригинальное. Ни один римский или греческий зодчий никогда не воздвигал ничего сходного с собором св. Петра в Риме или флорентийскими ренессансными дворцами. По мере продвижения на север стиль этот впитывает в себя местные средневековые традиции и выливается в такие странные гибриды, как знаменитый замок Шамбор во Франции — чисто ренессансный по массивной простоте и подчеркнутой горизонтальности нижних этажей, но стремящийся ввысь на чисто готический лад в своих крышах и дымовых трубах. В Англии помещицы дома, перестав быть укрепленными замками, сохраняют готические орнаменты вплоть до XVII века.

В области ваяния и живописи работы XVI века резко отличаются от произведений XIII века. Полотно Рафаэля, например, нечто совсем иное, чем полотно Джотто, а микельанджеловский Давид, не говоря уж об его героических размерах, был бы совершенно неуместен в готическом соборе. Но живопись и ваяние Ренессанса все же гораздо более схожи с их средневековыми предшественниками, чем, скажем, собор св. Петра в Риме с собором в Шартре. Если мы примем как приблизительный эталон то, что можно грубо назвать естественностью, сходством с жизнью или зрением стереоскопической камеры, то окажется, что, начиная еще с XIII века, художники шли к натурализму и отходили от специфических условностей, от того, что, по праву или нет, зовется «примитивным искусством». Эти условности выражаются наиболее отчетливо в искусстве византийском — чопорном, литургическом, игнорирующем третье измерение, не делающем никаких попыток предвосхитить фотокамеру или цветное кино. (Я стараюсь только констатировать факты и воздержаться от оценочных суждений; но данная область образует самую сердцевину того интуитивного знания, которое зовется «вкусом», и в котором каждое слово воспринимается либо как похвала, либо как порицание; и когда в наше время говорится, что та или иная картина похожа на фотографию, то это — порицание.) Уже на переломе XIII и XIV столетий флорентиец Джотто использовал светотень (*chiaroscuro*) для создания на плоской поверхности иллюзии пластических тел, какими мы их видим в трехмерной «естественной» перспективе. Иными словами, в живописи и в скульптуре средневековый тринадцатый век и ренессансный шестнадцатый — со-

вместно противостоят византийству, и Ренессанс может рассматриваться как детище средневековья — по меньшей мере, в одном, весьма существенном аспекте живописной техники.

То же самое верно и в литературе, явные внешние признаки которой остаются почти неизменными в период позднего средневековья и в эпоху Ренессанса; преемственность обеих эпох очевидна. Во всяком случае, использование местных языков (в противоположность латыни) не является отличительным признаком нового времени; местные языки использовались в поэзии и в прозе (но не в философии) задолго до того, как на них начали писать такие великие средневековые поэты, как Данте и Чосер. Правда, определенные формы поэзии и изящной словесности характерны только для гуманистов. Сонет, например, — форма, которую можно сразу же отнести к эпохе Ренессанса. Тем не менее, начиная с XIII века, преемственность остается разительной. Возьмем, в качестве конкретного примера, жанр непристойности. Если мы прочтем в хронологическом порядке отрывок из *fabliaux*, * один из наиболее скабрёзных рассказов Чосера, кое-что из Боккаччо и кое-что из Рабле, то мы проделаем путь от средних веков до расцвета Ренессанса и в конце этого пути повстречаемся с писателем, которого обычно почитают гуманистом. Но Рабле вместе с тем обладает словоохотливостью, мальчишеской страстью к сквернословию и свежестью, характерными для готики. Его огромная и разнородная эрудиция на первый взгляд кажется гуманистической, но он сыплет этой эрудицией безо всякого разбора, безо всякого классического чувства меры.

Рабле описывает — весьма подробно и с харак-

терно гуманистической эрудицией во всех областях — чудесное (и воображаемое) растение, которое он называет «пантагрюэлий» — по имени своего героя Пантагрюэля:

Оказывается, растения получают свои имена по различным признакам. Некоторые из них приняли имена тех, кто их впервые нашел, опознал, посеял, выращивал и использовал. Так меркуриалий получил свое имя от Меркурия; панацея от Панацеи, дочери Эскулапа; армуа от Артемиды, то есть Дианы; эвпаторий от царя Эвпатора; телефий от Телефа; евфорбий от Евфорба, лекаря царя Джубы; климений от Климена; алкивиадий от Алкивиада; гентий от Гента, царя Склавонии. В былые времена право присвоить свое имя новооткрытым растениям ценилось столь высоко, что, так же, как Нептун и Плутон заспорили друг с другом, чьим именем должна называться открытая ими земля (хотя впоследствии она была наименована Афинами в честь Афины, то есть Минервы), так же и Линкий, царь Скифии, собирався было предательски умертвить молодого Триптолема, посланного Церерой, чтобы показать человечеству пользу злаков, с тем, чтобы после его убийства он смог навязать свое имя и на веки вечные прослыть изобретателем злаков, столь полезных и необходимых для жизни человека. За греховность этого предательского покушения Церера превратила его в барса.

Другие растения сохранили названия стран, из которых они были вывезены: мидийское яблоко из Мидии; финик из Финикии; лигустикум из Лигурии, то есть с генуэзского побережья;

каштан, персик и сабина с Иэрских островов и так далее.

Скабрзность Рабле иногда столь же учена — настолько учена, что толком оценить ее способны были только его собратья-гуманисты. Рабле составляет, например, пространные списки эпитетов (вроде литаний), в которых непечатен только первоначальный объект.

Как бы то ни было, сравнительное изучение жанра непристойности демонстрирует трудности, которые мы встречаем, пытаясь классифицировать произведения искусства, чтобы подогнать их к широким философским или социологическим обобщениям. Можно возразить, что жанр непристойности безвременен и поэтому не годится в качестве критерия. Может быть. Но укажите мне какой бы то ни было другой внешний признак, который четко отграничивал бы искусство средневековья от искусства Ренессанса.

Может быть, продумав все вышесказанное, читатель придет к заключению, что, поскольку средние века были в основном эпохой религиозной, и поскольку Возрождение было по меньшей мере попыткой возвращения к язычеству, к безрелигиозному или даже антирелигиозному мироощущению, то будет дозвоительно средневековое искусство связать с церковью, а искусство Ренессанса — со свободой творчества. Отчасти это верно. К периоду позднего Ренессанса ваятели и живописцы подражают античному изображению нагого тела, как и вообще всему античному. Художник начинает жить той жизнью — бурной, беспутной, неблагоразумной, но ах! такой «интересной», — которой он будто бы живет до сих пор. Автобиография Бенвенуто Челлини, которая всегда привлекала тех, кто упрощенно толковал XVI

век, как век художника, действительно создала миф о художнике, как о таланте, живущем вне условностей и приличий. Но автобиография Франсуа Вийона — если бы она была написана — вероятно перецеголяла бы даже автобиографию Челлини. Конечно, можно возразить, что Вийон (который родился в 1431 г., в год, когда была сожжена на костре Жанна д'Арк) — вовсе не характерный представитель средневековья, а один из предтеч Ренессанса.

Есть, однако, одна трудность, подрывающая доверие к элементарной формуле: средневековье равняется религии и закреплению, Возрождение же — язычеству и раскрепощению.

Дело в том, что в период расцвета Возрождения художники работают исключительно на церковь и используют религиозные мотивы. Вспомните знаменитые произведения этих людей — «Тайную вечерю» Леонардо да Винчи, мадонн Рафаэля, фрески Микельанджело в Сикстинской капелле и тому подобное. Все они религиозны по своей тематике. Вам будут говорить, что они религиозны только формально, что дух их — дух мирской, чувственный, языческий, гуманистический, полярно противоположный духу средневековья. Вам будут говорить, что мадонны Рафаэля это просто итальянские крестьянки, одухотворенность которых не выше одухотворенности современных «королев красоты».

Но такое противопоставление рафаэлевской мадонны, как чистой плоти, и готического изображения Пресвятой Девы, как чистого духа, в корне ошибочно. Мадонны Рафаэля — преемницы средневековых пречистых дев, и никак не предают своих предшественниц, которые в свою очередь не были какими-то отвлеченными принципами. Мы преувеличиваем ас-

кетизм и одухотворенность средневековья, и именно поэтому искусство Ренессанса кажется нам таким свежим, языческим и человеческим. Художники Ренессанса посвящали себя задаче сделать христианскую веру осязаемой и лицезримой — задаче, унаследованной ими от их средневековых предшественников. Только постепенно, да и только в сравнительно поздние времена, искусство стало светским, пока религиозная его сторона не выветрилась полностью, или, вернее, пока она не стала чем-то посредственным, косным и условным. И в этой области наше время коренится не столько в XVI, сколько в XVIII веке. (В этой связи следует упомянуть возрождение, в середине XX века, творческих поисков в церковном искусстве.)

Суть гуманизма

Все же гуманисты были сознательными бунтарями — причем во всех областях: в науке, в философии, в искусстве, в литературе. Они очень близки к нашему времени своим подчеркнутым бунтарством против их отцов, людей средневековья. Наиболее отчетливыми в этом смысле были ученые и философы, то есть гуманисты в узком смысле слова. Люди вроде Эразма Роттердамского открыто выражали свое презрение к схоластикам, этим жалким раздражателям полученному из вторых рук Аристотелю, искажителям благородного языка Горация и Цицерона, бесплодным спорщикам о числе ангелов, умецающихся на острие иглы. Мы до сих пор питаемся отголосками этих нападков, хотя и обладаем перспективой, которой у гуманистов быть не могло. Правда,

они восставали против схоластики периода упадка, а не против зрелой схоластики XIII века, с которой они даже не пытались толком ознакомиться.

Бунтовали и художники, сознательно пытаясь сбросить с себя обузу традиции. Поздняя готика была в том же явном состоянии упадка, что и поздняя схоластика. Особенно в странах к северу от Альп итальянский стиль воспринимался как восстание против изощренности и излишеств поздней, «пышной» готики. Ранний Ренессанс (как, впрочем, и ранняя готика) был стилем простым, относительно неорнаментальным; он сознательно избегал роскоши и искал простоты и дисциплины в античных образцах.

По сути дела, гуманисты и протестанты бунтовали, потому что ощущали обычный, но всегда болезненно воспринимаемый более тонкими умами разрыв между идеалом и действительностью, который достиг огромных размеров к концу средневековья. Разрыв этот всегда существовал в средние века, но к XV веку стал таким глубоким, что его уже не могли замаскировать даже самые хитроумные объяснения. Идеалом оставалось христианство — единство, мир, сохранность, организованность, иерархическая структура общества. Реальность же состояла в непрерывных войнах, в упадке авторитета — даже на верхах, даже в рамках папства, которое по своему замыслу должно было бы отражать благостное согласие самого Бога, — в бешеной борьбе за мирские блага и положение в обществе, в повсеместной смуте.

Подобно протестантизму, то комплексное движение в искусстве и философии, которое мы называем гуманизмом, было сознательным бунтом — бунтом против уклада, который был для гуманистов чем-то

насквозь прогнившим, противоречивым, отжившим, уродливым и изолгавшимся. Казалось, гуманисты распахивали окна, впуская свежий воздух и вообще меняя дело к лучшему.

Вскоре, однако, гуманистическая риторика начала терять прелесть новизны в глазах всех, кроме самых верных ее приверженцев. Искусство Ренессанса постепенно впадало в такую роскошную орнаментальность, изощренность деталей и яркость красок, каким мог бы позавидовать XV век. Точнее говоря, восторжествовавшие гуманисты разделились на две школы — на роскошествующую или пышную и аскетическую или трезвую. В архитектуре, например, одна линия развития пошла через итальянского зодчего XVI века Палладия, представителя классической простоты, и привела к своеобразному неоклассицизму. Вторая же повела прямо к барокко, а затем, в XVIII веке, к рококо с его плавными изгибами и богатейшей орнаментацией.

Гуманисты, собственно говоря, никогда не писали проще своих схоластических оппонентов, и очень скоро их ученость превзошла все другие эпохи по претенциозности, тяжеловесности и педантизму. В качестве непререкаемого авторитета в философии место Аристотеля занял Платон. Даже в художественной литературе писатели настолько оторвались от идеала простоты (которого на деле Ренессанс никогда не принимал всерьез), что в XVI веке возникли два течения, побившие все рекорды по жеманности и невразумительности — «эвфуизм» в Англии и «гонгоризм» в Испании. Уже в наше время на западе в моду вошли так называемые «метафизические» английские поэты XVII века: их уже никак не назовешь поэтами простыми, ясными и рациональными.

Одним словом, сам Ренессанс очень скоро привел к разрыву между идеалом и действительностью.

Но ведь Ренессанс (как и протестантская реформация) вовсе не был движением анархическим. Он восставал против одного определенного авторитета, против одного комплекса идей, навыков, институтов — но восставал во имя другого и, по сути дела, родственного комплекса. Как бунтарям, гуманистам приходилось делать все, чтобы дискредитировать традиционный авторитет. В ходе этого бунта они часто применяли язык свободолюбия; они требовали свободы для новой учености, отказа от косных правил схоластики, права для каждого следовать приемлемому для него образу мышления вместо того, чтобы слепо подражать Аристотелю. Но еще в большей степени, чем протестанты, гуманисты не верили в природную добродетель и разумность человека. Они так и не избавились от средневековой интеллектуальной традиции тяги к авторитету, поисков ответов в трудах славных предшественников. Гуманисты просто заменили отцов церкви, Аристотеля и средневековых богословов собранием дошедших до них трудов греческих и латинских писателей — и литературных, и философских; в той же мере, в какой их все еще интересовала религия, они заменили старые авторитеты текстом Библии, которую они должным образом изучали по древнееврейскому или греческому подлиннику. В качестве же авторитетов второстепенных они с почтением цитировали друг друга, положив тем самым начало современному культу подстрочного примечания. Как и схоластики, они преклонялись перед авторитетами, точно так же придерживались отвлеченного или даже дедуктивного образа мышления, неохотно занимались опыта-

ми. Как и схоластики, они считали ниже своего достоинства копаться в разрешении низменных проблем. Собственно говоря, их никак нельзя считать предшественниками современной свободной научно-исследовательской работы. Они — те же самые схоластики, только более тщеславные и более далекие от церкви.

Я намеренно заостряю определения, поскольку хочу свести их к тому, что гуманисты вовсе не были вольнолюбивыми демократами в нашем смысле. Они были привилегированной кастой ученых, гордящейся высоким уровнем своей учености и обладающей всеми обычными пороками ученых — тщеславием, болезненным самолюбием, полемическим задором, паническим страхом перед возможностью заблуждения. Обладали они также традиционной добродетелью ученых — постоянной тягой к напряженному умственному труду. Но что касается критического чутья, способности ставить вопросы и отвечать на них, то этих качеств гуманистам не хватало так же, как и схоластикам. Одним словом, они вовсе не были теми интеллектуальными гигантами, которыми они теперь кажутся. Скорее их можно сравнить с пионерами, медленнодвигающимися вглубь неосвоенной территории.

Они задали тон и установили критерии современных гуманитарных наук. В изучение древних языков они внесли точность и систематичность и разработали пособия, которые нам кажутся чем-то естественным — например, составленные по алфавитному принципу словари. Они развили аналитические и исторические нормы в критике. Обычно приводимый пример достижений этих ученых все еще превосходно иллюстрирует их методику. В раннем средневе-

ковье папы пытались укрепить престиж Священного престола (и без того уже прочно покоящийся на традиции, согласно которой первым папой был апостол Петр) ссылкой на так называемый «Константинов дар». Это был документ, будто бы составленный императором Константином Великим (247—337), когда он покидал Рим, чтобы учредить свою новую столицу в Константинополе. В этом документе он якобы назначал своим преемником в Риме папу и давал ему право полного владения над территорией вокруг Рима, той территорией, которая впоследствии стала называться «Церковной областью». Так вот, один из ранних гуманистов, Лоренцо делла Валла (1407—1457), доказал, что документ этот — подлог. На таком языке в четвертом веке нашей эры писать не могли. Валла доказал это общепринятым ныне методом: он обнаружил в документе *анахронизмы*, как если бы, скажем, письмо, якобы написанное Авраамом Линкольном, содержало упоминания о современной автомашине.

В области формального метафизического мышления гуманисты особо не блистали. В их эпоху большинство людей, умевших систематически мыслить и мучившихся вечными вопросами, было либо богословами, либо же рационалистами того или иного толка. Итальянские гуманисты вроде Марсилио Фичино или Пико делла Мирандола были не только платониками, но и неоплатониками, прекраснодушными приверженцами этой отрешенной от действительности, ученойшей мистики. По всей Европе гуманисты приветствовали Платона, как избавителя от Аристотеля, как философа, более сродного тому очищенному, но все еще традиционному христианству, к которому они, по сути дела, тянулись. Эразм, То-

мас Мор, Колет и другие северяне — все они подпали под влияние Платона. Конечно, было бы чрезмерным упрощением утверждать, что все эти мыслители просто отказались от одного авторитета, Аристотеля, с тем, чтобы укрыться под крылышком другого. Но, не будучи в первую очередь философами, они мало чем обогатили платоновскую традицию.

Другое дело — люди воображения, искусства. Именно они образуют сердцевину гуманистического жизнеощущения. Петрарка, Рабле, Шекспир, Сервантес, живописцы, ваятели и композиторы, имена которых славятся поныне — вот люди, которые искали пути от унаследованного от средних веков традиционного христианства к новому рационализму, который, казалось, лишал мироздание всякого волшебства, всякой тайны. К XVII веку некоторые из них, вроде Мильтона, сумели вдохнуть чувство благоговения и тайны в тот самый мир, который пыталась рассудочно объяснить наука. Но мало кто из художников принимал мир Бэкона или Декарта. Именно с этого периода ведет свое начало современное недоверие художника к естествоиспытателю.

Как мы видели, эти деятели искусства восставали, более или менее сознательно, против христианских традиций средневековья. Они отвергали один авторитет, но (и это очень важно) вынуждены были искать, а подчас создавать новые авторитеты. Наивное приятие ученым-гуманистом всего написанного любимым греком или римлянином людей искусства не удовлетворяло. И их, как всех умственно активных людей того времени, тянуло к Греции и Риму. Но, подобно архитекторам, они претворяли этот сырой материал в нечто новое. Может быть стоит остановиться именно на архитектуре, сколь бы безличным

ни казался этот вид искусства. Это облегчит нам классификацию писателей периода Ренессанса.

Одно течение в архитектуре того времени — имя Палладия для него характерно — усматривало в классических образцах простоту, гармонию, умеренность (никаких излишеств!), спокойную изящную орнаментацию (ничего резкого!). Так вот, один путь литературного и художественного возврата к древним находил нечто похожее; для людей такого типа классики были «классичными». Иными словами, художники и писатели этого вида находили в древности тот идеал красоты и добра, который, по сути дела, всегда формально пропитывал систему образования на западе. Для них греки и римляне (те из них, которых стоило и надо было читать) были людьми воспитанными, дисциплинированными, умеренными, недоверчивыми ко всему бурному, страстному, восторженному, к «душе нараспашку»; людьми свободными от суеверий, но далеко не безрелигиозными, сдержанными, зрелыми людьми воображения, но вместе с тем не узколобыми рационалистами. Мне еще придется вернуться к некоторым вариантам этого идеала. Здесь достаточно будет сказать, что ренессансные поклонники классической культуры Греции и Рима ценили в этой культуре прежде всего *дисциплину*. Они не видели того, что — по мнению английского классициста Гильберта Марри — можно было бы найти в античности, если бы поколения людей вроде этих самых гуманистов его в сущности не вытравили — восторженность, красочность, экзальтацию, тягу мотылька к звезде, бурные переживания, пылкую романтику.

Мы назовем это течение *трезвым* в отличие от *экстатического* толкования древних. Следы этого те-

чения можно обнаружить даже в эпоху расцвета Ренессанса в конце XV и в начале XVI веков, особенно среди творчески одаренных ученых-гуманистов вроде Эразма. Сказывается это течение и в «Опытах» Монтеня — путаных, предельно личных, наполненных намеками, но лишенных всякого прометеевского начала. Этот трезвый классицизм стал подлинным движением, стилем, образом жизни. Он расцвел во Франции XVII века. Век Людовика XIV во многих отношениях — лучший пример этого идеала.

Вот отрывок из Буало, ведущего критика того века, форма и содержание которого иллюстрируют классический идеал — четкость, трезвость, преклонение перед авторитетами, недоверие ко всему из ряда вон выходящему, ко всему эксцентричному, ко всякому отходу от нормы:

Когда писатели пользуются признанием в течение многих веков и отвергаются только немногими людьми с эксцентрическими вкусами (ибо извращенные вкусы всегда находятся), то было бы не только неверно, но и безумно подвергать сомнению заслуги этих писателей. Из того, что вы не видите красоты в их писаниях, вовсе не следует, что этой красоты в них нет, но следует только то, что вы слепы и не обладаете подлинным вкусом. Не может ошибаться человечество в целом, когда дело идет о духовном. В наше время нельзя уже спорить о том, были ли Гомер, Платон, Цицерон, Вергилий великими людьми. Этот вопрос решен раз навсегда, ибо двадцать столетий единодушны в этом деле. Вопрос в том, чему именно поклонялись в них эти столетия. Поэтому вы должны либо признать это, либо же бросить письмен-

ность. Ибо если вы не воспринимаете того, что воспринимали бесчисленные умы, то у вас нет ни вкуса, ни подлинной тяги к письменности.

Взаимоотношение этого «трезвого» классицизма и христианства весьма сложно. Великие писатели века французского классицизма, которых, пожалуй, можно счесть лучшими представителями этого течения, были добрыми или, по меньшей мере, благочестивыми католиками. Перестать быть католиками было бы для них неприличным самоутверждением; да они и вряд ли смогли бы продвинуться при дворе Людовика XIV, будучи еретиками или скептиками. Вместе с тем, однако, классицистов отделяла только очень узкая черта от рационалистов, от людей, готовивших генеральное наступление против всякой основанной на откровении религии. Люди вроде Буало, Боссюэ, даже вроде Расина, — а тем более люди, составлявшие непосредственную аудиторию этих писателей, — не могли быть восторженными мистиками, бунтарями, протестантами и, одновременно, придерживаться того чопорного достоинства, которое составляло часть их идеала. Это достоинство (а также многое другое для них обязательное, вроде знаменитых формальных правил французской трагедии) по их убеждению легко сочеталось с проникновенным чувством, с сознанием тайны, с убеждением, что люди сами неспособны руководить своей жизнью без направляющей десницы Божьей. Одним словом, они считали себя добрыми христианами.

Так это и было. Но они были христианами просвещенными и консервативными, а не евангельскими энтузиастами. Правда, кое-кто из них, например, Расин, в старости оплакивал свое светское прошлое и возвращался к искренней, хотя все еще условной на-

божности. На периферии этого мира могли даже существовать ереси, вроде янсенизма, * этого католического кальвинизма, который, действительно, был аскетической и почти классической версией христианства. Кое-кто из более чувствительных душ, например, епископ Фенелон, впадал в гораздо более новую ересь, в квиэтизм, * предтечу сентиментальной веры XVIII века в прирожденную благость человека. Но подавляющее большинство классических гуманистов было, собственно говоря, христианами только периферийными; они рассматривали церковь просто как строгую школу для людей, этих прирожденных бунтарей, которым не хватает здравого смысла, образования и чувства достоинства классических гуманистов.

Соблазнительно думать, что образ жизни и мировоззрение классических гуманистов никак не повлияли на формирование мировоззрения нашего времени, особенно в странах английского языка, что они представляют интерес только для историков, да, пожалуй, для людей типа Т. С. Эллиота, но что с нашим мышлением или мироощущением они имеют очень мало общего. Но знаменитый французский историк Тэн утверждал, что то, что он именует классическим духом, *esprit classique*, с его склонностью принимать в качестве нормы общепринятое, закономерное, единообразное, с его тенденцией к упрощению, с его верой в правила и формулы, помогло создать умонастроение Просвещения. Бунтари типа Вольтера преклонялись перед великими мастерами XVII века. Я еще вернусь к вопросу об отношении *esprit classique* * к Просвещению. В свое время сами классические гуманисты были уверены, что им удалось найти тот принцип авторитета, умеренности, бла-

гопристойности и достоинства, который был подстать средневековому синтезу в деле практического упорядочения нашего хаотического мира.

Нам, американцам, гораздо ближе гуманисты-экстатики; обычно мы считаем, что именно они — творцы нашего образа жизни. Это — герои Ренессанса как такового, люди, биографии которых читаются как приключенческие романы даже в учебниках истории: Челлини — убийца, развратник, ваятель, собеседник королей и пап, или Леонардо да Винчи — живописец, архитектор, инженер, писатель, изобретатель (по меньшей мере, на бумаге) самолета, подводной лодки, бронированного танка. Есть среди них и монархи вроде короля Франции Франциска I или короля Англии Генриха VIII, которые обладали не только царственным обликом, не только атлетическим и охотничьим мастерством (и поныне неотъемлемым атрибутом сильных мира сего на западе, даже в Соединенных Штатах), но которые также знали древние языки, блистали остроумием, умели сочинить стихотворение или эссе, и которые, само собой разумеется, были большими женолюбцами. Были целые семьи, например, Борджиа, сплошь состоявшие из пленительных — и вместе с тем аморальных, необычных людей.

Характер их неповторим. Во всех эпохах встречаются стремящиеся ввысь люди, охотники за недостижимым, да и дух целых эпох иногда столь же бурен и полон натиска, как и дух эпохи Возрождения. Америка конца XIX века, например, была такой эпохой, а философы истории называют всю нашу западную культуру вообще, начиная с древней Греции или с «темных веков»,* «фаустовской», «динамической», тревожной, устремленной вдаль. Но для

устремленности людей периода расцвета Ренессанса характерны совершенно своеобразная детская жестокость, распущенность и непосредственность. У Челлини есть много тому примеров. Вот один из них:

Порвав с этой жалкой Катериной и узнав, что несчастный юноша, замышлявший было вместе с ней причинить мне зло, покинул Париж, я решил отполировать мои бронзовые украшения для Фонтенебло, а также отделать две фигуры Победы. Для этого я принял в свой дом бедную пятнадцатилетнюю девушку. У нее была хорошая фигура и смуглая кожа. Будучи деревенщиной, она мало говорила, ходила быстро, а в глазах у нее было что-то дикое. Я назвал ее Скаццона, но настоящее ее имя было Джанна. С ее помощью я закончил свою работу для Фонтенебло и обе Победы, предназначенные как орнамент для ворот. От этой Джанны я имел дочь, родившуюся в три часа пополудни седьмого июня 1544 г. Я назвал ребенка Констанцией. Восприемником у купели был синьор Гидо Гиди, королевский лекарь, один из самых близких моих друзей. Другого крестного отца не было: французский обычай требует одного крестного отца, но двух крестных матерей. Одной из них была синьора Маддалена, супруга синьора Луиджи Аламанни, дворянина из Флоренции, превосходного поэта, а другой — французская дама из хорошей семьи, супруга синьора Рикардо дель Бене, тоже гражданина Флоренции, видного коммерсанта. Если мне не изменяет память, это был мой первый ребенок. Я выделил его матери денежную сумму, удовлетворившую

ее тетку, в руки которой я ее передал. С тех пор я с ней больше не встречался.

Поражает у Челлини не столько половая распущенность, не столько явное отсутствие чувства греха, сколько его эгоцентризм, который не позволяет ему видеть других людей, как личности, как объекты заботы, его младенческая невинность.

Экзальтированные гуманисты восставали, казалось, вообще против всякого авторитета, не только против авторитета средневековой церкви. Они были гуманистами в том смысле, что верили, что человек — мера всех вещей, больше того, что каждый человек — мера себя самого. Это — предельный индивидуализм. Эти люди были яркими индивидуалистами, полной противоположностью смиренным, покорным церковникам средних веков. Они осмеливались быть самими собой, ибо верили в свои прирожденные силы, во что-то, заложенное в них самих. Нам, американцам, эти лишенные всякой напыщенности люди очень близки. Они могли бы быть родом из Техаса.

Рабле, например, обожает издеваться над набожным средневековьем, над его суевериями, ханжеским целомудрием, аристотелевской ученостью. Кто, как не он, освободит людей от этой галиматши? Его Телемское аббатство — аббатство весьма светское, открытое для обоих полов, на воротах которого был начертан соблазнительный девиз: „Fai ce que voudras“ («Делай, что хочешь»).

Но не стоит относиться к этим людям с излишней иронией. Ведь эти ренессансные богатыри в известном смысле — творцы нашего мира. Они помогли разрушить средневековый строй, особенно в его политическом и моральном аспектах. Мы обязаны им великими произведениями искусства. В XIX веке их

стали почитать, как гигантов, и почти для всех европейских народов (кроме, пожалуй, немцев, которым пришлось ждать их Гете) они выполнили насущную функцию подвижников культуры. А это очень важно; не будь Шекспира, например, национальная гордость и англичан, и американцев была бы поколеблена или, во всяком случае, урезана. Они незаменимы.

Но эти деятели Возрождения стремились к целям, очень далеким от наших, и если бы нам привелось повстречаться с ними во плоти, они вряд ли пришли бы нам по душе. Дело не только в том, что они не относились с симпатией к демократии в нашем смысле этого слова и вообще не имели о ней никакого представления. Различие заложено глубже, или, точнее, это основное различие распространяется на все области жизни и может быть выражено самым различным образом. Наши демократические убеждения покоятся на оптимизме, на вере в достижимость благоустройства и общего благосостояния. В это люди Ренессанса не верили. В наше время существует учение о прямолинейном прогрессе, о лучших временах, ожидающих род человеческий. Мы верим, что человек от природы добр и восприимчив к воспитанию. Мы убеждены, что человек гармонично входит в мир, что человек создан для счастья.

Все это весьма широкие и рискованные обобщения. Очень может быть, что, начиная с середины XX века, большинство людей этих убеждений больше не разделяет. Мы вступаем в новую эру с новыми доктринами. Но эти убеждения составляли сущность демократического оптимизма XVIII и XIX веков. Что же касается Ренессанса, то надо помнить, что эти ранние века нового времени были рассадником со-

временных идей, периодом бурного умственного брожения и экспериментирования, и что почти во всей тогдашней Европе существовала большая свобода мысли; поэтому в них можно найти почти все, чего вы ищете. Наука, изобретательство, географические открытия придавали тогдашней умственной жизни современную тональность. Новое и волнующее носилось тогда в воздухе. И недаром именно один из гуманистов того времени изобрел слово, которым мы обозначаем убеждение, что человек *может* быть счастливым и довольным в совершенном обществе на нашей планете — слово «утопия».

Над этим фактом стоит поразмыслить. Обычно мы придаем слову «утопия» слегка иронический смысл. Для нас это слово явно содержит элемент мечты, мифа, чего-то нереального. Так оно и есть, поскольку «Утопия» Томаса Мора столь же далека от наших времен, что и «Республика» Платона. (Впрочем, если вы обладаете специфическим складом ума и соответствующей подготовкой, вы, пожалуй, скажете: «...и столь же близка».) Оба автора — идеалисты-метафизики, мечтатели, надеющиеся, что дух как-то превозможет плоть. Книга Мора отражает интерес раннего XVI века к географическим открытиям: Утопия — остров, на котором побывал моряк Ральф Гитлодэй. «Утопия» проявляет гораздо больше интереса к вопросам экономики, чем платоновская «Республика». Но обе книги авторитарны по своему духу; ни та, ни другая не рассматривают отношения между людьми, как какой-то процесс, и уж наверняка не как эволюцию. Да, может быть, все писатели-утописты авторитарны по складу своего ума, даже если, как Карл Маркс, они видят конечный идеал в отри-

рании государства или в какой-либо иной отдаленной анархической цели.

Томас Мор (он был канонизирован, т. е. приобщен церковью к лику святых, в 1935 г.) — один из ученых гуманистов, католик, претерпевший мученическую кончину при Генрихе VIII. Он не был одним из тех экзальтированных гуманистов, которые сейчас представляют для нас интерес. А ведь именно восторженные гуманисты придают Ренессансу ту оригинальность, которая кажется нам на расстоянии такой привлекательной. Эти активные, жаждущие приключений, рвущиеся вдаль, напористые люди — по сути дела не были уверены ни в самих себе, ни в своем месте в мире. Они *хотели* уверовать в себя, но едва ли это им удавалось. Они не обладали той догматической уверенностью, к которой пришли трезвые гуманисты. Они все время экспериментировали, все время искали нового.

Но определенная цель, определенная направленность, определенные пути у них были. Они презирали своих средневековых предшественников не столько за то, что им казалось переливанием логических положений из пустого в порожнее, сколько за то, что им представлялось средневековым страхом перед жизнью — жизнью биологической. Ренессанс, как мода, — а в расцвет XVI века восторженные гуманисты были последним криком моды — настаивал на откровенно языческом отношении к наслаждениям жизни. Предаваясь наслаждениям, эти гуманисты и художники не собирались подражать средневековым декадентам, одержимым понятием греховности. Пляска смерти была не про них. Их делом была пляска жизни.

Но это был бал открытый для публики, на кото-

ром каждый танцор стремился блеснуть своим мастерством, перещегоолять своих соперников лоском, удалью, выносливостью. В группах, задававших тон, соперничество было более страстным и напряженным, чем в какую-либо другую эпоху. Среди элиты оно было, пожалуй, более безжалостным, чем массовое экономическое соревнование конца XIX века. Ренессанс был веком героя — искателя наживы, ученого, даже отравителя. Если человек не был героем, он оставался жалким неудачником.

Ключевой термин, вокруг которого выросла большая критическая и историческая литература, — итальянское слово *virtù*. Оно происходит от латинского *vir* — «муж». Ренессансное *virtù* суживает понятие «муж» наподобие, скажем, нашего слова «мужественность», но добавляет к нему и много своего. Как идеал рыцарства, к которому оно отчасти восходит, *virtù* — идеал высшего класса, но идеал, до которого может подняться и одаренный человек более низкого происхождения. Опять-таки, *virtù* иногда превращается чуть ли не в христианскую этику, а не то в несколько изоциренный, но вполне добродетельный моральный кодекс для высших классов, как, например, в книге Бальдассаре Кастильоне „*Libro del cortegiano*“ («Книга придворного»). Кастильоне пишет, как гуманист, с многочисленными ссылками на классическую литературу. Но он почти человек средневековья в своей трогательной уверенности в действительности идеала. Его монарх скорее напоминает монарха, запечатленного средневековым писателем Иоанном Сэлсбэри, чем монарха Макиавелли, современника Кастильоне.

«Поскольку нам это ничего не стóит кроме слов, изложи нам без утайки все то, чему, по

твоему мнению, следовало бы научить монарха».

Оттавиано ответил так:

«Я бы научил его, сударыня, многому. В частности, я бы настоял на том, чтобы он избрал из числа своих подданных несколько благороднейших и мудрейших вельмож, с которыми бы он обо всем советовался; чтобы он дал им право и разрешение говорить с ним обо всем откровенно и нелицеприятно; чтобы он дал им понять, что хочет искренности и ненавидит ложь. Далее я посоветовал бы ему избрать, помимо совета вельмож, людей простого происхождения и составить народный совет, который сносился бы с советом вельмож по всем городским делам — общественным и частным. Таким образом, монарх (как глава), вельможи и горожане (как части тела) составляли бы единое, цельное тело. Управление этим телом было бы в первую очередь делом монарха, но при участии других. Такое государство обладало бы тремя благими видами правления — монархом, вельможами и простым народом».

«Далее я объяснил бы ему, что изо всех дел монарха наипервейшим должно быть правосудие, для поддержания которого должны избираться мудрые и многоопытные мужи, прозорливость которых должна быть прозорливостью истинной, сопутствуемой праведностью: иначе это не прозорливость, а хитроумие. Ибо без справедливости ловкость и изощренность спорящих сторон наносят непоправимый ущерб закону и правосудию, а ответственность за эти за-

блуждения ложится на того, кто назначил судей».

«Я объяснил бы ему, что праведность сопутствуется тем благоговением перед Богом, которое является долгом всех людей, в особенности же монархов, обязанных любить Его превыше всего и направлять все свои деяния к Нему, как к истинной цели. Как говорит Ксенофан, мы должны любить Его всегда, но в особенности в легкие времена, с тем, чтобы в трудные времена мы знали, что имеем право обращаться к Нему с мольбой о милости . . .»

Эта помесь Ксенофана с христианским Богом весьма характерна. Вся тональность отрывка — тональность платонизма, но платонизма, приуроченного к нуждам высших классов и их подражателей, учащихся благородным манерам у новых гуманистов.

На практике *virtù* может означать выполнение какого-нибудь дела, *любого* дела, лучше кого-либо другого. Мастерство, которое оно ставит поверх всего — мастерство чемпиона, рекордсмена. Может быть, человек вообще от природы инстинктивно гонится за рекордами. Но вопрос в том, какой именно рекорд он стремится побить. В этом, как и во многих других отношениях, Ренессанс был совершенно неразборчивым. Правда, Ренессанс не старался побить рекорды по аскетизму: посты, власяницы, отшельничество не были его делом. Но в остальном он принимал почти все. Дон Жуан с его знаменитыми тысячами и тремя в одной только Испании покоренными красавицами — истинный представитель ренессансных рекордсменов.

Впрочем, большой радости этот рекорд Дон Жуану явно не доставил. Даже в ранней, испанской вер-

сии легенды Дон Жуан — несчастный человек, гонимый к его бесчисленным любовным похождениям каким-то демоническим импульсом, совсем не похожим на то, что Голливуд, да и мы сами зовем половым влечением. На самом деле Дон Жуан — родной брат другой легендарной фигуры — Доктора Фауста. И Доктор Фауст, и Дон Жуан хотят чего-то чрезмерного и хотят его на чрезмерный же лад. Но они не способны удовлетворить своих беспредельных желаний на путях христианской традиции, на путях мистической тяги к потустороннему миру. То, чего они ищут, они требуют во плоти, на этой земле, в этой жизни — как другие люди. Они сгорели бы со стыда, если бы настолько опустили душу и телом, что оказались бы полностью удовлетворенными. Их вдохновляет неустанное искание — как всех тех людей, которых Шпенглер именует северянами, фаустовскими душами. Как подлинны гуманисты, они хотят всего этого без Бога, без theoria, * без нирваны, * без других видов мистического самоуничтожения.

На практике они преодолевают сознание ограниченности, гонясь за рекордами, доводя до предела то качество, которое мы называли экзальтацией. В изящных искусствах эта тяга к чрезмерному сдерживалась общим благоговением перед Элладой и Римом. Художник Возрождения все еще так занят разработкой естественного, натуралистического изображения предметов мира, что не ощущает потребности быть исступленным, абстрактным или невразумительным. Монументальные вещи он создавать умеет: взять хотя бы Микельанджело. Им можно восхищаться, но в его творчестве — в Давиде, в Боге, Адаме и Еве Сикстинской капеллы — несомненно при-

сутствует какая-то напряженность, какое-то неистовое стремление добиться героического и ошеломляющего. Хотя бы уже одно то, что на потолке часовни он изобразил Бога — Бога величественного и всемогущего, но Бога, не лишенного virtú — характерно для восторженных гуманистов и для гуманистически же настроенных римских первосвященников. Дело не в том, что средневековье, живописуя или ваяя Бога, боялось сближать Его с человеком. В Страшном Суде, излюбленной теме скульпторов раннего средневековья, присутствие Бога обязательно. Но на доблестного рыцаря Он никогда не походил. В позднем же средневековье дает себя знать тенденция ограничить конкретные изображения Иисусом, Пресвятой Девой, святыми. Сам Бог как бы перестает походить на человека.

В литературе, даже в ученых трактатах, ренессансная тяга к уникальному, крайнему, великолепному выявляется очень ясно. Мы уже упоминали эффуизм и гонгоризм. Но, собственно говоря, нет писателя того времени, творчество которого на том или ином этапе не было бы изысканным, невразумительным, насыщенным аллегориями и причудливыми образами. Иногда мы имеем дело с чудовищным нагромождением полных эрудиции деталей, чудными преданиями, нахватаемыми отовсюду сведениями, как, например, у Рабле. Более поздние французские писатели трезвой классической школы, ошеломленные его многоречивостью, называли его писателем «готическим, каковым он, конечно, не был. Он был просто-напросто очень эмансипированным, восторженным гуманистом, которому было бы, как писателю, очень не по себе в XIII веке. (Впрочем, в XIII веке он литературой бы не занимался, а был бы лекарем, умелым

и трудоспособным, и насчет своего невежества мало бы тревожился). Иногда это качество выливается в стиль, который почти во всякой другой эпохе воспринимался бы как нестерпимо искусственный — например, в «Похоронах в урне» Томаса Брауна. Здесь особенно явно сказывается мертвящее влияние латыни — латыни Цицероновской, устарелой, духовно ходульной. Но писатели того времени считали это подходящим слогом, к которому сознательно тянулись. Иногда писатель Ренессанса просто не знает, как ему остановиться — недостаток, может быть, присущий всем эпохам, но особенно характерный для того времени. И это характерно не только для таких колоритных писателей как Рабле, но и для более поздних писателей, например, для английского поэта Спенсера, неоконченная поэма которого «Королева фей» состоит из восьмидесяти песен.

И, наконец, то же самое качество безмерности отмечает творчество человека, который жил через много веков после того, как сошли со сцены все именитые представители Возрождения. Американские критики неизменно и закономерно применяли эпитет «ренессансный» к Томасу Вулфу, романисту из Северной Каролины, скончавшемуся в 1938 г. Все устремления Вулфа носили физиологический характер чудовищных размеров на манер Гаргантюа. В своем романе «О времени и реке» он рассказывает, как молодым студентом в Гарварде он получил доступ к библиотеке, уже тогда насчитывавшей два три миллиона томов, и как он начал читать одну книгу за другой, начиная с верхних и кончая нижними полками. В моменты изумительной концентрации он отмечал содержание каждой книги где-то в своем сознании. Конечно, он и до первого миллиона не до-

тянул, но это просто значит, что второго Ренессанса никогда больше не будет. Во всяком случае, даже беглое знакомство с романами Вулфа уясняет много из того, что я пытаюсь описать.

Не следует думать, что восторженные гуманисты находились в состоянии постоянного неистовства, что никто из них никогда не знал ни минуты покоя. Кое-кто к старости, перебесившись, пройдя через бури и страсти, достиг того, что в их время называлось умудренностью, а кое-кто всегда обладал такой умудренностью в людских делах. Но умиротворенность, мудрость, уравновешенность во времена Возрождения очень отличаются от тех же качеств у средневековых схоластиков или у трезвых представителей французского классицизма вроде Буало. По своему жизненному пути, по своей среде Шекспир, например, принадлежал к знавшим бури гуманистам. Он пользуется характерными ренессансными приемами, разделяет все ренессансные увлечения. Он был мудрым человеком, но, судя по его творчеству, — а, к счастью, другого мерила у нас нет, — в нем была заложена горечь, которой не найдешь в традиционном христианстве, и которая редко встречается в Просвещении XVIII века. Как характерный представитель Ренессанса, он презирал, например, пошлую толпу. Демократом Шекспир не был. Вряд ли был он и верующим христианином. Во всяком случае, в нем нет ни христианской теплоты, ни христианского приятия воли Божьей. Судьба, мир, вся ткань жизни не кажутся ему устроенными на благо или даже ради испытания человека. По-видимому, он не верит, что все это можно как-то изменить. Борцом за правое дело его также никак не назвать. Где-то он близок Монтеню, хотя последний никогда не испытывал

шекспировских бурь и восторгов. Мир для Шекспира — место захватывающе интересное и, пока вы молоды, место возбуждающее, но уже наверняка не особенно радостное и во всяком случае не подчиненное разуму.

Подытожить гуманизм ранних веков нашей эры — дело нелегкое. Естественник-систематик не считает классификацию видов чем-то состоящим из водонепроницаемых перегородок. Он знает, что на практике виды допускают вариации и незаметно сливаются один с другим. Знает он также несовершенство собственных трудов. Некоторые из людей, разделявших гуманистические навыки и установки, были теистами, * строго следовавшими христианской традиции, например, Томас Мор. С другой стороны, Лоренцо делла Валла, разоблачивший «Константинов дар» как подделку, очень близок к рационалистам, которых мы рассмотрим ниже. Тем не менее, гуманистическое мировоззрение можно отчасти вылущить и описать. Оно отличается от исторического западного христианства той эпохи тем, что не доверяет схоластике и средневековью вообще, и тем, что недолюбливает более евангелическую, ветхозаветную сторону протестантизма. От рационализма же оно отличается тем, что будучи убежденным в превосходстве всего природного над средневековым формализмом, клерикализмом и традиционализмом, оно вместе с тем придерживается (или пытается придерживаться) убеждения, что человек принадлежит природе только частично, что он не только самое разумное из всех животных, но что он, собственно говоря, вообще существо целиком животного порядка.

Для гуманиста человеческое существо, полное, сложное человеческое существо, является мерилom

всего. Прибегая к упрощению, можно сказать, что его лозунг — это: «Долой сверхчеловеческое толкование (теизм*), но долой и нечеловеческое (механизм)!» Но гуманизм, как система ценностей, как я уже отмечал, обладает той же широкой амплитудой или спектром конкретного поведения, что и все другие великие западные системы ценностей. Да, человек — мера всех вещей, но он не четко сделанный стандартный метр или аршин. Человек может, например, напиться по-скотски; может блистать остроумием и излучать благоволение после двух-трех рюмок; может, здоровья ради, принимать немного вина; может, наконец, вообще воздерживаться ото всех видов алкоголя и заставлять других следовать его примеру. За последние четыреста-пятьсот лет культурное меньшинство, которое любило называть себя гуманистами, тяготело скорее ко второму из этих навыков, к умеренности. Но в более разгульные ренессансные дни гуманизм не был столь однотипным. Он мог бушевать с Рабле, тихо радоваться с Мором, неистовствовать с Челлини, быть терпимым скептиком с Монтенем, и даже при дворе Лоренцо Великолепного во Флоренции коротать время с весьма обаятельными дамами и кавалерами.

Политические позиции гуманизма

Те двести лет, приблизительно с 1450 года по 1650, которые я рассматриваю, обычно именуется в политической истории «периодом абсолютизма». В течение этого периода средневековое государство превратилось в государство нового типа, государство территориальное, даже если (как в германских зем-

лях) территориальное целое было не похоже на наше едионациональное государство и было княжеской вотчиной или вольным городом, по своим размерам не превосходившим своих средневековых предшественников. Самым очевидным признаком этой перемены было наличие в новом территориальном целом непрерывной цепи власти, поддерживаемой иерархией судебных органов и вооруженных сил полицейского и военного порядка, оплачиваемых теми, кто держал в своих руках верховную власть. Правда, феодальные пережитки существовали еще повсеместно; правда, это новое государство не обладало еще той четкой организационной структурой и командной иерархией, на основе которых действует, например, современная армия. Но отличие от путаного средневекового клубка прав и обязанностей, балансирующих друг друга сил и ограничивающих власть традиций остается все же разительным. Новое государство, даже Советский Союз в его завершающей фазе, собственно никогда не было тем беспощадно действенным, полностью регламентированным обществом-муравейником, которым изображают его некоторые историки. Но исторически оно возникло, по меньшей мере частично, из стремления к стандартизации и эффективности, из попытки как-то обуздать общечеловеческую тягу к обособлению, к лени, к эксцентризму.

Изобразим дело попросту. Если представить себе полярное противопоставление власти (принуждение) и свободы (стихийность), то новое государство во всех своих формах, даже демократических, находится явно на стороне власти. Есть, конечно, огромные исторические и географические вариации, и некоторые государства стоят ближе к абсолютному полюсу

авторитарности, чем другие. Но все они обладают возможностью более строгого контроля над массой населения, чем в средние века.

Во всяком случае, *теория* абсолютного государства выдвигалась в те годы с беспрецедентной откровенностью. (Нынешние тоталитарные теоретики стесняются восставать открыто против таких общепринятых понятий, как «свобода» или «демократия».) Английский философ XVII века Гоббс назвал новое государство «Левиафаном». (В писаниях последующих вольнолюбивых писателей этот термин носит явно отрицательный характер.) Гоббс использовал традиционное понятие, бытовавшее, как нечто положительное, в политических теориях, начиная со времен Рима и кончая средневековьем, — понятие общественного договора. Но он вывернул наизнанку это понятие, которое в прошлом, в общем, использовалось на благо свободе, так что оно гладко укладывалось в его теорию авторитарности. В прошлом договор толковался так, что он накладывал *ограничения* на все стороны — и на правителей, и на управляемых. Но в первую очередь он означал ограду, за которой мог укрыться отдельный человек. У Гоббса же договор заключается отдельными лицами для того, чтобы предотвратить страшную войну каждого против всех, которая вспыхнула бы, если бы человек оставался в «природном состоянии». (Я еще вернусь к понятию природного состояния; здесь достаточно указать на то, что для Гоббса это состояние настолько жуткое, что, по его мнению, его, быть может, вообще никогда не было.) По Гоббсу, граждане одного государства договариваются друг с другом с тем, чтобы избрать монарха и учредить верховную власть, которая составляла бы обязательные для всех законы и взамен

того хаоса, который представляет собой природное состояние, насаждала бы порядок. *Но между отдельными лицами или группами и монархом договора нет.* Монарх обладает абсолютной властью: отдельный человек обязан ему абсолютным повиновением. Гоббс делает одну оговорку. Монарх существует для того, чтобы насаждать порядок и ограждать безопасность отдельных людей; если же он в этом не преуспевает, если в государстве возникает беспорядок, если жизнь становится опасной, то каждый получает право любым способом обеспечить безопасность своей жизни. Но сердце Гоббса не лежало к этой гипотетической оговорке. Его привлекала мысль об учреждении верховной власти, стоящей над создавшим ее договором.

Теория общественного договора не была вполне безопасной ареной для сторонников абсолютизма. Она даже стала одним из самых мощных клиньев для внедрения демократических идей. Но сторонники монархического абсолютизма обладали богатым арсеналом доводов, проистекавших из политических теорий, которые стали доступными всем образованным людям. Черпали они эти доводы из Ветхого Завета, из греческой и римской истории, из творений отцов церкви (по крайней мере, католики) и даже из ранних, весьма некритических изысканий в таких науках, как предыстория и этнография. Неудивительно, что позднее, в XVII и XVIII веках, те же самые доводы стали во все возрастающей степени использоваться противниками монархического абсолютизма. Только сентиментальные идеалисты поражаются тому, что и сатана может цитировать Священное Писание.

Было бы нудным и бесплодным делом останавливаться на всех этих апологиях абсолютизма. Хоро-

шим примером может послужить патриархальная теория, получившая самую завершенную форму в Англии, в книге, на полемику с которой потратил столько времени Локк — „Patriarcha“ Фильмера. Патриархальную теорию стóбит рассмотреть как иллюстрацию тех сложных и не совсем честных примеров, которые теперь модно называть «рационализацией» или как-нибудь еще более пренебрежительно. Вполне очевидно, что мы имеем здесь дело не с научными теориями или с накапливаемым знанием, а с существенным этапом в истории идей и человеческих взаимоотношений.

Писатель-монархист пытается облечь в словесную форму те причины, по которым люди обязаны подчиняться власти нового централизованного государства, по меньшей мере символически возглавляемого монархом. В своей патриархальной теории он использует аналогию между отношениями отца с сыном и монарха с подданными. Он щедро применяет метафоры, которые именуют подданных «детьми», «паствой», а монарха — «отцом», «пастырем» и т. д. Что ж, даже теперь, даже в Соединенных Штатах, где, по мнению некоторых остроумных европейских посетителей, дети часто воспитывают своих родителей, все еще очень сильно убеждение, что нормальное отношение между ребенком и родителями состоит в подчинении ребенка родительской воле. Сила этого убеждения менялась в разные эпохи и в разных странах, но в общем оно прочно укоренено в западном культурном наследии. Многие воспринимают его как один из основоположных фактов жизни. Древнееврейское общество, в лоне которого был составлен Ветхий Завет, было обществом подчеркнуто патриархальным. В Ветхом Завете сколько угод-

но текстов, обличающих греховность и противоестественность сыновнего неповиновения. В римском обществе *patria potestas*, отцовская власть, была в республиканские времена совершенно абсолютной, вплоть до власти отца над жизнью сына. Римское право пропитало и средневековое общество, принеся с собой эту мощь отцовской власти. Со своей стороны, христианство также использует понятие отцовской власти и те чувства, которыми это понятие обросло. Недаром священники именуются «отцами», и давно укоренились такие образы как пастырь и паства.

Перенести эту церковную метафору на государство было делом не трудным, тем более, что новое государство перенимало, где могло, тот духовный авторитет, тот клубок эмоций, которые в средние века имели своим средоточием церковь, как организацию. Насколько сознательным был этот процесс — дело спорное. Конечно, люди вроде Фильмера не утверждали, что папы-де очень ловко умудрились использовать титул Святого Отца для усиления своей власти. Почему бы и нам не усилить власть государства, назвав короля отцом народа? Нет, Фильмер был столь же уверен в правоте своих теорий, как Томас Пейн был уверен в правоте своих, доказывавших обратное.

Но патриархальная теория — подбор доводов, апеллирующих в основном к чувству, а не к способности и навыку логического мышления. Это, по существу, не теория, а метафора, и опровергается она или разоблачается, как несостоятельная, как только человек просто заявляет, что ни в какой мере не чувствует монарха своим отцом. В пределах гуманизма или рационализма можно утверждать, что есть только одно подлинное отцовско-сыновнее отношение —

то, что мы называем биологическим, а в те времена называлось природным. Патриархальная теория, в качестве оправдания безоговорочного подчинения подданного монарху (гражданина правительству) — при условии, что ваши чувства ведут вас в нужном направлении — опровергается еще убедительнее другой, противоположной метафорой, тоже претендующей на истинность. Это и сделали последователи Локка, которые утверждали, что подлинное отношение между подданными и монархом — это отношение хозяев и управляющего. Монарх — не отец подданных, а нанятый ими управляющий. Он существует для того, чтобы обеспечить им хорошее управление; если он этого не делает, то они имеют полное право уволить его, как увольняют негодного управляющего. Большинству американцев эта теория кажется очень убедительной. Но если проследить историю западных идей в целом, то патриархальная теория окажется гораздо более распространенной.

Можно даже сказать, что в области общественных отношений патриархальная теория бессмертна. Известно, что с легкой руки Фрейда современные психологи настаивают на важности патриархальной теории в отношениях ребенка к родителям. Психологи нередко выступают и по вопросам политической теории и опять-таки используют патриархальную теорию. Правда, они указывают на двойственное отношение сына к отцу — с одной стороны, на его зависимость, с другой — на его стремление к бунту. Они считают себя учеными и уверены, что обогащают общую сокровищницу знания. Прочтите, однако, книгу Джеффри Горера «Американцы». В основном Горер толкует американский политический строй и культуру в категориях отцовского комплекса и Эдипова

комплекса и умилительно, по-фрейдовски, объясняет, почему американская молодежь любит пить молоко. Он явно проглядел возросшую теперь популярность газированных напитков, подогнуть которую под фрейдистские схемы куда труднее. Вероятно в XXIII веке гореровская адаптация извечной аналогии с отцовством покажется столь же нелепой, как кажутся нелепыми построения Фильмера в наше время.

Выдвигались и другие доводы в пользу абсолютной монархии. Один из них восходил к римскому прецеденту — не к республике, а к действительному государству поздней империи с бюрократией и абсолютным монархом во главе. Популярным лозунгом было изречение *quod principi placuit, legis habet vigorem* то есть «то, что по душе монарху, имеет силу закона». Это изречение ставило все точки над «i» и особенно раздражало республиканцев.

Однако, освященным историей понятием стало «божественное право королей». Монарх считался — без намека на кощунство — Богом на земле, Он — согласно этой теории, представитель Бога на земле; и противиться его воле значит противиться воле Божьей, а это уже кощунство. Он — помазанник Божий: недаром европейские монархи по средневековой традиции при коронации помазывались священным елеем. Все остальные аргументы в пользу монархического абсолютизма легко укладывались в этот довод.

Характерно, что во всех теориях в защиту нового абсолютизма основные доводы опирались на традиции. Достаточно было извратить понятие договора, и вместо христианского феодального государства Иоанна Сэлсбэри возникал Левиафан Гоббса. Искажение понятия духовного пастыря, христианского

отца, приводило к понятию монарха-отца, требующего беспрекословного послушания.

Поклонников средневековья особенно возмущает то, что они считают ренессансным извращением средневекового учения о божественном праве монарха. В средневековом учении, говорят они, — и они совершенно правы в том, что касается слов — правитель облечен властью по божественному праву, пока он правит так, как этого хочет Бог; он облечен властью по божественному праву не в смысле владения, неопровержимого притязания, а в смысле нравственной правды. Если же он властвует несправедливо, вопреки Божьей правде, то он теряет право на власть, а его подданные свободны от своего долга ему подчиняться, и их восстание оправдано. Но правомерен вопрос: кому судить, властвует ли монарх в согласии с Божьими предначертаниями? Предположим, одна группировка в стране утверждает, что монарх правит именно так, а другая это отрицает? Кто же рассудит их? Люди в средние века и даже в период Возрождения отвечали на эти вопросы с гораздо большей уверенностью, чем мы, так как их еще не смущала мысль, что намерения Бога вовсе не так определены, как, скажем, научные истины. И средневековье, и гуманистическое сознание были твердо уверены, что нет на свете ничего яснее воли Божьей.

Довод, который мы в наше время, по меньшей мере, в странах английского языка, считаем решающим, тогда ясно не использовался. Этот довод сводится к тому, что монархическое государство нового стиля более эффективно, чем старое; что монарху нужна абсолютная власть для искоренения остатков автономных феодальных формаций, проведения рационализации и стандартизации и для предоставле-

ния новому среднему классу торговцев возможности сбывать товары на более обширных рынках и делать это в условиях большей безопасности и большего удобства. Оправдание того или иного учреждения его *полезностью* — довод нам хорошо известный — иногда появляется в качестве аргумента в пользу монархии, например, еще у Пьера Дюбуа в начале XIV века. Но у большинства писателей, с которыми мы здесь имеем дело, он смешан со многими другими доводами. Французские *politiques*, писатели, которые в ходе религиозных войн XVI века ставили государство, представляемое короной, выше и католической, и протестантской партий, казалось бы, подсознательно мыслили нашими, националистическими категориями. Но выражаются они не по-нашему.

Одним из самых блестящих писателей этой группы был Жан Бодэн, которого часто считают чем-то бóльшим, чем просто одним из *politiques*. Бодэн был ученым гуманистом огромной эрудиции и широких интересов. Он занимает важное место в истории историографии. В книге «Метод быстрого познания истории» (1566) он впервые ставил вопросы методологии исторического исследования и композиции. Он, пожалуй, самый уравновешенный писатель по большому вопросу о монархии. По природе он — умеренный и толковый человек. Писал он в конце XVI века, когда престиж Аристотеля несколько оправился после периода гонений на него со стороны ранних гуманистов. Поэтому ему идут на пользу богатые залежи здравого смысла в политических писаниях Аристотеля. В итоге Бодэн оказывается защитником абсолютизма. В качестве творца законов монарх, по мнению Бодэна, не может не стоять над законом. Но Бодэн поспешно оговаривается, что это только юриди-

ческий принцип. В области нравственности монарх конечно связан законом Божьим, законами природы и общепринятыми правилами поведения. Если он всего этого не придерживается, он превращается в тирана, хотя по видимости и остается сувереном. Бодэн тоже использует патриархальный довод и подкрепляет его ссылками на римскую *patria potestas* * и обычным набором библейских цитат.

Далеко не все политическое мышление гуманистов ранних веков нашей эпохи стояло на стороне абсолютизма. С самого начала возрождения греческих и римских классиков в западной политической традиции можно обнаружить установку, тянущуюся красной нитью прямо к французской революции и избравшую одним из своих героев Брута. Это — традиция *классического республиканства* с героями, заимствованными у Ливия, с римской ненавистью к монархии и зачастую с римским же недоверием к *mobile vulgus*, непостоянной черни.

«Республиканство» — слово с долгой историей. Поэтому оно иногда вводит в заблуждение. Американцам кажется, будто «республиканство» по существу то же самое, что «демократия». (Я не имею в виду излюбленное утверждение либералов, будто обе наши политические партии, республиканская и демократическая, неотличимы друг от друга.) Но следует помнить, что *res publica Romana* * означала просто-напросто римский политический строй, который до возникновения империи был строем аристократическим в политическом и социальном смысле. Традиция аристократического республиканства, которой в средние века негде было развернуться, расцвела в период Ренессанса. По самой своей природе она не могла вылиться в массовое движение, а вдохновляла

только родовитых художников и эрудитов, была увлечением чисто аристократическим. Трудно нащупать в этой традиции какой-либо простой, общеприятый, стереотипный стержень. Классическое республиканство всегда подчеркивало скорее тему свободы, нежели какие-либо коллективистические или социалистические идеи. Поскольку оно считало, что идеальный общественный порядок должен включать и заботу о низших классах, оно исходило из принципа *noblesse oblige*,* предвосхищая то, что в Англии XIX века стало называться «консервативной демократией». Люди же той эпохи, заинтересованные в коренной ломке всего общества, в ходе которой неимущие классы избавились бы от бедности своими собственными усилиями, неизменно вдохновлялись не гуманизмом, а религией, причем религией крайне сектантского толка.

Одна из разновидностей гуманистического республиканства была по сути дела направлена против одной специфической монархии. В конце XVI века политическая мысль во Франции заметно оживилась в результате страшной религиозной смуты. Возникла теория, которая внешне носила довольно демократический характер. Гугеноты,* вроде Этьена де-ля-Бозти и Франсуа Отмана, недвусмысленно высказывались против всех теорий монархического абсолютизма и, наоборот, утверждали, что верховная власть по праву принадлежит народу в целом. Автор трактата „*Indiciae contra Tyrannos*“* (вероятно дю Плесси-Морнэ) в целях оправдания восстания и тираноубийства прибегает даже к теории договора и сопровождает ее множеством примеров из библейской и средневековой истории. В этой литературе можно найти кое-что напоминающее широко распро-

страненную в XVIII веке доктрину о правах человека, о необходимости конституционного строя и представительного парламентского органа, об абсолютном значении закона и т. д. Но дух этих произведений все же очень отличается от духа XVIII века. Они напоминают средневековые теории, хотя бы в силу своего традиционного доверия к доводам, основанным на прецедентах, исторических и библейских, и своей тяжеловесной учености. Демагогами эти люди не были, простонародьем они не интересовались. Создается впечатление, что они стали антимонархистами по необходимости, так как французская монархия была против них, и по необходимости же стали и республиканцами, так как им иначе некуда было податься. Некоторые из них даже выдвигали принцип «естественного права на водительство». До Томаса Пейна или даже до Вениамина Франклина им еще очень далеко; это республиканцы, а не демократы.

Другая тема стоит ближе к сердцевине этого аристократического республиканства — ближе в том смысле, что дожила до XIX века в лице таких людей, как Байрон, и даже до XX века. Замечательным представителем этого типа может служить английский вельможа Алджернон Сидни, погибший на плахе в 1683 г. мучеником за республиканское дело. Его книга «Речи о правительстве» вышла в свет только в 1698 г. и обрела популярность в последующем столетии. Она пропитана римской историей, которую Сидни воспринимает в свете джентльменства, характерного для английского классицизма. Сидни отвергает учение о «божественном праве» монархов и ратует за суверенитет народа. Но радикальных социальных доктрин у него нет; он говорит языком уме-

ренного конституционалиста; доживи он до следующего столетия, он вероятно стал бы лояльным, умеренным «вигом» * безо всякой республиканской «чуши». Сидни восстает против новой династии Стюартов, этих «выскочек», с их претензиями на божественное право, и превозносит английский правящий класс, который обладал бы всеми римскими добродетелями без единого из римских пороков.

Да и Мильтон принадлежит к той же группе аристократических республиканцев, по меньшей мере, по своим политическим воззрениям. Он — гуманист по своим вкусам и традициям и скорее гуманист трезвый, чем восторженный. Самое известное его прозаическое произведение, «Ареопагитика» — одна из классических апологий свободы слова и сопутствующих ей других свобод. Любая красноречивая защита свободы слова в рамках западной культуры носит как бы внеисторический характер. Ибо культура эта никогда не была столь абсолютистской, чтобы не лелеять в своих недрах хотя бы искорку этой свободы. Вряд ли, однако, Мильтон предвосхищает даже в этом трактате тот дух *laissez-faire*, * который позднее, в XIX веке, наполнял собой рассуждения о пользе индивидуальной свободы. Интересно в этом смысле сличить «Ареопагитику» с книгой Джона Милля «О свободе» (1859). Высокопарное классическое красноречие Мильтона иногда затуманивает смысл; но, по-видимому, он ратует за свободу только для избранных, для гуманистов, для людей вроде него самого, в то время, как Милль требует свободы даже для чудаков, даже для заблуждающихся, даже для невежд — короче говоря, для всех.

Аристократическая природа политических и нравственных воззрений Мильтона выявляется с еще

большей ясностью в его менее известных произведениях, вроде «Иконоборца» или трактата «О простом и быстром способе установления свободного строя» — последнее произведение было тщетной попыткой предотвратить реставрацию короля Карла II. Милтон ненавидел сектантов с их неуклюжими чаяниями водворения Царства Божьего на земле и был разочарован неспособностью умеренного пуританизма найти какую-то золотую середину между государственной церковью, с одной стороны, и апокалиптическими сектами, с другой. Как и многие другие тонкие и высококультурные защитники индивидуальной свободы, Милтон в конце концов продемонстрировал, что, собственно говоря, он защищал утонченность и культуру, а вовсе не свободу для темного, неотесанного люда. В итоге он пришел к такому недоверию к народу, обладающему индивидуальным или коллективным правом голоса, что предложил несменяемый законодательный орган, в котором депутаты занимали бы места пожизненно — нечто вроде палаты лордов без титулов.

Однако, самым законченным произведением этой школы гуманистов, склонных не то, чтобы к новизне, но, во всяком случае, к более народной форме конституционного строя, следует считать книгу другого англичанина XVII века, «Республика Океания» Джемса Гаррингтона. По своей форме — это описание воображаемой страны, утопия (форма, быть может, навязанная необходимостью избежать цензуры, введенной новым диктатором Кромвелем в самый год ее обнародования, в 1656 г.). Это — глубоко продуманный трактат о политическом строе, в котором особое место уделяется распределению национального достояния и классовой структуре. Книга реко-

мендует конституционный строй с должным равновесием интересов; строй этот должен был бы включать сенат, состоящий из аристократов по рождению, и народно-представительный орган, уполномоченный принимать или отвергать предложения сената. У Гаррингтона много совершенно современных идей вроде тайного голосования или обязательного всеобщего образования. Собственно говоря, его книгу можно назвать трудом рационалиста, и влияние ее на последующее столетие весьма значительно. Но Гаррингтон пишет классическим слогом, у него классический склад ума; в своей книге он скорее подытоживает лучшие помыслы политически умеренных гуманистов, чем прокладывает какие-то новые пути.

По самой своей природе гуманизм поддается определению труднее, чем оба других течения ранних веков нашей эпохи — протестантизм и рационализм. В своих поисках критериев и авторитетов (а в истории запада такие поиски были всегда наиважнейшей задачей образованной элиты, даже когда она воображала, что свергает все авторитеты) гуманисты обращаются к чему-то специфически *человеческому* — и не к божественному, и не к животному. На практике это приводит к путанице. Ибо, говоря по-просту, «человеческое» — это настолько растяжимое понятие, что под него можно подвести почти все, включая и божественное, и животное.

При всем несовершенстве нашей классификации, гуманистов можно, удобства ради, поделить на те две группы, которые мы назвали «трезвой» и «восторженной». Большинство ранних гуманистов, даже включая трезвых ученых, принадлежало к «восторженному типу». Но к XVII веку бóльшая часть гуманистов примыкала к трезвой, дисциплинированной

категории. Несколько упрощая, можно сказать, что первое поколение гуманистов, заново открывшее Элладу и Рим, находило там свободу для каждого быть самим собой, следовать своим влечениям, даже если эти влечения принимали форму фантастических искажений. Второе же поколение, которое шло к античности уже проторенным путем и превратило ее в часть нормального курса образования, находило там дисциплину, покой, порядок и симметрию. Первое поколение было склонно думать, что большинство позволит избранному меньшинству упиваться своей неповторимостью (если оно вообще думало о большинстве). Второе же поколение, испытавшее ужасы религиозных войн, смотрело на массы с тревогой и искало путей к тому, чтобы держать их на должном уровне. Одним словом, это поколение состояло из монархистов и сторонников авторитарного строя. Ни то, ни другое поколение не было страстно и активно заинтересовано в том, что мы называем делом демократии. Даже такая подгруппа классических гуманистов, как аристократические республиканцы вроде Алджернона Сидни, не была демократической.

Гуманисты оставили после себя бессмертные произведения искусства. Они сыграли свою роль в уничтожении средневекового уклада, а в конструктивном смысле — в построении современного территориального государства с его стандартизацией и тягой к эффективности. В целом, однако, в нас меньше от гуманистов, чем это обычно утверждается в учебниках истории. Гуманисты — не архитекторы современного мира, они не творцы современного мировоззрения. В той мере, в какой эти два столетия сделали нас тем, чем мы есть, самыми важными строителями были протестанты, рационалисты и естествоиспытатели.

II. ИСТОКИ СОВРЕМЕННОГО МИРА

2. ПРОТЕСТАНТИЗМ

Истоки протестантизма

Мартин Лютер был монахом августинского ордена, названного так в честь Блаженного Августина. В сочетании этих двух имен есть какая-то символика (без какой-либо причинной связи, конечно). Творчество Бл. Августина сделало его одним из столпов католической церкви, но характер его определялся мистической тягой к совершенству, которая иногда затрудняла работу более грешных людей, занимавшихся практическими делами в нашем мире. В одном, очень важном отношении протестантское движение было по существу проявлением извечного свойственного христианству напряжения между нашим миром и миром иным, между реальностью и идеалом. Движения Лютера, Кальвина и Цвингли по своим целям и организационным формам резко отличались от аналогичных средневековых попыток реформировать существовавший тогда религиозный уклад. Прежде всего, этим трем удалось учредить новые церкви, в то время как Виклифу или Гусу этого сделать не удалось. С другой стороны, они не были приручены и их протестантский пыл не был укрощен, и их не удалось втянуть в лоно католической церкви, как это произошло с нищенствующими монашескими орденами.

В силу экономических факторов, роста национализма, характера руководителей, протестантский бунт резко отличался от реформаторских движений

средних веков. Но, как бы глубоки ни были экономические и политические истоки протестантизма, он завоевывал людские сердца, обращаясь к христианской *традиции*. Даже формально (а форма — дело немаловажное) протестантские реформаторы настаивали на том, что они — не новаторы, что они возвращаются к Иисусу и к ранней церкви, к *подлинной* христианской церкви. Они утверждали, что предал и исказил *подлинную* христианскую традицию именно Рим. Протестанты-реформаторы искренне верили, что стремятся к подражанию Христу. Они считали, что ничего не меняют, а, напротив, восстанавливают; они были бы ошеломлены и озадачены, если бы кто-нибудь назвал их проводниками прогресса.

Объективному наблюдателю, однако, подражание Христу в их понимании кажется чем-то очень отличным от подражания Франциска Ассизского. С одной стороны, протестантизм — просто одно из проявлений извечного христианского стремления одолеть ветхого Адама в душах человеческих; но ведь ветхий Адам проявляет себя на самый разный лад, и одолевать его тоже можно по-разному. Поэтому мы должны выяснить, что же собственно было нового в протестантизме начала XVI века, даже если его создатели считали свои идеи чем-то старым. Эти элементы новизны помогут нам понять, почему протестантские группировки превратились в раскольнические церкви, а не стали просто еретическими группировками, ведущими в рамках католической церкви более или менее подпольное существование на манер лоллардов * или гуситов. *

Католическая церковь в XIV и особенно в XV веках, в ходе смуты, положившей начало упадку сред-

невековой культуры, претерпевала тягчайший кризис. Как соборы начали строить и украшать в изощренном стиле перерезанной готики, так и сама церковь обмирщала и приходила в упадок, теряя тщательно разработанное равновесие времен Фомы Аквинского. Схоластики превращались в бесплодных спорщиков, монашеские ордена обогащались, число недостойных служителей церкви увеличивалось, или, по меньшей мере, они чаще бросались в глаза. Как правило, любая организация не так плоха, как ее представляют те, кто на нее нападает, особенно если их нападки завершаются успехом. Старый режим во Франции, например, вовсе не был так гнил, как это утверждали французские революционеры; король Англии Георг III вовсе не был тем тираном, каким его изображали американцы. Так и церковь папы Александра VI (Родриго Борджиа) вовсе не была столь аморальной, как сам этот позорный папа, вовсе не была бездной беззакония, как называла ее протестантская пропаганда. Как наша печать, история любит кричащие заголовки. Но ведь скромная, будничная работа, неинтересная для заголовков, всегда продолжается. Было и в XV веке много священников и монахов, которые вели такую же благочестивую жизнь, что и их предшественники в XIII веке.

И все же, в последние годы средневековья общий уровень церковной жизни и церковных институтов неуклонно падал, особенно на верхах. Делались попытки приостановить этот упадок. Были открытые бунты, предшествовавшие Лютеру — Виклиф в Англии, Гус в Богемии. Были и реформаторские группы гуманистов, которые о бунте и не помышляли, как, например, кружки французского ученого Ле-

февра д'Этапля или самого Эразма. Ряд идей, ряд организационных приемов, использованных позднее протестантами, были предвосхищены этими движениями; здесь, несомненно, правомерно туманное словечко «влияние». Разве сам Лютер, пусть и неохотно, не признал своего долга перед Гусом?

Во-вторых, было движение, стремившееся к обновлению церкви изнутри, методами, которые мы теперь назвали бы конституционными, — так называемое соборное движение XV века, в рамках которого сложились труды, высоко ценимые историками политической мысли. Эти интеллигенты-клерикалы позднего средневековья, примером которых может служить Жан Герсон, явно оставались в пределах средневековых идей. Из писаний Герсона можно извлечь стандартный рецепт смешанной конституции, в которой наличествуют элементы монархии, аристократии и чинной демократии. Этот рецепт всегда приходился по вкусу умеренным, разумным людям от Аристотеля до Монтескье и англичан викторианской эры. Герсон и его единомышленники твердо, на академический лад, верили в силу степенного словечка «следует». Они полностью разделяли средневековую уверенность в том, что Бог действительно предначертал мир с такой ясностью, что ни один здравомыслящий человек не может сомневаться в его разумности. Поскольку они общались на соборах, которые приводили к конфликту с папством, они в какой-то мере проложили пути к реформации. Им не удалось подчинить папу коллегиальной мощи духовенства, но они бросали вызов растущей мощи римской бюрократии. Ни их фразеология, ни их установка не обладали, однако, лютеровской едкостью, яростью и неприкрытой демагогией; им не хватало ре-

волюционного накала Кальвина; не хватало им и того, что так близко нам — циничного реализма Макиавелли. Дело, пожалуй, не в том, что Герсон и его коллеги принадлежали скорее к средневековью, чем к новой эре, а в том, что они являют собой пример бессмертного западного типа — умеренных идеалистов и реформаторов, людей, расточающих прекрасные слова.

Но ведь в сфере человеческих отношений и слова играют роль — правда, не сами по себе, точно так же, как не воспламеняется сам по себе бензин в двигателе внутреннего сгорания. Привели ли протестантские идеи к экономическим сдвигам, или же, напротив, экономические сдвиги — к протестантским идеям? История протестантской реформации — важнейшее поле битвы продолжающейся дискуссии об экономическом детерминизме. С точки зрения автора этой книги, экономические сдвиги, изменения жизненного уклада западного общества — важнейший элемент в том социальном процессе, в рамках которого завершилась успехом протестантская реформация. Применяя медицинские термины (о значении которых стóбит справиться в словаре), можно сказать, что они образуют часть *синдрома, этиология* которого нам не до конца понятна. Огромные сдвиги, вроде претворения самодовлеющего землевладельческого хозяйства в хозяйство денежное, основанное на широкой торговле, естественно приводят к огромным изменениям в образе жизни, но не неизбежно к протестантской реформации, как это случилось на западе. Аналогичные изменения в неевропейских странах в наше время, например, в Японии, привели не к протестантской реформации, а к совершенно иным последствиям.

Наиболее простое экономическое объяснение протестантской реформации предвосхищает Маркса. Его сформулировал английский радикал Вильям Коббет, живший на стыке XVIII и XIX веков. Повсюду католическая церковь, заверяет Коббет, в набожные средние века накопляла несметные богатства, благодаря тому, что богобоязненные люди, стремившиеся обеспечить себе место на небесах, отписывали в ее пользу огромные состояния. Правящий класс, т. е. короли, князья и их окружение, всегда нуждавшиеся в деньгах, с завистью следили за ростом этого богатства. Они ухватились за отвлеченные идеи Лютера и его соратников с тем, чтобы оправдать в глазах своих подданных разграбление церкви. Этот правящий класс задолжал огромные суммы новому купеческо-банкирскому классу и смог отчасти расплатиться с ним землями и другими конфискованными у церкви ценностями. Так возник новый, жадный до денег правящий класс, из которого вырос наш современный капитализм.

Но это объяснение годно только по отношению к специфически английским условиям. В Германии, например, от экспроприации богатств католической церкви выгадали в первую очередь сами князья. Во Франции, где реформация, хоть и не восторжествовав, все же сыграла важную роль, экономическая картина гораздо менее ясна. Да нет у нас и доказательств того, что в большей части Европы, оставшейся католической, правящие классы были менее обременены долгами или менее жадны, чем в той части, которая перешла к протестантству. Итальянские князья нуждались в деньгах так же остро, как и немецкие. Даже испанская монархия, пропустившая между пальцев богатства Нового Мира, находилась

в состоянии хронического финансового кризиса. Очевидно, для этого процесса требуется более тонкое объяснение. Его дают марксисты.

Согласно марксистскому толкованию, прежде всего имеет место целая серия материальных, экономических сдвигов, в итоге образующих новую рыночную экономику. (Оставим пока в стороне вопрос, что же вызвало сами эти стихийные сдвиги.) Люди, управляющие этой новой экономикой, или, по меньшей мере, выгадывающие на ней — это люди денег, коммерсанты, основоположники класса, которому суждено было обрести славу и мощь, класса *буржуазии*. Эти люди не уживаются со старым правящим феодальным классом, психология и быт которого обусловлены его дворянско-помещичьим укладом. Старый феодальный класс душит коммерсанта налогами, презирает и обманывает его и помогает церкви навязывать ему классово-обусловленное понятие угодной Богу цены, запрет взимания процентов с капитала как ростовщичество, короче, средневековое отношение к торгашеству. Новый коммерсант хочет только одного — покупать товары по самым дешевым ценам и продавать их по самым дорогим ценам. Он не хочет быть отцом или покровителем своих рабочих; он хочет быть только работодателем. К концу XV века он уже зародыш современного дельца, и зародыш здоровый и крепкий. Естественно, что он использует протестантизм против той церкви, которая пытается навязать ему хозяйственные методы, идущие вразрез с его интересами. Естественно, протестантизм торжествует в тех частях Европы, где новый коммерческий класс наиболее состоятелен, и терпит поражение там, где он менее развит. Прогрессивные Англия и Голландия переходят к протестан-

тизму; отсталые же Испания и Неаполь остаются католическими.

Несколько по-иному формулирует экономическое толкование этого явления знаменитый немецкий социолог Макс Вебер. Вебер частично принимает марксистское объяснение, особенно упор на классовую борьбу и приятие протестантизма идущим в гору средним сословием. Но он утверждает, что протестантское отношение к жизни, нравственные идеалы протестантизма не были просто-напросто использованы жадными дельцами для того, чтобы оправдать разграбление католической церкви (тезис Коббета). Он утверждает, что, наоборот, именно протестантские идеи сформировали сознание людей и сделали их более приспособленными для наживы, превратив их в столь знакомый нам средний класс. Идея Лютера, что у каждого человека есть свое призвание от Бога, что труд на поприще этого призвания есть воля Божья, помогла сформировать эту коммерческую этику. Но подлинным ее вдохновителем был Кальвин, и именно в кальвинистских странах и был первоначально накоплен тот капитал, который позднее финансировал промышленную революцию. Кальвинизм не только проповедовал достоинство труда; он настаивал на необходимости труда, так как дьявол подстерегает бездельников, а своим трудом человек частично выплачивает свой долг всемогущему Богу. Преуспевание в делах — знак Божьего благоволения; и получение процентов с капитала — нечто вполне закономерное. Поэтому кальвинист упорно трудится и наживается. Что же до расходов, то кальвинист отвергает роскошь, расточительность, развлечения, украшение церквей. Короче, он признает только затраты, необходимые для добродетельной,

солидной жизни. Доходы его превышают расходы. Поэтому кальвинист копит. Эти накопления становятся капиталом, который опять вкладывается в дело. Так кальвинист становится богачом, капиталистом и попадает в рай. Кроме того, в нем живет радостная уверенность, что погрязший в долгах вельможа, который когда-то им помыкал, не только умрет в бедности, но, не будучи кальвинистом, угодит в ад.

Я несколько схематизировал, но не исказил тезис Вебера. В общем, доводы в пользу *частичного* экономического толкования истоков протестантизма вполне убедительны. Тем не менее, необходимо и другое. Экономические признаки, даже в сочетании с тонкими социологическими и психологическими доводами, всего не объясняют. Ведь если бы протестантизм и капитализм были неразрывно связаны, они неизменно совпадали бы, так что карта Европы, на которой отмечены новые банковские и коммерческие центры, совпадала бы с картой, на которой отражен рост протестантизма.

Но такого полного совпадения никогда не было, даже после 1800 г., когда намечалась *тенденция* к географическому совпадению протестантизма и индустриализма. В ранний период нашего времени, до лютеранского взрыва, крупные центры новой экономической жизни — Милан, Флоренция, Аугсбург, Нидерланды — находились в районах, мало затронутых движениями, предшествовавшими протестантизму. А после Лютера часть Нидерландов, долина Рейна и католическая северная Франция продолжали оставаться авангардом новой экономики. Конечно, кальвинизм содействовал сохранению и усилению духа капитализма; но капиталистическая этика

кальвинизма — только одна из причин успеха протестантизма.

Другой причиной является тот комплекс навыков, интересов и чувств, который мы называем национализмом — одна из самых мощных движущих сил современного мира. Национализм — тема, к которой я еще вернусь. На данном этапе достаточно сказать, что роль национализма в протестантской реформации следует рассматривать в двух направлениях — национализм правящих слоев и национализм масс.

Легко быть циничным, говоря о мотивах инициаторов реформации вроде Генриха VIII в Англии. Этот ренессансный монарх, повинувшись моде своего века, стремился быть мастером на все руки, ученым, атлетом и государственным деятелем. Поэтому он сочинил (или поручил кому-то сочинить) трактат в защиту католичества, направленный против брошюры Лютера «Вавилонское пленение церкви» и был вознагражден папой официальным титулом *Fidei Defensor*, «Защитник веры». Затем он порвал с католической церковью и основал то, что впоследствии стало называться англиканской церковью. * В ходе этого изменения, как я уже указывал, значительная доля имущества римской церкви в Англии была использована для вознаграждения новой тюдоровской знати и дворянства, сторонников новой династии. Сам Генрих стал главой англиканской церкви, чем-то вроде независимого папы. То же самое проделали и десятки немецких князьков.

Но не следует утрировать узко экономическое толкование. Все эти правители и их окружение не только набивали свои карманы; они также прокладывали пути для нового бюрократического государства,

устраняя привилегии духовенства, каноническое право, вообще требование католической церкви стоять в определенном смысле вне контроля светских властей. Новые протестантские правители стремились создавать собственную церковь, которая служила бы, так сказать, морально-полицейским орудием государства. Но даже если эти правители вели игру за власть и богатство, значит ли это, что они не были заинтересованы и в своей совести? Люди вроде Генриха VIII или немца Филиппа Гессенского, стоявшего за Лютера, были добрыми патриотами, искренне убежденными в том, что развращенные итальянцы эксплуатируют и души, и тела их подданных. Их патриотизм настолько гармонирует с их материальными выгодами, что мы склонны в нем сомневаться. С другой стороны, английские и немецкие толпы удовлетворяли только свои страсти, громя папистов; поэтому *их* искренности мы верим. Но разве выгода несовместима с верой?

Простой люд действительно давал волю своим страстям. Особенно в Англии, Голландии и Германии протестантизм сросся с националистическими эмоциями. В работах самого Лютера, особенно написанных на немецком языке, да и вообще в литературе, выросшей вокруг этого религиозного конфликта, звучат та любовь к Германии, то преклонение перед ней, те ненависть и презрение к «иностранцам» (в данном случае, к итальянцам), которых нам довелось вдоволь послушаться на протяжении жизни последних поколений:

Ибо Рим — величайший вор и разбойник, который когда-либо являлся на земле или появится в будущем . . . Бедные мы немцы! Нас облапошили! *Мы, рожденные для господства, обрече-*

ны склонять свои головы под ярмом тиранов . . .

Пора великому тевтонскому народу перестать быть марионеткой римского первосвященника.

Та же самая нота звучала, может быть, менее резко и в других протестантских странах. Позднее, в целях самозащиты, некоторые страны начали отождествлять патриотизм с католичеством. Это особенно относится к угнетенным национальностям вроде ирландцев и поляков. Но католическая церковь всегда сохраняла сверхнациональную организацию, оснащенную многими атрибутами государственной власти. Протестантизм так никогда и не создал такой организации; его международные связи сводились к встречам групп, конференциям, лигам, лишенным всякого подобия того, что называется «суверенитетом» или даже «авторитетом». Таким образом, протестантизм отождествляется только с определенными территориальными образованиями, а не с каким-либо сверхнациональным единством.

Так в XVI веке протестантизм обрел ряд источников силы, которых не хватало ранним реформаторским движениям. Прежде всего, протестантизм в XVI веке принял самые разнообразные формы, приурочиваясь к самым различным конкретным положениям в отдельных частях западного мира, так что одной формулой его успеха не объяснишь. Некоторые его учения, некоторые стороны жизненного уклада, которые он поощрял, облегчали жизнь купцу, новому бюргеру. Протестантизм кое-чем обязан капитализму. Другие его учения облегчали правителям и их приближенным накапливать богатство и мощь. Протестантизм обязан кое-чем и более стихийным и исконным экономическим и политическим движущим силам. Протестантизм укрепил общий язык, об-

щую культуру, общую *линию* тех замкнутых в себе групп, которые мы называем нациями, групп, которые явно обозначились еще в XIII веке. Протестантизм открыто и успешно порвал с католической церковью, которая в течение нескольких столетий переживала свое смутное время, свое соборное движение, свое вавилонское пленение, имела дело со своей неудовлетворенной интеллигенцией, своими беззащитными карьеристами, своими предельно светскими руководителями. Может быть, Лютер сам по себе и не был сильнее Виклифа или Гуса. Но его противник был явно слабее, чем в те старые времена.

Если мы примем это толкование, можно ли будет настаивать на правоте, прогрессивности, современности и демократичности протестантского движения? Разве протестантская реформация не одна из важных вех в истории западного мира? И, прежде всего, разве протестанты не стояли за индивидуальную свободу и демократическое самоуправление, тогда как католики отстаивали авторитарность и привилегии, и в таком случае разве протестанты не были созвучны новому времени, а католики отстали и верны средневековым устоям?

Что же, эти вопросы указывают на один элемент, который я опустил в анализе источников протестантизма. Одним из самых живых и щедрых его источников была извечная тяга человека к возвышенным нравственным идеалам. Большинство протестантских движений воспользовалось этим свойственным человеку движущим началом, наряду с другими силами, на которые любят указывать реалисты и циники. В течение периода, оказавшегося роковым для религиозного единства западного мира, католическая церковь не сделала успешного, сознательного усилия

заручиться этой моральной силой, а когда, в эпоху Игнатия Лойолы и католической реформации, церковь в конце концов это усилие сделала, то было уже слишком поздно, чтобы сохранить религиозное единство запада.

Поскольку протестантизм был наступлением на установленные учреждения, его фразеология была частично фразеологией сопротивления существующим авторитетам и частично призывом к отдельной человеческой личности, ее правам и свободе, восставшая против власти. Лютер отвергал добрые дела, предписанные властью, и апеллировал к вере, укорененной в сердце человека.

Есть определенное внешнее сходство между протестантским призывом к личности (понятие «индивидуализм» тогда еще было не известно) и призывом XIX века к индивидуализму. Кроме того, как мы уже отмечали, протестантизм фактически содействовал развитию личной инициативы коммерсанта-капиталиста; он помог расправиться со средневековым феодальным комплексом в политике и проторил дорогу действительному монархо-бюрократическому государству.

Попытка разобраться на конкретных территориальных примерах в причинах успеха или поражения протестантизма (всех разновидностей) в его борьбе против католицизма — интереснейшее упражнение в сфере все еще незрелых общественных наук. В каждом отдельном случае наличествуют все упомянутые нами переменные величины, но они не исчерпывают всей совокупности причин. Для их определения нет лакмусовой бумажки. Не все блондины стали протестантами, не все брюнеты остались католиками; не все северяне приняли протестантизм, не

все южане его отвергли; «германские» народы не были целиком протестантами, а романские — католиками; не все предприниматели и коммерсанты перешли в протестантизм, и не все помещики и крестьяне остались католиками.

Но некоторые переменные величины превалируют над другими. По мнению автора, конкретные примеры Англии, Ирландии, Франции, Нидерландов и немецких земель показывают, что там, где протестантизм отождествлялся с устремлениями ведущих групп (или с национализмом), он одерживал верх, а там, где ему это не удавалось, он терпел неудачу. Во Франции, например, протестантизм был очень силен в XVI веке. Сам Кальвин был французом, и, вопреки наивному представлению о французском характере, из французского теста выпекаются такие же добрые пуритане, как и из любого другого. Но французской короне, средоточию французского патриотизма, не было так важно порывать с Римом; она и так уже обладала большой независимостью. Большинство французов никогда не отождествляло протестантизм с «французскостью» так, как большинство северных немцев отождествляло протестантизм с «немецкостью». Больше того, к концу междоусобицы во Франции XVI века большинство умеренных французов стало отождествлять протестантизм с изменой Франции. Для голландцев же кальвинизм был равнозначен патриотизму, и, напротив, сопротивление кальвинизму и преданность католической вере были актом патриотизма для тех неассимилированных южных провинций Нидерландов, которые впоследствии стали независимой современной Бельгией. Кстати, этот контраст между протестантской Голландией и католической Бельгией представляет собой

занятную загадку для простодушного экономического детерминиста, поскольку эти небольшие, граничащие друг с другом территории, обе в течение веков были торгово-промышленными центрами и обладали весьма схожими экономическими структурами.

Между протестантизмом XVI века и индивидуализмом тех американцев XIX века, которые писали учебники, проводившие знак равенства между обоими движениями, лежит глубочайшая пропасть. Творцы протестантизма, особенно Лютер и Кальвин, по духу вовсе не были современными людьми (слово «современный» используется в этой книге не как похвала или похвала, а только в качестве определения характера западной культуры, начиная приблизительно с 1700 г.). И уж безусловно в свободу они не верили. С исторической точки зрения протестантизм может казаться средневековым движением. Но в то же время правомерно видеть в нем одну из движущих сил, создавших современный мир. По своей природе, и по своей направленности протестантизм был последним великим, истинно христианским усилием оправдать перед человеком на деле пути Господни.

Природа протестантизма

Собственно говоря, протестантских течений великое множество. Установка англикана * (в Америке — члена епископальной церкви) имеет мало общего с установками убежденного унитария * или примитивного фундаменталиста. * В дальнейшем я предложу классификацию разновидностей протестантизма по мере их возникновения в XVI и XVII

веках. Некоторые положения, однако, могут быть применены к протестантизму в целом. Бóльшая их часть носит характер отрицания, но одно очень важное содержит в себе утверждение.

Протестантское движение — специфическая форма того напряжения, того противоречия, которое мы уже отметили во всей западной культуре. Оно было бунтом против установленного авторитета, обладавшего внешними атрибутами любой власти — организацией, законами, обрядами, традициями. Оно предлагало людям *перестать верить и перестать подчиняться*. Правда, и весьма настойчиво, оно предлагало им верить в нечто лучшее и подчиняться лучшим людям и более совершенным законам. Его самые успешные поборники, Лютер и Кальвин, утверждали, что то, во что они предлагают людям верить, то, чему они им предлагают подчиняться, это — подлинное христианство самого Иисуса, а не что-то новое. Но ни одному раннему протестанту и в голову бы не пришло отрицать сам факт бунта, участие в котором было индивидуальным решением каждого человека. Лютер, обладавший тем типичным для человека действия безразличием к философской последовательности, которое логическому мышлению кажется почти тупостью, совершенно откровенно проповедовал бунт в самых рискованных его формах.

Поскольку католический священник (так уверял Лютер) стал преградой между человеком и Богом, то необходимо избавиться от всего, что может оказаться такой преградой: пусть каждый человек будет своим собственным священником. Было бы кощунственной гордыней предполагать, что Бог с Его всемогуществом и всеведением, мог бы разрешить такому

жалкому, созданному человеком институтом как церковь вмешиваться в Его отношения с Его же собственным творением — человеком. Больше того, Бог объяснил свои намерения в Библии, которую каждый человек может прочесть сам без посредничества священника. Несколько позже я рассмотрю некоторые богословские последствия этого знаменитого призыва Лютера к совести каждого отдельного человека. С политической и моральной точек зрения, Лютер явно проповедовал анархию, предлагая каждому человеку прислушиваться к чему-то, лежащему внутри него самого, и не обращать внимания на все внешнее — на законы, привычки, традиции, на все христианское наследие средних веков. На деле же — а некоторые вещи на нашем свете удивительно элементарны — Лютер предлагал человеку прислушиваться к тому, что подсказывают ему его совесть, сердце, «немецкость» и душа, будучи твердо, наивно и по-человечески убежден, что они будут говорить то самое, что настойчиво твердили ему самому, Лютеру, его совесть, его сердце, его «немецкость», его душа. Лютер обращался к свободным людям, потому что верил, что все свободные люди были подобны ему самому, были хоть и менее одаренными, менее яростными, как бы мини-лютерами, но все же лютерами. Когда же, во время крестьянского восстания, он осознал, что свободные люди стремятся к совсем иным целям, что они хотят общественного и экономического равенства, жаждут безотлагательного пришествия Царства Божьего на земле, стремятся к решению половой проблемы не только путем разрешения священникам вступать в брак, то Лютер охотно наделил этих темных людей новыми посредниками в их сношениях с Богом. Он учредил лютеранскую

церковь с ее собственными законами, догмами, епископами, священниками — и со своей новой доктриной добрых дел. Оправдание верой, по мнению Лютера, никак не могло извинить, например, анабаптизма* или антиномизма.* Бунтарь против авторитета кончил тем, что соорудил свой собственный авторитет.

Большая часть ранних последователей Лютера была бы возмущена или приведена в недоумение, прочтя несколько наших последних страниц. Они вовсе не рассматривали свое движение, как попытку освободить людей так, чтобы они сами вершили свои судьбы; они мыслили свое движение как попытку вернуть людей к подчинению подлинному авторитету, подлинному владыке, Богу. Католическая церковь извратила слово Божие, но, к счастью, теперь это слово стало доступнее, ожидая переводов на все живые европейские языки. В результате терял свою монополию священник, пользовавшийся ею, когда Библия существовала только по-латыни. Все великие реформаторы — Виклиф, Гус, Лютер, Кальвин — стремились сделать возможным чтение Библии на своих языках. К XVI веку печатный станок позволил издавать Библию почти массовыми тиражами. Любой читатель мог достать Библию. Таким образом, подлинным, неопровержимым авторитетом становилась Библия, слово, исходящее не от человека, а от самого Бога.

Те, кто все еще считают, что чтение Библии решает проблемы свободы и авторитета, превратились теперь в ничтожное меньшинство, которое мы несколько покровительственно называем фундаменталистами. Но большинство людей подразумевает под авторитетом нечто совсем иное. Если у вас идет спор,

скажем, о населении Нью-Йорка по последней переписи, то вы найдете авторитетный ответ в любом справочнике. Но если у вас идет спор об истинном значении Тайной Вечери, то вы можете почерпнуть новые доводы из Библии, но спора вы наверняка не решите. Упрощая, можно сказать, что люди всегда находили в Библии те ответы, которых они искали. Протестантское обращение к Библии как бы отодвинуло поиски авторитета на шаг дальше: *кто-то* должен был сказать, что именно имеет в виду Библия по тому или иному вопросу; *кто-то* должен был выполнять функцию, которую в течение веков выполняли отцы церкви, каноническое право и католическая церковь. Авторитет приобретала не сама Библия, а ее толкователи. Лишний раз независимый бунтовщик был вынужден подчиняться новым авторитетам.

В этом мире подчинение новым авторитетам — обычная судьба всех революционеров, при условии, что они остаются живыми в ходе своей революции. Вообще на практике политическим и даже экономическим революционерам легко удавалось возводить новые авторитеты взамен тех, которые они ниспровергали. Якобинская Франция и Советская Россия сделали послушание почтенным делом. Но почему-то — может быть из-за возвышенного характера тяги к извечной правде, с которой имеют дело богословы и философы, а может быть из-за того, что протестанты, как и католики, постоянно испытывали характерно христианскую напряженность между нашим миром и миром иным, между действительностью и идеалом — протестантская революция так до конца и не изжила своего революционного прошлого. Она сохранила — по меньшей мере, на своей периферии,

в своих глубинах — невероятную напряженность своих истоков. С одной стороны, протестантизм считает, что люди спасают свои души только верой; он обращается только к свободным людям. С другой, протестантизм стремится построить упорядоченный, дисциплинированный мир. По мнению католиков (например, Боссюэ), в результате протестантизм постоянно выделяет из себя новые секты, протестующие против тех, кто первыми начали протестовать — и так до бесконечности. Не обладая нужным авторитетом, протестантизм не может иметь и настоящего единства. Но если взглянуть на дело более благосклонно, то протестантизм оказывается истинным наследником тяги к неземному совершенству на земле, той тяги, которая в средние века принимала формы мистических взлетов, крестовых походов, а также монашеских реформ и постоянно возникавших ересей. Или, вернее, он *был* единственным ее наследником, пока Просвещение не принесло с собой нового, более земного обетования.

Вот первое отрицательное обобщение: главные протестантские группировки переняли древний христианский догмат первородного греха. Кальвин, как мы знаем, еще более углубил пессимизм католического отношения к животной природе человека. Крайний кальвинизм пропитан пессимизмом; он не допускает, что человек способен вести добродетельную жизнь в этом мире. Лютеровское учение об оправдании верой вовсе не означает утверждения, будто люди добры от природы, будто следуя своим естественным наклонностям, они могут выйти на верный путь. Даже в самый свой анархический период, в начале своей борьбы с Римом, Лютер придерживался учения о прирожденной слабости человека. Веру дает

человеку Бог, тот самый Бог, который *делает* его добрым и *удерживает* его таким. Правда, на периферии протестантизма, у более эксцентричных сект можно найти неприкрытый анархизм, учение, по которому ни законы, ни предписания, ни обряды не должны связывать свободного духа отдельной личности, так как все эти законы, предписания и обряды не что иное, как жесткие формулировки, смирительные рубашки, одетые на бесконечное разнообразие человеческих душ. Может быть, антиномизм и более поздние представления о природной доброте человека и сродни друг другу; но даже антиномийцы * говорят языком христианского богословия. Человеческий дух, который по их мнению не должен поработаться, это вместе с тем и дух божественный, личный Бог, творящий свое дело в нашем мире.

Второй отрицательный вывод совершенно очевиден. В те века протестантизм не был движением рационалистическим. Рационалисты XVIII и XIX веков считали протестантизм своим отдаленным предком или, по меньшей мере, тем скальпелем, который начал отделять человечество от католического «суеверия». Здесь все дело в терминологии. Если сокращение культа святых и Девы Марии, упрощение ритуала, упор на проповедь, изменение, а то и отмена роли музыки и изобразительных искусств, соответствующие изменения в богословии, если весь этот процесс кажется рационалистическим, то протестантизм по сравнению с католичеством действительно рационалистичен. Но многие из этих изменений были введены только в XVIII и XIX веках.

Если же обратиться к самому XVI веку и прочесть полемически заостренную религиозную лите-

ратуру того времени, едва ли можно ощутить рационалистическую атмосферу.

Миллионы туристов видели темное пятно на стене замка Вартбурга, где Лютер швырнул чернильницей в дьявола. В духовном смысле здесь ничего недостоверного нет: Лютер верил в сверхъестественные силы так же твердо, как любой другой, более лояльный монах августинского ордена. Страшный Бог Кальвина столь же реален, как и древний Иегова, которого он так напоминает. Раннее протестантство отвергало новооткрытую тогда научную теорию об отношении земли к солнцу, как это делала католическая церковь и, в общем, по тем же самым причинам. Недоверие к геологии и биологии современных американских фундаменталистов * имеет свои очевидные корни в XVI веке. Если протестанты (за немногими исключениями, как, например, англикане (перестали верить в святых, то они продолжали верить в дьявола, в ведьм, во все царство тьмы. Больше того, в той мере, в которой протестантизм означал для личности обновление глубокого религиозного чувства, отход от, быть может, слишком самодовольного формализма католической церкви позднейшего средневековья, он оживил и чувство чудесного, иррационального.

В-третьих, ранний протестантизм был нетерпимым. Ранние протестанты не проповедовали, да и не проводили в жизнь религиозной терпимости. Исторически верно, что практика религиозной терпимости возникла впервые в протестантских странах, особенно в Англии. Совершенно несостоятельна предельно циничная формула, согласно которой религиозная терпимость наступила только потому, что расплодившимся сектам надоело убивать или, по край-

ней мере, переубеждать друг друга, что неверующие политики во имя практических целей пришли к терпимости к моменту, когда ревностный пыл сект успел остыть, и что теории и идеи религиозной терпимости в этом процессе никакой роли не играли. Она несправедлива по отношению к таким подлинно религиозным группам, как квакеры, которые видели в терпимости нечто положительное, а также к сотням писателей и деятелей всех вероисповеданий и даже безо всякого исповедания, которые в эти века междоусобиц начали защищать религиозную терпимость, как нечто само по себе положительное. Но религиозная терпимость не была целью ни Лютера, ни Кальвина, ни других видных и успешных борцов за дело, стоявшее для них превыше экспериментов и сомнений, и поэтому, конечно, и превыше малодушия или инерции, которые люди называют терпимостью. Правда, высказывания в защиту религиозной терпимости, как чего-то морально праведного, делались иногда и в ранние годы реформации, но они исходили от второстепенных ее сторонников. Некоторые ранние гуманисты призывали к проявлению терпимости (французский богослов Кастийон защищал терпимость еще в 1551 г.), тяготели к рационализму и даже к скептицизму. Но другие гуманисты сохраняли также и то стремление к совершенству, на котором был основан протестантизм. А впрочем, многие из них, как, например, сам Эразм, не обладали ни мужеством, ни достаточной энергией, чтобы бороться за подлинную терпимость.

После сказанного нет нужды объяснять, что ранний протестантизм не был, скажем, в принятом ныне в Америке смысле, движением демократическим. Об отношении между протестантским движением и

ростом современной западной демократии существует огромная литература. Многое зависит, конечно, от того, как вы определяете демократию. Если вы выделяете в демократии начало личной свободы, то очевидно ни Лютер, ни Кальвин демократами не были: ни один, ни другой не верили, что человеку на практике должна быть предоставлена свобода грешить. Если же считать, что в демократии решающим элементом является не личная свобода, а равенство, то еще более очевидно, что ведущие протестантские группировки не были демократичными. Нет более замкнутой аристократической среды, чем крохотная кучка «избранных» кальвинистов, считающих себя «святыми», «спасенными». Нет установки менее демократичной, чем установка английского пуританина, который, отвечая на аргумент, что люди, которым все равно суждено попасть в ад, имеют право, по меньшей мере, побаловаться удовольствиями жизни, сказал, что их поведение вызывает у верующих чувство омерзения. Что до лютеранства, то после крестьянского восстания его авторитарный и аристократический дух определился совершенно явно. Уже тогда оно стало церковью прусского юнкера. Повторяю, многое из того, что помогло создать современную демократию, родилось из раннего протестантизма, но не преднамеренно.

Из этого положения есть исключения, как из всякого широкого исторического обобщения. Английская революция XVII века — не так называемая «славная революция» 1689 г., а великая революция 1640-х гг. — один из главных источников современной демократии. Левое крыло этого революционного движения представляло собою головокружительный калейдоскоп религиозных, политических и экономи-

ческих идей и чаяний. Примыкали к нему секты эсхатологические, * секты антиномистические, * секты, по своему пониманию кальвинизма более ортодоксальные, чем сам Кальвин. Были группы, вроде левеллеров, * тяготевшие к политической демократии, в том виде, в каком это понятие понимается в наши дни. Даже более крупные группировки, вроде пресвитерианцев * или конгрегационалистов, * нападавшие на монархию и епископат, содействовали верховенству парламента, введению закона по охране основных прав, конституции, вообще многого из организационной стороны демократии. Больше того, среди многих из этих групп можно встретить демократическое понятие общественного равенства, демократическое недоверие к власти, решения которой принимаются без контроля со стороны всего народа. Однако, взгляды руководителей, учредивших пуританскую республику в Массачузетс-Бэй, как мы теперь хорошо знаем, демократическими не были. Режим, установленный Винтропом и его соратниками, был режимом избранных, «святых». Но даже в Массачузетсе скоро обнаружилось сопротивление против олигархии. В лице Роджера Вильямса в середине XVII века можно встретить протестантского руководителя, который был прежде всего демократом.

В общем, однако, отрицание остается в силе: протестанты периода реформации не демократичны по духу, хотя бы потому, что они так твердо верили в ад и сатану, понятия с демократическим равенством несозвучные.

Все это в совокупности — острое и всеобъемлющее сознание трансцендентного начала, может быть, тем более острое, что оно сосредоточено на Божественном Троиединстве и на его сатанинском противни-

ке; обостренное чувство греха; возродившаяся тяга к идеалу; ненависть по отношению к другим религиозным группировкам, исключавшая терпимость как в теории, так и на практике, — все это совсем не похоже на степенный, отстоявшийся американский протестантизм XX века, протестантизм дамской взаимопомощи, бой-скаутов, церковных ужинов, африканских миссий и всякого рода добрых начинаний, начиная с воздержания от спиртных напитков и кончая всемирным государством. Ранний протестантизм — нечто гораздо более строптивное и жестокое и для спокойного рационалиста или невинного идеалиста нечто отталкивающее. Ибо ранний протестант все еще руководствуется средневековым сознанием насильственного характера и шаткости мироздания, управляемого грозным, неисповедимым Богом — Богом, не ограниченным статистикой, наукой или здравым смыслом. Больше того, в той мере, в какой протестантский Бог более грозен и более неисповедим, чем Бог схоластиков, протестант XVI века жил в мире, еще более полном насилия, еще более шатком, чем мир католического XIII века. Ранний протестантизм принес не мир, но меч.

Спектр протестантизма

До сих пор я рассматривал протестантизм в целом. И все же, как не упустит случая напомнить даже самый учтивый католический писатель, наиболее очевидная сторона протестантизма заключается в том, что он *не* является чем-то однородным. Протестантское единство, если оно вообще существует, следует искать в умозрениях и в общих местах духов-

ной терминологии. Что же касается практических вопросов организации, администрации, финансов, внешних признаков корпоративного существования, разнообразие сект поразительно. Известный американский справочник, "World Almanac", отмечает, что «в 1962 г. в Соединенных Штатах существовало 259 религиозных организаций». Если заглянуть в раздел «Церкви Бога», можно найти:

Церковь Бога (Андерсон, штат Индиана)

Церковь Бога (Кливлэнд, штат Теннесси)

Пророческая церковь Бога

Церковь Бога седьмого дня

Церковь Бога седьмого дня (Денвер, штат Колорадо)

Церкви Бога в Северной Америке

Церковь Бога

Первоначальная церковь Бога

Верная церковь Бога

Для классификации протестантских церквей нет единого критерия. Даже заголовок этого раздела, «Спектр протестантизма», понятый буквально, предполагает равномерность распределения и поэтому не соответствует действительности. Можно классифицировать протестантские группировки, по меньшей мере в рамках одной страны, по их социальному престижу, по зажиточности их членов, по богословской их отчужденности от католической церкви, по степени их миссионерского пыла или их библейского фундаментализма. * Я рассмотрю здесь две крупные национальные церкви (в глазах их критиков обе они заражены эрастианством) — англиканскую * и лютеранскую в качестве правого крыла протестантизма; кальвинистские секты в качестве центра, и более «радикальные» секты в качестве левого крыла. От-

мечу, что методизм * развился лишь в XVIII веке и поэтому здесь не может быть учтен.

«Эрастианство» было когда-то словом, вызывавшим жаркие споры среди наших предков, как, скажем, теперь вызывает споры слово «социализм». Вкратце, это — учение, приписываемое швейцарскому богослову, немцу по происхождению, Эрасту (не смешивать его с знаменитым гуманистом Эразмом Роттердамским!), согласно которому церковь рассматривается просто как одно из государственных учреждений, духовенство — как моральная полиция государства, миряне — как патриоты, проводящие знак равенства между словом Божиим и наставлениями их правителей.

Что ж, любая национальная церковь, в силу того факта, что ее организация замыкается в рамках одного определенного национального государства, неизбежно содержит эрастианские элементы. В Англии национальная церковь никогда не обладала монополией в религиозной жизни страны. На очень ранней стадии своего развития она имела дело с мощными сепаратистскими движениями и вскоре расчленилась на отдельные группы, одни из которых были столь «высокими», что приближались к католицизму, другие же столь «низкими», что почти походили на унитариянство; * середина же была занята «широкой» группировкой. Одним словом, англиканская церковь * — церковный парадокс; это — единая церковь, претендующая на вселенскость, но вместе с тем допускающая разнообразнейшие взгляды и установки. Англиканская церковь кажется ее противникам эрастианской и, несомненно, в ранние века отражала жизненный уклад нового дворянства и вообще консервативных классов. В первые десятилетия своего

существования англиканская церковь прошла через бурный период взлетов и падений, который она преодолела при Елизавете, став классическим примером специфически английской способности идти на компромисс — или, если хотите, английской способности отрицать наличие трудностей. Даже в первые два века после Лютера англиканская церковь не была монолитной, а чем-то вроде микрокосма протестантского мира. В своей основе она была консервативной протестантской церковью, относящейся к гражданским властям с почтением, а то и с эрастианским раболепством, в богословском и литургическом отношениях близкой к католической церкви, не обладавшей протестантской страстью к совершенствованию мира. Тем не менее, англиканская церковь умудрялась держать под своим эластичным контролем (это метафора не случайная, ибо англиканское мировоззрение нечто — весьма *растяжимое*) целые толпы потенциальных бунтарей, одни из которых тяготели к Риму, другие к кальвинистской Женеве, а третьи — непосредственно к небесам. Подчас эти потенциальные бунтари становились подлинными бунтарями, но англиканская церковь, как таковая, существует и поныне, оставаясь загадкой для логически мыслящих людей, объектом возмущения для моральных максималистов, объектом восхищения для поклонников иррационального английского характера.

История англиканской церкви — начиная с закона о верховенстве (Supremacy Act) 1534 г., когда Генрих VIII порвал с Римом, и кончая елизаветинским законом об единообразии (Act of Uniformity) 1559 г. — разительный пример того, как массы проходят через ряд, казалось бы, взаимно исключаящих друг друга верований. В периоды общественной или умствен-

ной смуты людям нередко приходится перестраиваться или, во всяком случае, держаться наготове на случай новых изменений. Зигзаги генеральной линии коммунистов после 1938 г. — хорошо известный пример. Лояльный коммунист был обязан в 1940 г. считать Гитлера явлением приемлемым, а в 1941 году — исчадием ада; в 1952 г. почитать Сталина величайшим человеком во всей истории, а в 1962 г. деспотом и забыть о нем. Но компартия — элита, относительно небольшая прослойка, даже в Советском Союзе. В Англии же XVI века изменения касались всего набожного народа. Тот же самый скромный, простой подданный короля обязан был сначала принять Генриха VIII как нового папу, на богослужениях английский язык вместо латыни и ряд других изменений, из которых наиболее разительным было разрешение священникам вступать в брак. Архиепископ Крэнмер, который получил свое образование за границей, знал немецкую реформацию из первоисточников и был, кроме того, правой рукой короля, лично положил начало этому нововведению и вступил в брак. Затем этот верноподданный proved, что по мнению Генриха Крэнмер зашел слишком далеко. Враг Лютера, «защитник веры», не мог допустить ниспровержения веры. Он хотел видеть свой народ католиками, но подчиненными не папе, а самому Генриху. Поэтому в 1539 г. Генрих лично провел через парламент знаменитые Шесть Статей, «окровавленную шестихвостую плетку». В силу третьей статьи, «по Божьему закону священник, после возведения его в духовный сан, не может вступать в брак». Была восстановлена тайная исповедь, было заново утверждено католическое учение о причастии.

Но это были только цветочки. После смерти Генриха на престол возшел его сын, подросток Эдуард VI. Мальчик был воспитан протестантом, и в течение его краткого правления тот же верноподданный ходил в церковь, где службы шли на истинно протестантский лад, а в 1551 г. дал свое согласие на «сорок две статьи», составленные тем же Крэнмером, представлявшие собой отход от крайних течений, но все же отвергавшие добрую долю католических учений. Священникам опять было разрешено вступать в брак. Но Эдуард умер бездетным в 1553 г., и на престол возшла его старшая сестра Мария, воспитанная католичкой. Во время правления Марии, «Марии Кровавой», как ее называли позднейшие английские учебники, весь английский народ возвратился, по крайней мере формально, в лоно католической церкви. Крэнмер был сожжен на костре, мучеником во имя чего-то гораздо более туманного, чем то, за что обычно умирают мученики. Наш верноподданный вернулся к своим латинским *Pater noster* (Отче наш) и *Ave Maria* (Богородице, Дево, радуйся). Но сама Мария скончалась в 1558 г., процарствовав всего пять лет, и на престол возшла ее младшая сестра Елизавета, которой, не в пример брату и сестре, были суждены и долгая жизнь, и прочное место в сердцах английских протестантов.

Елизавета была протестанткой, и при ней национальная церковь претерпела еще одно радикальное преобразование; был проведен новый закон о верховенстве (*Supremacy Act*), ставивший монарха на положение папы; был также введен в силу закон об единообразии (*Act of Uniformity*), предписывавший стандартный обряд богослужения во всем королевстве, и были составлены те знаменитые тридцать девять

статей, которые до сих пор остаются хартией англиканства. Наш верноподданный вернулся к богослужению на английском языке, к богословию, отменившему старые формы таинств и признававшему в качестве святых только тех, которые начали почитаться еще с апостольских времен или были чисто английского происхождения. Иными словами, англичанин стал англиканином. А между тем, сын этого верноподданного, возможно, видел, как Кромвель превратил храмы в конюшни. Но как бы то ни было, конфликт с Римом завершился.

Так вот, если такой простой, искренне верующий человек, живший в Англии в эту эпоху, не обладал безответственностью, граничащей со слабоумием, он никак не мог искренне верить во все те противоречивые вещи, которые он формально исповедовал за двадцать пять лет взлетов и падений. Мы имеем здесь дело с классическим примером трудностей, с которыми мы неизменно встречаемся, когда пытаемся определить место идей в общественной жизни. Если бы кто-либо тогда принимал всерьез все навязываемые ему идеи, он лишился бы рассудка. Может быть, в соответствии со своим темпераментом он и предпочитал одно течение другому, но ему не хватало ни энергии, ни мужества, чтобы что-нибудь предпринять, и поэтому он просто пассивно принимал все. Если предположить, что так вело себя большинство нации, то нам очень важно понять причину этого поведения. Может быть, народ в общем относился с полным безразличием к этим идеям; может быть, он ходил в церковь так, как многие ходят в кино, просто ради того, чтобы убить время. Конечно, ему было совершенно безразлично, кто правит страной — Эдуард, Мария или Елизавета. Вероятно, боль-

шая часть людей такой наивной позиции все же не занимала. Их поведение следует объяснять более тонкими и глубокими причинами, которых мы до конца еще не понимаем. Но одно явствует из этих двадцати пяти лет одной только английской истории: массы приспособляются к переменам в отвлеченных идеях, философских и богословских системах, к противоречиям между этими идеями с легкостью, непостижимой искреннему и убежденному идеалисту, если он, конечно, продолжает идеализировать род человеческий.

Лютеранская церковь установилась как официальная государственная церковь в большей части северной Германии и в Скандинавии. Со стороны она, особенно в Пруссии, могла казаться типичным примером крайнего эрастианства. Управлялась она государством при помощи покорного духовенства и проявляла характерно немецкое понимание покорности власти имущим как добродетели, понимание, которое вовсе не является мифом союзнической пропаганды во время обеих мировых войн. Так же, как и англиканская церковь, лютеранство не ударились в кальвинистский аскетизм. Оно поощряло музыку, сохранило чинную обрядность и добрую долю католического богословия, так что причастие остается в нем таинством, а не просто рационально-сентиментальным воспоминанием о Тайной Вечере. По этому вопросу Лютер был непреклонен (он любил бывать непреклонным). Христос сказал: «Сие есть Тело Мое», а Тело — не просто символ. Лютер был вынужден отвергнуть католическое учение о преосуществлении, * поскольку оно занимало центральное место в католическом вероучении. Вместо этого он выдвинул свое собственное учение о «соосуществлении» и

защищал его, можно сказать, чисто схоластическими доводами. Лютер использует латинский предлог *con-* («совместно с», «вместе с») взамен *trans-* («через», «пре-»). За ходом его мысли уследить нелегко. Далекий от богословских тонкостей мирянин должен был осознать, что элементы причастия, хлеб и вино, *совместно с Телом и Кровью Христовыми, одновременно являются и реальностью, и чудом — и тем, и другим в действительности*, а не только по видимости. В некоторых отношениях — это доктрина, основанная на компромиссе, бесплодная попытка угодить и нашим, и вашим. Но люди умирали за *con-* против *trans-*, как в раннюю эпоху христианства они умирали за *homoousion* * против *homoiousion*. *

Центром протестантизма является кальвинизм. Тот жизненный уклад, который ведет свое начало из творчества Кальвина, все еще представляет собой важный составной элемент западной культуры. К сожалению, понять кальвинизм нелегко. У него есть основатель, и есть замечательная книга, «Наставления в христианской вере», изданная Кальвином в 1535 г. Но простое чтение этой книги дает меньше понятия о кальвинизме, чем «Капитал» о марксизме. Кальвинизм сложился на базе книги, и из небольшой теократической общины в Женеве превратился во всемирную религию, благодаря усилиям тысяч людей в сотнях общин. При всем желании, историк просто не может охватить движение, которое, начиная с XVI века, в каком-то смысле отождествимо с историей запада вообще.

Есть явный контраст между возбужденным, непоследовательным, беспорядочным Лютером и холодным, логическим, систематичным Кальвином. Можно написать об этом контрасте целую книгу, так

же, как и контрасте между афинским Парфеноном и Шартрским собором. Но надо при этом помнить, что и Кальвин был бунтарем, стремившимся к изменению порядка вещей. Кальвин тоже считал, что католическая церковь обходится с людьми неправильно, что она недостойна того, ради чего Бог послал Иисуса в мир. Кальвин тоже стремился найти путь к истинному христианству.

Он нашел его, как находили его многие другие, в трудах столпа правоверной церкви, Блаженного Августина. Вряд ли сто́ит применять к Кальвину методы психологического анализа; не сто́ит и исходить из социологических предпосылок. Правда, в конечном итоге кальвинизм стал системой верований философского, богословского и нравственного порядка, идеально приспособленного для капиталистического, торгового среднего класса. Но ведь Кальвин не уселся за стол, чтобы разработать систему, предназначенную для среднего класса, в том смысле, в котором Маркс разработал свою систему для класса, который он называл пролетариатом. Кальвин взялся за работу для того, чтобы заново поставить людей лицом к лицу со словом Божиим.

Бог Кальвина обладает всеми обычными атрибутами монотеистов:* Он всемогущ, всеведущ, всеблагостен. Но Он обладает всем этим в далекой от человеческого понимания полноте, при которой Он никак не мог бы предоставить человеку то, что ошибочно именуется свободой воли. Бог не стоит вне пространства и времени, но Он — творец пространства и времени и всего того, что в них происходит. Он с абсолютной точностью предвидит все то, что произойдет в сотворенном Им мире. Человек не имеет никакого выбора, что бы он ни делал. Бог пре-

допределил все. Он замыслил или пожелал (если позволительно применять эти человечески ограниченные слова при описании Существа, стоящего настолько выше нас, жалких червей) грехопадение Адама и его последствия. Замысел грехопадения Адама может показаться нам противоречащим атрибуту всеблагодности, но опять-таки было бы непозволительной гордыней применять жалкий человеческий язык, чтобы судить о делах Господних. Бог не может творить ничего кроме добра в Своих собственных глазах, так что и Адамов грех должен быть добром — для Бога, конечно.

После Адамова грехопадения люди были осуждены на пребывание в аду. Адские муки — несомненно наказание за человеческую гордыню, выразившуюся в первом акте послушания Адама. Ведь Адам слушался ясного, недвусмысленного приказания Бога, запрещавшего ему вкушать от плода дерева познания.

Правда, Адам ведь ничего не мог поделать, поскольку Бог предопределил его неповиновение и двигал Адамовыми челюстями, когда тот надкусывал яблоко. Может показаться, что в данном случае Бог вел себя не совсем корректно... Но, с кальвинистской точки зрения, такое возражение означало бы, что мы непозволительным образом вносим в наш анализ жалкие, человеческие, рационалистические взгляды на справедливость. Бог — *превыше* логики. Бог сотворил логику так, как Он сотворил яблоко.

Затем Бог послал на землю Иисуса, чтобы принести спасение немногим избранным счастливым. Опять-таки, только люди, эти жалкие черви, могут толковать дело так, будто Бог смиростивился и дал некоторым потомкам Адама возможность искупить свою вину. Нет, исходя из полноты своей Божеской

природы, Бог, через Иисуса, даровал немногим, очень немногим, благодать * и вытекающее из нее спасение. Кто именно эти немногие, известно только самому Богу. Но весьма возможно, что большинство из них или может быть даже все они — кальвинисты; кальвинисты и есть *избранные*.

Детерминизм Кальвина гораздо более жёсток и радикален, чем детерминизм Блаженного Августина. Епископ Гиппонский старался оставить людям свободу воли, а предопределение сохранить за Богом. Кальвин в таких уступках нужды не видел. Но ведь сама собой напрашивается такая логика: если у меня нет ни собственных мыслей, ни вождедений, кроме тех, которые приуготовил для меня Бог, то не имею ли я права принимать мои мысли и вождедения как нечто закономерное? Не иллюзорно ли то состояние морального напряжения, которое называют «сопротивлением соблазну»? Если я хочу предаваться блуду, то это значит, что Бог хочет, чтобы я это делал. И если я спасу свою душу, то только благодаря благодати, * даруемой мне Богом, а то, что я ошибочно именую моей совестью, к этому никакого отношения не имеет. Поэтому я могу грешить, как мне угодно.

Читатель понимает, конечно, что сказанное — не передает кальвинистской теории. На определенной стадии кальвинист убегает от своей логики и выдвигает в чистейшем виде то, что диктуется общехристианской нравственной совестью. Но будем справедливы к Кальвину: на этой стадии все великие христианские мыслители избегают морального нигилизма, который, казалось бы, проистекает из полного детерминизма. Сказать: «Я знаю, что что бы я ни де-

лал, я делаю это потому, что этого желает Бог», означает на деле притязания на то, что каждый из нас понимает, чего желает Бог, то есть, что я равен Богу, а не являюсь просто беспомощным исполнителем Его воли. Быть уверенным в своем спасении — величайший грех гордыни, диаметрально противоположность смирению, занимающему столь значительное место в христианстве. Не будучи смиренными в обыденном смысле слова, в котором смирение равнозначно слабости и уступчивости, будучи часто, наоборот, людьми решительными и волевыми, все христианские мыслители обладали этим смирением. Обладал им даже Кальвин.

Итак, я не могу быть *уверенным*, что то, что я хочу делать, это то, что хотел бы делать человек, избранный Богом; то, что я хочу делать, *может быть* тем, что хочет делать человек, осужденный Богом на адские муки. Здесь необходимо тщательно подбирать слова. Более поздние и менее осмотрительные кальвинисты могли бы сказать: «Я не уверен, что то, что я хочу, это то, что Бог хочет, чтобы я хотел»; но такая формулировка означала бы, что я способен противиться воле Божьей, и подорвала бы идею предопределения. Важно одно: я не могу *противиться* воле Божьей, но я не могу, даже будучи одним из избранных, *полностью знать* воли Божьей. Больше того, если я думаю, что знаю волю Божью, то этим самым я становлюсь одним из осужденных. Но только очень смиренные кальвинисты могут быть последовательными в этой области. И как правило, смирения кальвинизм не проповедовал.

У Роберта Бёрнса, в его «Молитве святого Вилли», кальвинистский старейшина начинает так:

О Ты, живущий в небесах,
Кто, как Тебе угодно,
Шлешь двух-трех в рай,
Десятки в преисподню —
Во имя славы Твоея,
А не из-за добра иль зла,
Содеянного ими!

Бёрнс формулирует кальвинистское учение с горечью сатирика, но формулировка его очень точна. Однако, вскоре святой Вилли впадает в духовную гордыню, которую в течение трех веков посторонние — да и не только они одни — так охотно находили у кальвинистов:

Но вот я здесь, сосуд-избранник
Твоею благодатью, Боже,
Но вот я здесь, столп Твоей церкви,
Я, прочный как скала,
Пример, ограда и водитель
Всей паствы Твоея!

На основе сказанного можно охарактеризовать кальвинистскую этику, то есть то, что в течение последних поколений американские интеллигенты называли пуританизмом, ошибочно предполагая, что сами они от него свободны. Пуританин считает, что он воли Божьей не знает, но что Бог дал ему кое-какие указания на то, как должен был бы себя вести один из избранных. Эти указания содержатся, главным образом, в Его собственных словах, так, как они записаны в Библии. Хотя кальвинист и отвергал историческую католическую церковь, он не отвергал полностью христианской традиции авторитета; да, больше того, считалось, что старейшины — люди, руководившие кальвинистскими общинами — лучше осведомлены о намерениях Бога, чем миряне.

Так вот, и Библия, и христианская традиция, подкрепленная пастором и старейшинами его церкви, учили пуританина, что если он взаправду тянется к блуду, то подсказывает ему это вожделение Бог, действующий через сатану, а не Бог, действующий непосредственно, сам по себе. Это именно тот вид вожделения, которому поддаются души, осужденные на вечные муки; тот вид вожделения, который вызывает у пуританина тяжкую тревогу об его будущей судьбе — может быть, он все же спасен не будет; тот вид вожделения, который следует целиком и полностью подавить, если он действительно хочет спасения. И если он искренне стремится спасти свою душу, то найдет в себе силы подавить это вожделение. Бог, который, несмотря на всю неумолимость предопределения, по-видимому, внемлет молитве, по крайней мере, молитве христианской, откликнется на мольбу человека и поможет ему избежать греха.

Так мы возвращаемся к общему руслу христианского благочестия и христианской этики. Кальвинизм, как жизненный уклад, — одна из разновидностей идеалистического или потустороннего христианства. Кальвинизм часто упрекают в нехристианской замкнутости его учения, по которому избранные составляют только крохотное меньшинство. Но на деле он представляет собой попытку претворить в жизнь некоторые из тех идеалов, которые в католической церкви давно уже стали монополией духовенства, черного и белого. Духовная гордыня действительно налицо у многих кальвинистов, но от этого они не становятся лучшими кальвинистами. Кальвинист не позволял грешникам грешить по их усмотрению, когда имел возможность предотвратить грех, хотя, говоря строго логически, Бог очевидно желает,

чтобы грешники продолжали грешить. Где бы они ни стояли у власти, кальвинисты прибегали к цензуре, запрещали, вытравляли и наказывали поведение, которое по их мнению было греховным. В этом отношении они считали себя слугами Божьими, выполнявшими дело Божье. На практике эти люди, твердо убежденные в беспомощности человеческих усилий что-либо *изменить*, ревностно боролись за то, чтобы заставить людей изменять свое поведение. И в поразительной степени им это удавалось. Они помогли осуществить промышленную революцию и создать современный мир.

Тональность христианства, на которой кальвинисты делают особый упор — это тональность аскетизма. Легко, однако, превратно истолковать кальвинистский аскетизм или придать ему карикатурный облик. Кальвинист — не мистик, пытающийся вытравить чувственные восприятия, ищущий пассивности, умиротворения своей воли, отрешения от жизни. Нет, он отбирает среди нормальных человеческих побуждений те, которые споспешествуют делу его спасения, и пытается подавить те, которые этому делу препятствуют. Кальвинист считает пребывание на земле отрезком времени весьма существенным. где смех был бы как-то неуместен. Для большинства из нас, так верит кальвинист, этот мир — преддверие ада и вечных мук, и если вы действительно так думаете, то вам будет не до забавы. Кальвинист считает, что многие из наслаждений, к которым привержен род человеческий — легкая музыка, танцы, азартные игры, роскошные одеяния, напитки, театры — вещи, любезные сатане, вещи, которые Бог не то что ненавидит (Богу чужды такие человеческие эмоции,

как любовь и ненависть), но которые каким-то образом оскорбляют Его грозное величие.

Кальвинист не считает половое общение (в отличие от некоторых других христиан) самим по себе чем-то греховным. Но он твердо придерживается того мнения, что оно греховно, если происходит вне брака, заключенного с благословения церкви. В кальвинистской литературе распространено мнение, что Бог учредил половое сношение в целях продолжения рода человеческого, а не ради наслаждения. Это наслаждение тем опаснее, что может привести к внебрачному общению, а это уже тяжкий грех. Но вряд ли пуритане, наплодившие такие огромные семьи, особенно в новой Англии, делали это скрепя сердце, повинувшись только чувству долга. Пуританин вообще редко был склонен к умерщвлению своей плоти, как того требовала древняя аскетическая традиция. Он был не прочь хорошо поесть, поспать, жить в доме со всеми удобствами. Недаром современные либеральные интеллигенты часто попрекают наших пуританских предков в том, что они пренебрегали изящными искусствами и более утонченными светскими наслаждениями ради тупого торгашества и мещанского комфорта, видя в них предшественников Джорджа Бэббита, героя романа Синклера Льюиса. Справедливее будет парадоксальное утверждение: кальвинизм — земная потусторонность, христианский стоицизм в очень беспокойной его форме.

В кальвинизме громко звучит и другая христианская тональность — тональность нравственного совершенствования. Кальвинист обладает требовательным моральным кодексом, в некоторых отношениях доведенным до крайности именно в силу его серьезности, но, в основном, следующим традиции всех ве-

ликих религий. Несмотря на свою веру в предопределение (или благодаря ей), он постоянно стремится соблюдать этот кодекс и следит за тем, чтобы и другие его соблюдали. Оба направления, в которых развивается это стремление, очень важны. Их можно условно разделить на внутреннее и внешнее.

Кальвинист очень остро ощущает «гражданскую войну в своем сердце» — борьбу между тем, что позднее прослыло пуританской совестью, и соблазнами мира сего. Это понятие о существовании в человеческой душе высших начал, способных и обязанных обуздывать и подавлять низменные вождедения, оставило глубочайшие следы на западе, особенно там, где кальвинизм главенствовал. Ни Руссо, ни Фрейд не подорвали этого понятия роли совести — даже в самих себе.

Что касается воздействия на мир, то тенденция к совершенствованию принимала не только форму того прямолинейного, как бы полицейского запрета, в котором упрекают пуританизм его критики. Метод прямого запрета танцев, театров и тому подобного конечно применялся, и ранние кальвинисты прибегали к нему тем охотнее, что, как мы увидим, присущих демократическому мышлению угрызений совести насчет ущемления свободы личности они не испытывали. Но кальвинист также верил в силу убеждения; недаром он сделал проповедь ключом своего богослужения и не напирал на ноту антиинтеллектуализма, характерную для христианства. В перспективном плане влияние кальвинизма даже пошло впрок рационализму, хотя в ранние годы кальвинист, конечно, рационалистом не был. Он верил в адское пламя и в моральную полезность страха перед адским пламенем. Он верил в эмоциональное обраще-

ние к религии и был хорошим миссионером, хотя среди примитивных народностей ему было нелегко.

Пуританизм (слово, которое американцы применяют очень небрежно в качестве стенографического знака для кальвинистского образа жизни) — один из тех огромных клубков идей, которые фактически не поддаются анализу с химической точностью. В научном смысле пуританизм неопределим. Я попытался лишь весьма бегло указать на некоторые элементы пуританского жизненного уклада в течение первых двух столетий его существования, но едва-едва скользнул по поверхности. Все же остается еще одна значительная и весьма сложная проблема, которой нельзя пренебречь — проблема политического влияния кальвинизма.

Одна из напряженностей, заложенных в христианстве — противоречие между сознанием значения личности как бессмертной души и необходимостью преодолеть «я» этой личности, ее эгоизм и эгоцентризм, либо подчиняя ее Богу, либо сливая ее с обществом, либо же обоими путями. Более или менее аналогичная ситуация существует и в современной демократии как образе жизни и как идеале, ситуация, обычно принимающая форму конфликта между свободой и равенством. Чем больше политической свободы, тем больше в обществе богачей-счастливых и бедняков-неудачников; чем больше же равенства, тем больше обеспеченности, тем ограниченнее соревнование, тем уже индивидуальная свобода.

В кальвинизме это противоречие существует в особо сложной форме. Кальвин, как и Лютер, был вынужден отдавать известную дань индивидуализму, именно потому, что порывал с официальной церковью. В сознании своих последователей он должен

был подорвать авторитет католической церкви, а для этого должен был увещевать их думать по-своему. Он и его последователи (как на это указывают Вебер, Трёлч, Тоуни и др.) способствовали развитию коммерческого соперничества, основанного на индивидуализме. Борьба пуританина с его совестью была борьбой личности, остро сознающей и свою самостоятельность, и свою зависимость. Даже кальвинистское сознание человеческого ничтожества перед лицом грозного Божьего величия приводило — и это, собственно, понятно — к повышению значения личности, ибо только как личность, а не как безличная частица массы, человек может дорасти до осознания Бога. И, наконец, в ранние годы кальвинизм боролся против установленных властей за право существовать в качестве активной религии. Власть, которой кальвинизм позднее добился в Женеве и в Бостоне, безопасность, которой он добился в более поздние века там, где он уцелел, — всем этим он не обладал в ранние годы ни во Франции, ни в Англии, ни в Германии. Он должен был бросать вызов властям; сам Кальвин, как бы авторитарен он ни был в Женеве, иногда апеллировал к своим последователям как борец за свободу.

Все это вместе взятое может, пожалуй, создать впечатление, будто Кальвин предвосхитил то, что дарвинисты XIX века считали закономерным состоянием человека в обществе, — безудержную, беспощадную, повсеместную борьбу за существование. Но такое впечатление было бы глубоко ошибочным. Достаточно взглянуть на кальвинизм в Женеве XVI века или в Бостоне XVII века, чтобы понять, что это были почти спартанские общества по дисциплине и по своей тяге к коллективизму. Эти общества управ-

лялись меньшинством «добродетельных мужей» и не были *демократиями* в нашем смысле слова. Коллективизм в них не распространялся на имущественные отношения, хотя в обоих обществах бедные содержались за счет общины — просто потому, что за нравственностью бедных следовало присматривать. В каком-то смысле эти общества были основаны на престиже, как это явно показывает история Новой Англии начального периода. Списки студентов Гарвардского университета, например, составлены в сложном, до конца для нас не понятном порядке, основанном именно на престиже, а не в алфавитном порядке, не в порядке преуспеваемости в учении и даже не в порядке доходов родителей.

В конечном итоге, однако, кальвинизм повернул к демократии. Вероятно решающую роль сыграла здесь форма его церковной организации, как конгрегационной, так и пресвитерианской, благодаря которой все видные члены общины участвовали в собраниях, вершивших приходскими делами без вмешательства со стороны епископа или другой установленной власти духовного или мирского порядка. В Новой Англии XVI и XVII веков это самоуправление носило на практике явно выраженный характер олигархии «святых», а не эгалитарной демократии. Тем не менее, факт остается фактом: кальвинистский опыт, накопленный в ходе многолетнего сопротивления традиционным церквам, научил людей демократическому строю, и, во всяком случае, в Новой Англии создал аппарат для этого строя. Может быть, кальвинистская традиция обращения к Библии, как к непререкаемому тексту, подготовила людей ссылаться на тот же лад и на текст конституции. Это,

однако, относится к тем обобщениям, которые трудно доказать формально.

Левое крыло протестантизма состоит из великого множества борющихся друг с другом сект. Известно, что ни одна из них никогда не стала мощной и официальной группировкой, совпадающей с одной из великих держав. Даже квакеры, во многих отношениях самая успешная и, во всяком случае, одна из самых интересных из этих сект, всегда были малочисленны. Эти секты имеют между собой мало общего, кроме их разбросанности, их общей оппозиции по отношению к официальным церквам, незначительного числа их приверженцев и их большой пестроты.

Полный список этих сект был бы очень длинным. Укажу на «раскапывателей» («диггеров»), наивных библейских коммунистов, которые принялись за распашку общинных земель (вроде наших общественных парков) — на том основании, что Бог-де дал землю всем. Отмечу «людей Пятого Царства» или тысячетлетников, которые считали, что Четвертое Царство библейского Откровения подходит к концу, и что они призваны проложить путь Пятому и последнему Царству. Они делились на пассивную группу, которая считала, что Бог сам возьмет на себя дело осуществления пророчества в должное время, и на группу активную, которая собиралась осуществить пророчество сама, если нужно — силой. Укажу еще на уравнивателей («левеллеров» *), имя которых указывает на их цели, но которые были скорее политической, нежели религиозной сектой. Укажу также на магглтоновцев, последователей вдохновенного портного Лодовика Магглтона, которые как секта дожили до 1860-х гг. Укажу на бехменистов, биделлиевцев, салмонистов, дипперов («окунателей»), траски-

тов, тиронистов, филаделфийцев, христаделфийцев, на разные варианты адвентистов * и баптистов. Преобладание имен собственных — имен руководителей или пророков сект — заставляет думать, что они представляют собой окончательную атомизацию протестантства, ищущего *какого-то* решающего авторитета.

Многие из этих сект близки к религиозному помешательству. Изучение этих сект очень ценно для социолога и для психолога; они могут найти триста лет тому назад симптомы, которые они иначе считали бы чем-то очень новым и потому толком не понимали бы. Само существование этих сект — признак предстоящих огромных общественных сдвигов. Эти люди, исповедовавшие крайние взгляды, ставят историка, пытающегося изучать свой предмет объективно, без гнева и без восторга, в очень трудное положение, потому что сами они пышут гневом и восторгом. Секты эти состоят сплошь из людей неуравновешенных, штурмующих небеса, ненавидящих как раз те качества, которые стремится культивировать объективный историк. Ему кажется, что он ясно видит, насколько более удовлетворительным, более достойным, более человечным был бы ход истории, если бы не эти смутьяны, эти искатели невозможного. Он ясно видит их отрицательные стороны — их склонность терроризировать других (когда к этому представляется возможность), их авторитарность (когда они достигают соответствующего положения), их манию величия, их эгоцентричность, их неспособность понять тот факт, что люди могут вести праведную жизнь самыми различными способами.

Но в своей готовности осудить эти крайние течения, умеренный человек упускает из виду их свое-

образное величие, не понимает их полезности для общества. Обыденные метафоры здесь непригодны: люди, штурмуемые небеса, — не то чтобы дрожжи, не то чтобы слепни, не то чтобы авангард общества: иногда эти метафоры попадают в точку, иногда нет. Но они напоминают нам всем (хотя мы редко к ним прислушиваемся), что люди не могут обойтись без подстегивания и не имеют права погрязать в комфорте — даже в комфорте научной объективности. Монтень, которого никак нельзя заподозрить в симпатиях к крайностям, сказал об эксцессах революционеров:

Я вижу не одно деяние, и не три, и не сотню; я вижу общее состояние смертного рода настолько противоестественное, особенно по бесчеловечности и по предательству, которые я почитаю наихудшими грехами, что не могу думать об этом без ужаса; но эти деяния вызывают во мне и восхищение, почти столь же сильное, как и отвращение. *Эти мерзкие злодеяния отмечены не только заблуждением и беспорядочностью, но и силой и душевной энергией.*

Некоторые, наиболее крайние секты кажутся почти абстрактно апокалипсическими, * то есть они обещают рай на земле, не внося в свои обещания никаких конкретных контуров, или же настаивают на нем с преувеличенной символическостью, заимствованной большей частью из Ветхого Завета и из последней книги Нового. Но многие из них, менее безумные, содержат элементы почти социалистические; эти секты часто упоминаются в истории общественной мысли. Главный упор делается ими на разрешении проблемы нужды: не будет-де ни бедных, ни богатых, а будут простые люди, делящиеся друг с дру-

гом богатствами этого мира, так как это им предписывают природа и Бог. Многие из них упорно доказывают, что они просто возвращаются к церкви первых веков христианства — по их мнению, коммунистической. Все они используют религиозную терминологию, даже когда имеют дело с экономическими вопросами. Собственно, они не слишком уж отличаются от своих предшественников позднего средневековья. Они настроены враждебно по отношению к традиционному кальвинизму — хотя часто разделяют определенные кальвинистские богословские и нравственные идеи, — потому что к этому времени уже стало ясным, что кальвинизм, как таковой, в распределении собственности не заинтересован.

Нет ничего удивительного в том, что некоторые из самых коллективистских группировок были вместе с тем настроены преувеличенно индивидуалистически, пожалуй даже анархически. Я уже отметил, что люди, по-видимому, способны жить в свое удовольствие среди вопиющих логических противоречий. У социалистов нашего времени тоже имеется свое анархическое крыло. Во всяком случае, одно из немногих правомерных обобщений, применимых к ранним протестантским экстремистам — их тенденция к тому, что тогда называлось антиномизмом.* Антиномиец доводил основную протестантскую позицию — оправдание верой в противоположность оправданию делами — до крайнего предела. Для него любой закон, любой обычай, любое приказание были тоже «делами» и, как таковые, не заслуживали внимания, если только внѹтренный голос не подсказывал ему, что то или иное предписание правомерно. Как правило, однако, в те бурные дни этого не происходило. Внѹтренный голос — единственное,

с чем надо считаться. Фактически антиномийцы доводили до предела логику, присущую абсолютному детерминизму. Они считали, что если внутренний голос говорит им, что они спасены, то любой их поступок явно предопределен Богом и поэтому не может мешать делу их спасения. Радикалы, которые в течение кратких отрезков времени, хозяйничали в Вестфалии в 1530-х гг., обвинялись их врагами во всякого рода мерзостях. Консерваторы, как правило, всегда подозревают радикалов в разврате, особенно в разврате половом. Но логические построения некоторых антиномийцев несомненно доводили их до поведения, которого логически оправдать невозможно.

И все же, как и размножение ересей во II и III веках христианской веры, размножение сект было признаком юношеской силы протестантизма, признаком того, что люди принимали всерьез надежду на лучшую жизнь в этом мире, хотя бы в качестве необходимой подготовки к совершенной жизни в ином мире. Эти секты — и они действительно были *протестантскими* ересями, как бы это ни шокировало нынешних степенных протестантов, — обладали страстной энергией, сколь бы нелеп ни был рай на земле, о котором они мечтали.

К 1700 г. протестантизм утихомирился. Его бунтарский пыл выдохся именно в результате его успеха; даже кальвинизм к тому времени пустил корни почти повсюду и перестал быть гонимой верой. Не то чтобы протестантизм ожирел и погряз в самодовольстве. В нем все еще было много миссионерского рвения, особенно в заморских странах, в его рядах все еще было много ревностных христиан. Но в борьбе со своим старым католическим противником он оказался в позиции пата. Сама католическая церковь,

начиная с XVI века, мобилизовала огромные духовные ресурсы, устранила многие злоупотребления — обмирщенность, безразличие, распущенность, — которые проникли в поздне-средневековую церковь и, не изменив ничего существенного в своем богословии и литургии, на Трентском соборе укрепила ткань католицизма. Возрожденная церковь отвоевала обратно — духовной, а не физической силой — большую часть Германии и восточной Европы; после Тридцатилетней войны стало ясно, что протестантизм не способен на новые значительные территориальные завоевания в Европе. В основном и в своих исторических формах протестантизм перестал быть воинствующей верой. Даже секты, отколовшиеся после 1700 г. — пиэтисты * в Германии, методисты * в Англии и Америке — были по существу сектами, так сказать, *утешительными*, стремившимися осчастливить человека (конечно, в христианском смысле), а не завоевать этот мир или мир иной. У руководителей пиэтизма и методизма было много эмоции, много благочестия, но им не хватало яркого идеализма, целеустремленного неистовства раннего протестантизма. Поиски совершенства на земле переходили на иные пути, на пути, которые стали известными как эпоха Просвещения.

III. ИСТОКИ СОВРЕМЕННОГО МИРА

3. РАЦИОНАЛИЗМ

Рационализм. Общее определение

Мы снова сталкиваемся с важнейшим термином; на этот раз это — *рационализм*. Термины такого вида поддаются самым различным определениям. На данной стадии лучше определить его в самой общей форме, как сгусток идей, которые сводятся к убеждению, что мир функционирует так, как функционирует разум человека, мыслящего логически и объективно; что поэтому человек в конечном итоге может понять все то, с чем он встречается на опыте, как он понимает, скажем, простую арифметическую или механическую задачу. Та же самая смекалка, которая научила его мастерить, использовать и держать в хорошем порядке предметы домашнего обихода, в конечном итоге — надеется рационалист — научит его и всему другому.

Это — несколько поверхностное — определение рационализма уясняет, как далеко отходит убежденный рационалист от христианской веры, даже от таких ее форм, как схоластика с ее упором на способность человеческого разума понять, по крайней мере частично, Божий замысел мироздания. Существует, конечно, много компромиссов между рационализмом и христианством. С некоторыми из них мы встретимся в эпоху Просвещения. Но основное стремление рационалистской веры — отойти от христианства. Рационалист склоняется к убеждению, что разумное — естественно, а что *сверхъестественное* во-

обще не существует. В лучшем случае он признает существование неизвестного, которое когда-нибудь станет известным; а если (пользуясь термином английского философа XIX века, Герберта Спенсера) существует и нечто Непознаваемое (т. е. Бог), то с нашей стороны было бы глупо пытаться познать его или даже знать что-то о нем. В его системе нет места для личного Бога, в его сознании — для мистической самоотдачи вере. Резкое отталкивание часто очень показательно. Так вот, больше всего не выносит рационалист формулу Тертуллиана: «Верно, потому что невозможно».

Таким образом, рационализм склоняется к тому, чтобы изгнать из вселенной Бога и все сверхъестественное. Он сохраняет в мироздании только естественное и считает его познаваемым на путях, известных нам как научно-исследовательские методы. Исторический рост научных знаний, все более и более умелое использование научных методов тесно связаны с ростом рационалистического мировоззрения. Ибо большинство рационалистов обладало завершённым мировоззрением и строило свой жизненный уклад, обуславливая его верой в разум. Многие ученые-практики — рационалисты. Любой ученый, утверждающий, что единственное подлинное знание — это знание, достигнутое научными методами, — логически либо рационалист, либо скептик. Важно помнить, однако, что наука и рационализм, хотя исторически и переплетены друг с другом, — понятия далеко не тождественные.

Науке (и в смысле суммы накопленного научного знания, и в смысле научного метода) нет дела до метафизики. *Наука, как таковая*, не дает нам ни космогонии, * ни онтологии, * ни *полной* телеологии. * *Наука*

ка, как таковая, не делает попытки ответить на извечные вопросы — о предназначении человека, о путях Господних по отношению к человеку, о правде и неправде, о добре и зле. Она даже не ставит этих вопросов. Есть ученые, которые в личном порядке вообще не задают вечных вопросов и в своей повседневной жизни руководствуются только навыками и чужим авторитетом, как это делает большинство из нас. Иными словами, эти ученые лишены всякого метафизического любопытства или метафизической тревоги — так же, может быть, как и многие люди вообще. (По этому вопросу даже профессионалы-психологи многого не знают, хотя автор лично думает, что на свете мало людей, которые вообще не испытывали бы метафизической тревоги или, по крайней мере, не знали бы метафизического любопытства.) Как только ученый начинает задавать и пытается ответить на один из извечных вопросов, он перестает быть ученым. По меньшей мере, он делает что-то *дополнительное* и, вероятно, что-то совсем *иное*.

Точка зрения, согласно которой наука не содержит ничего прямо нормативного, оспаривается некоторыми современными мыслителями и идет вразрез со старой западной традицией, которая требует, чтобы человек использовал свой разум для осмысления всего своего опыта, своего мира. Но в рамках самой науки ортодоксальная традиция — иная: *ученый, как таковой*, не выносит качественных суждений. Философская глубина этого вопроса неисчерпаема. Здесь я могу только отметить эту научную ортодоксию и напомнить в то же время и об еретиках — еретиках, сходящихся друг с другом только в одном, в отрицании ортодоксальной научной традиции. Тех, кто ос-

паривает ортодоксальную традицию, толкующую науку как нечто ненормативное, объединяет только одно: учение, согласно которому человеческий разум способен решать вопросы морали, эстетики, даже богословия столь же успешно и теми же методами, которыми он решает вопросы естественных наук. В наши дни эти доводы звучат менее убедительно, но слушание дела еще продолжается, и суд еще не вынес окончательного решения. Впрочем, может быть, и суда-то никакого нет.

С другой стороны, рационалист обычно имеет наготове полный подбор ответов на извечные вопросы или, во всяком случае, знает, что время и настойчивость здравомыслящих людей дадут ответы и притом ответы *точные*, а не общеприемлемые. Рационализм, в том виде, в котором он сложился на западе в XVI и XVII веках, — законченная метафизическая система; больше того, определенному меньшинству он доньше продолжает заменять религию. Когда он становится полурелигиозной системой, то к слову «рационализм» следовало бы добавлять специфические названия — материализм, позитивизм и т. д., которые указывали бы более точно на комплексный характер его верований, навыков и организационных деталей. В таком случае рационализм был бы всеобъемлющим термином вроде, скажем, протестантизма, а материализм, позитивизм, атеизм и — да! — даже унитариянство, * даже деизм * — чем-то вроде названий сект, как, скажем, анабаптисты * или квакеры.

Естествознание

К 1700 г. бóльшая часть того, что мы называем естествознанием (тогда, за исключением математики, называвшимся «натурфилософией»), достигла стадии, на которой стал возможным великий синтез Ньютона. В течение двух предшествовавших столетий бóльшая часть отдельных научных дисциплин, в особенности физика, астрономия и физиология, превратились в зрелые, хотя, конечно, еще не законченные науки. Снова, как в эллинистической Александрии две тысячи лет тому назад, на земле возникла общественная и интеллектуальная среда, благоприятствовавшая прогрессу науки — коллективы исследователей и преподавателей, лаборатории, лекции, средства обмена информацией и идеями. Ранние гуманисты относились к естественным наукам не более благосклонно, чем схоластики, их средневековые предшественники, но в XVI веке в среде ренессансных художников уже преуспевали ученые вроде Галилея; а XVII век был не только веком гениев вроде Ньютона, Гарвея, Декарта и Паскаля, но и веком основания знаменитых ученых обществ, вроде английского Королевского Общества (1660) и французской Академии наук (1666), веком, в котором при наличии сотен активных ученых, поддерживающих взаимосвязь через эти общества, публикации и развитие частной переписки, наука, как сфера общественной деятельности, достигла совершеннолетия.

В 1700 г. естествознание не было еще самой почетной из всех интеллектуальных профессий. Оно было еще далеко от того материального положения, того престижа, которых оно достигло в XX веке. Классическое или либеральное образование все еще уделяло естествознанию такое же внимание, как в средние века уделяли т. наз. quadrivium — т. е. обращало внимание только на математику и на ее приложение к музыке и механике. Экспериментальная наука, наука лабораторная все еще не считалась чем-то почетным в рамках обычного образования. Но научные знания этого раннего периода современного мира постепенно просачивались в сознание образованной публики. Наука была одним из носителей ранних рационалистических идей в западном мире.

Нет простого, категорического ответа на вопрос: почему естественные науки стали процветать именно на этой точке пространства и времени? Как и в аналогичном вопросе, отчего протестантская реформация порвала с католической церковью, как этого не сделало ни одно другое еретическое движение, ответ на него очевидно связан с рядом переменных величин. Одна из главных этих переменных нашему поколению настолько хорошо известна, что на ней особо останавливаться не стоит. Это экономический фактор, рост комплексного денежного хозяйства, возглавляемого капиталистическими дельцами, предпринимателями. Мы исходим из того, что эти люди были заинтересованы во всем новом, что они охотно давали субсидии, игнорируя недостойный дворянина характер некоторых видов научной деятельности и не разделяя предрассудков классического образования. Но все же в этом есть преувеличение. Большинство этих факторов стало сказываться только к кон-

цу XVIII века. В более же ранние времена самые видные ученые были дворянами, а то и вельможами, и только в редчайших случаях принадлежали к купеческому сословию. С самого начала наука была истинно международным делом и не знала религиозных преград. Почему в Испании ученых было мало, а в Англии и Франции много? Опять-таки, ответить на этот вопрос не так-то просто. Все же нужно сказать, что благосостояние и модернизация хозяйства связаны с расцветом науки. Это соотношение, конечно, всего не объясняет, но кое-что все же делает понятным.

Нет полностью удовлетворительной формулы и для соотношения между развитием естествознания и той социальной средой, из которой оно произросло. Упрощая, можно сказать, что в те века почти все культурные изменения влияли на развитие науки. Ибо наука вообще хотя и способна достичь самых отвлеченных понятий, покоится по существу на вещах, на фактах, на огромном количестве материальных предметов. Таким образом, любое увеличение ее данных уже само по себе имело огромное значение для естественной науки. Географические открытия раннего периода современной эпохи, которые стали возможными благодаря достижениям в области астрономии, навигации и географии, поставили европейцев лицом к лицу с тысячами новых фактов, с тысячами загадок для пытливости ума. Открытие пороха в средние века стало теперь практически использоваться в военных целях, а его использование в свою очередь стимулировало попытки найти против него защиту. А затем, в свою очередь, стали делаться усилия произвести еще более мощные взрывчатые средства. Правда, это — техника и изобретательство, а не наука; тем не менее, увеличение количества «ве-

щей», одержимость вещами, стремление произвести больше вещей и более сложные вещи, — и сами по себе, и по своему влиянию на человеческое сознание — являлись одним из неперенных условий для роста науки.

Военное дело — хороший пример. Были теории (особенно известна теория немецкого экономиста Вернера Зомбарта), согласно которым увеличение числа национальных войн в эти века было главной причиной всего остального, что мы считаем современным: потребность государства в деньгах для оплаты профессиональной армии стимулировала усилия сделать структуру государства более действенной; потребность в материальных предметах, необходимых для ведения войны, стимулировала экономические сдвиги; потребность в более мощных видах наступательного и оборонительного оружия подталкивала технику и изобретательство. Понятно, что тезис, согласно которому война — мать современной цивилизации, вызвал негодование всех благих либералов и демократов; они начали писать книги, в которых доказывали, что военное дело не имеет ничего общего с ростом современной цивилизации. Собственно говоря, обе крайние позиции нелепы, как нелеп спор о курице и яйце. Военное дело, географические открытия, изобретения, техника коммерческого дела, предметы роскоши и многие другие влиявшие друг на друга факторы совместно создали материальную среду для современной науки.

Психологическая обстановка столь же сложна, как и среда материальная, и тоже испытывала влияние разросшегося количества «вещей». На свете всегда есть люди любознательные, горящие желанием набраться новых впечатлений. Есть и люди терпели-

вые, систематически копающиеся в деталях, и люди с инстинктами коллекционеров в смысле накопления материалов. Собственно говоря, даже ученый монах средних веков уже обладал всеми этими качествами. Для создания умонастроения, годного для занятия естественными науками, нужны были, во-первых, готовность перенести этот дар к терпеливому, аккуратному исследованию и к подборке фактов из степенного мира философской и литературной учености в грубоватый мир запахов, весов и мер, холода и жара, так хорошо известный нам сегодня; а, во-вторых, отказ от средневекового преклонения перед авторитетами старых писателей, особенно Аристотеля, и развитие навыка к проверке, к испытанию на опыте всех, даже самых остроумных объяснений естественных явлений.

Одним словом, необходимо было сделать естествознание чем-то почтенным, снабдить собственной философией, не обязательно метафизикой, но, во всяком случае, собственной методикой и своей специфической целью, что и было сделано в ходе этих веков. В значительной степени это заслуга Фрэнсиса Бэкона, к которому я сейчас вернусь. Но не верьте на слово естествоведнику, когда он, иной раз с большой долей наивности, провозглашал, что он нов и неповторим. Переход от ученого монаха и даже от схоластика к естествоиспытателю не был чудесным превращением, создавшим что-то из ничего. Естествоиспытатель нового времени перенял от своих ученых предшественников, на которых он так часто смотрел с презрением, почти все постепенно сложившиеся умственные и методологические навыки, столь необходимые для естествознания — терпение, точность, накопленное с таким трудом математическое

и логическое знание и наличие великого братства людей, посвятивших себя умственному труду.

Прежде чем перейти к попыткам Бэкона сделать естествоиспытание философски респектабельным, нам следует рассмотреть еще один возможный фактор, способствовавший росту естествознания, о котором, может быть, читатель уже догадался. Разве свобода не насущное условие для развития наук? Разве естествоиспытатель не добился освобождения от всякого рода средневековых ограничений и запретов, как это сделали и протестант, и гуманист? Ну, а Галилей?

Но отношение между расцветом естествознания и степенью личной или общественной свободы вовсе не так ясно и просто. Было бы очень приятно думать, что существует прямое соотношение, что чем больше свободы, тем быстрее развивается наука. Само собой разумеется, что в обществе, в котором все новое под запретом, науки быть не может, так как наука зависит от того, что кто-то производит что-то новое. Но такие деспотические общества существуют только в воображении, по крайней мере, в западном мире. История же показывает, что наука выросла в Европе, управляемой большей частью абсолютными монархами, и что она обязана многим покровительству со стороны этих монархов и их министров. Больше того, по мере того, как наука доказывала свою полезность, увеличивая способность человека воздействовать на его среду, имущие классы поняли ее полезность для самих себя и охотно субсидировали ученых и покровительствовали им. В конечном счете открытие закона земного тяготения не задевало их интересов. Свобода научного исследования — нечто совсем иное, чем свобода искусства, философии,

политики или этики. Конечно, ученым нужна определенная степень свободы, но прежде всего им нужна свобода от мертвого груза обычаев и авторитетов *в их собственной области.*

Когда ученый объявляет об открытии, идущем вразрез с широко распространенными, глубокими убеждениями, он естественно наталкивается на сопротивление, и ему приходится бороться за свое право быть услышанным. Но характерно, что в западном обществе ему это обычно удается, так как цензура, стремящаяся зажать ему рот, — недействительна и неряшлива и так или иначе оказывается скорее стимулом, чем барьером. Даже в самом знаменитом случае ученого-мученика, Галилея, цензура по сути дела добилась только одного: она еще более оттенила драматический характер его достижения. Сам этот итальянский ученый основывался в своих работах на трудах более ранних ученых, даже ученых позднего средневековья, но в особенности на трудах польского астронома Коперника. Все это хорошо известно. Новоизобретенный телескоп Галилея позволил ему обнаружить новые факты, такие, например, как существование спутников Юпитера (как бы модель солнечной системы в целом), или существование пятен на солнце, которые, в результате перспективного искажения, по-видимому, указывали на то, что солнце вращается вокруг своей оси. Эти и другие наблюдения подкрепили теорию Коперника (и Аристарха), что земля вращается вокруг солнца, которое само тоже подвержено вращению. Христианское же вероучение было тесно связано с противоположной теорией, согласно которой земля неподвижна, а солнце вращается вокруг нее. Эмоции большой силы вынуждали даже умных людей ве-

рять, что наша планета, сцена Христовой жертвы, должна быть средоточием вселенной. Оппозиция против Галилея была, собственно говоря, коалицией, а вовсе не исходила от католической церкви, отказывающейся поддерживать изучение астрономии. Одним из самых мощных элементов этой коалиции была группа иезуитов, которую Галилей оскорбил, якобы игнорируя более ранние иезуитские наблюдения. Антигалилеевская коалиция была любопытнейшей смесью старого и нового, академического соперничества (в этом ничего нового нет), личной материальной заинтересованности, отталкивания от всего нового и даже, может быть, метафизической тревоги, так как перспектива бесконечности вселенной или, во всяком случае, множественности миров, открытая телескопом, вселяла во многих страх. В конце концов Галилей был привлечен инквизицией к суду и был вынужден отречься от своего открытия, чтобы избежать осуждения. Но печатных трудов Галилея уже никто не мог сделать несуществующими, и в Европе XVII века не было власти, достаточно сильной для подавления его идей. Торжество гелиоцентрической * теории было обеспечено.

Человеком, который ближе всех подошел к систематизации новой «натурфилософии», был англичанин Фрэнсис Бэкон, позднее лорд Верулам. Репутация у Бэкона дурная. Хорошим или доброжелательным человеком он не был. Он жаждал власти и богатства. На политическом поприще (он дошел до поста лорда-канцлера) его деятельность была отмечена карьеризмом и аморальностью. В конце концов он был предан суду. В последующие века ученые редко прощали ему то, что он был таким непоследовательным ученым, так плохо претворял в жизнь то,

чему сам учил. Но он был верным, хотя и поздним сыном гуманистического Возрождения, человеком громадной разносторонней эрудиции, энергии, стремившийся идти вперед во всех областях. Нашлись у него позже поклонники, которые выдвинули одну из самых курьезных идей в истории — будто Бэкон был автором произведений, обычно приписываемых Шекспиру.

Бэкон задумал и частично осуществил написанный по-латински огромный труд «Новый Органон» * (1620). Многие из его идей, однако, содержатся уже в написанной им по-английски книге «Прогресс учености» (1605). Неверно было бы изображать эту огромную работу, как некую «анти-Сумму», * направленную против Аристотеля и схоластиков. Скорее она представляла собой несколько претенциозную классификацию и программу для нового естествоиспытателя, благодаря которому, так надеялся Бэкон, люди научатся господствовать над своей средой. Эта книга полна полемики с Аристотелем и его средневековыми учениками, иронизирует над дедуктивным * мышлением и призывает читателя делать выводы из собственных восприятий и пользоваться индуктивным * методом. Вот несколько ключевых отрывков из «Нового Органона»:

Тонкость природы во много раз превышает тонкость чувств и разумения, так что все те лжеразмышления, умствования и умозаключения, которым предаются люди, бьют мимо цели. Беда в том, что никто себе в этом не отдает отчета.

Силлогизм не применяется к первичным принципам науки, а ошибочно применяется к промежуточным аксиомам и не достигает тон-

костей природы. Он требует согласия с логическим положением, но самой реальности не ухватывает.

Силлогизм состоит из положений, положения состоят из слов, слова же — символы понятий. Поэтому, если сами понятия (и в этом корень всего) путаны и извлечены из фактов с чрезмерной поспешностью, то надстройка не может быть прочной. Наша единственная надежда состоит поэтому в истинном индуктивном методе.

В наших понятиях, логических или физических, нет ничего достоверного. «Субстанция», «качество», «действие», «энергия», само «естество» — все это понятия недостоверные. Еще менее достоверны такие понятия, как «тяжелое», «легкое», «плотное», «разреженное», «влажное», «сухое», «размножение», «гниение», «тяготение», «отталкивание», «элемент», «материя», «форма» и т. п. Все они фантастичны и не четки.

Есть и может быть только два метода искания и открытия истины. Первый игнорирует чувства и детали и стремится к самым общим аксиомам, а от этих аксиом, достоверность которых он считает установленной и непоколебимой, переходит к суждению и к открытию промежуточных аксиом. Это метод ныне общепринятый. Второй же метод выводит аксиомы из чувственных восприятий и из деталей, а затем медленно и непрерывно восходит до самых общих аксиом. Это метод истинный, но еще малоиспытанный.

Историки философии и науки много писали о бэконовской идее индуктивного мышления. С моей точки зрения, его понимание индукции действительно несколько наивно. Оно состоит в том, что если ученый ограничится простым наблюдением фактов, то эти факты как-то, сами собой, уложатся в определенном порядке, который и явится подлинным знанием. Правда, в своей полемике со схоластиками Бэкон неоднократно говорит, что тот процесс, который мы называем мышлением, не должен играть никакой роли в работе ученого. Это объясняется тем, что он отождествляет презираемый им силлогизм с умственной деятельностью вообще. При внимательном чтении Бэкона непредвзятый критик убедится в том, что хотя он понимал еще меньше нас (а ведь и мы знаем очень мало), что именно происходит в сознании большого творческого ученого, он все же не думал, что ученый занимается только погоней за фактами и их регистрацией.

Нет. Вводит в заблуждение критиков Бэкона то, что связывало его с теми самыми схоластиками, с которыми он так страстно боролся, и с поколением гуманистов Ренессанса, к которому он примыкал: Бэкон искал ответов на извечные вопросы. Он думал, что нашел путь к *достоверности*, а поэтому и к общему согласию по тем вопросам, о которых люди веками бесплодно спорили. Как мы увидим ниже, современный ученый не ищет теорий, которые были бы абсолютно и неизменно истинными. Бэкон же стремился как раз к этому. По своему темпераменту он — номиналист * почти в средневековом смысле этого слова. Правда, он исходит из реальности «объектов», воспринимаемых его чувствами. Но он ищет путь, на котором мог бы выявить какую-то постоянную фор-

му в потоке чувственно-данного знания — ту самую форму, которая по мнению средневекового реалиста * познается непосредственно, путем умозрения или веры. Грубо упрощая, можно сказать, что Бэкон хочет начать с понятий номиналистических и прийти к понятиям реалистическим.

Он стремится достичь этого путем длительной серии наблюдений и регистраций, в ходе которой — применяя схоластические термины, которые возмутили бы самого Бэкона, — *субстанция* постепенно вылучилась бы из *акциденций*, постоянное из мимолетного. Сам Бэкон, несмотря на свое отвращение к старой философской терминологии, вынужден был использовать слово «форма». * Вот самый значительный отрывок из его труда:

Так как форма той или иной вещи и есть сама вещь, и так как вещь отличается от формы только так, как кажущееся отличается от реального или внешнее от внутреннего, то из этого необходимо следует, что природное естество может рассматриваться как истинная форма только, если последняя умаляется по мере того, как умаляется природное естество, или возрастает по мере того, как возрастает это природное естество.

Попытка идти дальше завела бы нас в область профессионального философа. Может быть, Бэкон, используя такие термины как *кажущееся* и *реальное*, только предвосхищал то, что Локк позднее назвал *вторичными* и *первичными* качествами (например, цвет — качество вторичное, насчет которого наши чувственные восприятия расходятся, а масса — качество первичное, которое поддается объективному измерению научными методами). Может быть, бэ-

коновские формы — то же самое, что ученые более позднего времени подразумевали под законами или нормами. Но для Бэкона эти формы в конечном итоге познаваемы, по сути дела являются чем-то абсолютным.

Отдельные научные дисциплины обогащаются теперь именами и открытиями, которые для историка науки имеют такое же значение, какое для общего историка имеют события политические и военные. Здесь мы укажем только на самое важное. В математике продолжался прогресс, начавшийся в период расцвета средних веков, и был достигнут уровень, на котором стало возможным заниматься новыми проблемами, ставившимися астрономами и физиками. Десятичные дроби (собственно говоря, только прием, но так же, как и ноль, прием совершенно необходимый) были введены фламандцем Симоном Стевином в конце XVI века. Почти одновременно шотландский математик, Джон Нэпир, изобрел логарифмы, а в следующем столетии Декарт разработал полезный прием, ныне известный как картезианские координаты, лежащие в основе диаграмм, хорошо знакомых любому читателю газет. Паскаль, прославившийся главным образом как литератор, добился многого в области геометрии и теории вероятностей.

Астрономия дала знаменитую четверку — Коперника, Тихо Браге, Кеплера, Галилея, — которая с предельной ясностью разработала гелиоцентрическое * толкование нашей солнечной системы, а также начальное знание о вселенной за пределами нашей солнечной системы. Я уже отмечал, что попытка Галилея подытожить и утвердить эту теорию привела к суду над ним — и к широкой огласке его идей. Вместе с Кеплером, Галилей истолковал все-

ленную в согласии с математическими законами, но вселенную *движущуюся*, в противоположность неподвижной, неизменной тверди аристотелевской традиции. Первый закон Кеплера, например, отмечал, что планеты вращаются вокруг солнца не по правильному кругу (в рамках аристотелевской традиции они, конечно, двигались бы именно по правильному кругу, и никому бы и в голову не пришло провести тонкие наблюдения и сложные расчеты, необходимые для доказательства, что так они не двигаются), а по эллипсу, одним из центров которого является солнце. Греки знали эллипс по коническим сечениям, но не применили его для установления какого-нибудь «закона природы».

Кеплер, немецкий протестант, полный видений и увлечений, по-видимому, принимал астрологию всерьез, как это в его время делали все, кроме скептиков и наиболее верующих христиан. В ранние годы он составил сложнейшую схему, «Космографическую мистерию», в которой пытался определить математические соотношения между планетами и солнцем в свете чисто отвлеченной серии соотношений, разработанной еще в глубокой древности пифагорейцами — пять совершенных или «платоновских» тел: пирамида—куб—октаэдр—додекаэдр—икосаэдр. Но когда Кеплер обнаружил ошибку в своих расчетах (он неверно рассчитал отдаление солнца от некоторых планет), он отказался от своей теории. Нет, пожалуй, более убедительного примера значения научного метода. Кеплер был занят поисками космогонии, * подбора истин о подлинной природе вселенной, так же, как искали ее Платон и Фома Аквинат, но так как его подход был подходом естествоиспытателя, то поправка, внесенная в наблюдение (в измере-

ние), вынудила его отказаться от своей системы и начать все сначала. Философа фактические данные обычно так не смущают.

Физика, в особенности две ее ветви, механика и оптика, полностью сложились в эти века. И здесь важную роль сыграл Галилей. В истории науки общеизвестен его опыт с падающими телами. Аристотель говорил, что тела падают со скоростью, прямо пропорциональной своему весу, то есть, что более тяжелые тела падают быстрее, чем более легкие. Галилей провел опыт с двумя такими падающими телами (кстати, современные исследования почти наверняка доказали, что он не бросал их со знаменитой кривой пизанской башни) и отметил, что их падение не соответствует теории Аристотеля. Исходя из этого наблюдения и применяя гораздо более сложные опыты и математические выкладки, он разработал наши современные понятия ускорения и сложного движения. Опять-таки, аристотелевское понятие подразумевает нечто «совершенное» — круг, а не эллипс, прямолинейное движение, определяемое природой движущегося тела. Современное же научное понятие — гораздо более комплексно, выражается гораздо более сложными математическими формулами и нуждается в постоянной опытной проверке для подтверждения того, что движение, из которого оно исходит (или которое оно предсказывает), действительно имеет место.

Другой итальянец, Торричелли, изобрел барометр, немец фон Гюрик — воздушный насос; великое множество тружеников науки работало над неуклонным совершенствованием оптических линз и других приборов, уточнивших измерения и наблюдения. Бойль и его ассистент Гук изучали воздух и другие

газы и начали процесс, который, столетие спустя, завершился открытием кислорода и положил начало современной химии.

Все эти исследования предвещали открытие какого-то всеобъемлющего, основного механического принципа в природе, каких-то сложнейших правил, выражаемых только в категориях высшей математики, но тем не менее правил, подсказывающих, что природа — это огромная машина. Естественно, это представление вдохновило ученых в области, которую мы теперь называем биологией. Громадный прогресс физиологии в XVII веке был движением по стопам физиков. В 1628 г. Гарви продемонстрировал, что сердце — собственно говоря, насос, и что кровь прогоняется сердцем по круговому движению. Борелли показал, что рука — это рычаг, и что мускулы выполняют механическую «работу». И, наконец, помимо телескопа вошел в употребление и микроскоп, благодаря которому были открыты микроорганизмы. Среди ранних микроскопистов особенно известен голландец Ван-Левенгук. И, как это всегда бывает в науке, работало множество других, забытых ныне тружеников, занимавшихся кропотливым накоплением данных и некоторым толкованием их смысла.

В конце концов кто-то должен был свести воедино всю проделанную работу и сформулировать закон, который (все еще в рамках естествознания) упростил бы, объяснил, слил воедино отдельные законы или нормы и подвел бы итоги миллионам человеко-часов научно-исследовательской работы. Такой закон не был бы (все еще в рамках естествознания) чем-то окончательным, неизменным, совершенным. Со временем, в свете новых исследований, он подвергся бы

изменениям и даже был бы частично опровергнут. Но он все же был бы чем-то *относительно* постоянным, некоей временной основой. Галилей почти что добился этого, а десятки других видных ученых, таких, как Кеплер, внесли со своей стороны существенный вклад в это дело. Но человеком, связавшим все это в одну грандиозную механическую концепцию, которая получила название «мировой машины», был Ньютон. К Ньютону я еще вернусь в главе, посвященной XVIII веку, тому веку, который перед ним преклонялся.

Любое грандиозное обобщение, как то, которое было достигнуто Ньютоном, неизбежно влияет на человеческую мысль и во вненаучных отраслях — в философии, богословии, этике, даже в литературе и искусстве. Повторяю, наука, *как таковая*, не отвечает на вечные вопросы, да и не ставит их. Но научные достижения обычно переводятся на язык метафизики, по меньшей мере, в современном мире. Ученые этих двух столетий были братией весьма разношерстной, с очень различными исповеданиями и мировоззрениями. Некоторые из них не устояли против соблазна (да, собственно, и не воспринимали этого как соблазн) рассматривать Бога, как какого-то верховного инженера, или думать, что их математика отвечает на все вопросы жизни и смерти, или искать абсолютные истины в их лабораториях. Другие, как, например, набожный Роберт Бойль, герметически отделяли свою науку от своей религии (даже в наше время многие ученые с легкостью поступают так же.)

В основном, однако, растущий объем научного знания шел впрок мироощущению, именуемому рационализмом. Ученые ранней эпохи нашего времени продемонстрировали упорядоченность, на которой

покоятся многие физические явления. Они доказали, что объяснения, естественные для здравого смысла (например, объяснение восхода и заката солнца), не вполне соответствуют действительности. Кажущееся и реальное резко противопоставлены друг другу в их трудах. В общем, их работы показали, что великий распорядок вселенной не таков, каким его изображали Аристотель и отцы церкви; что этот распорядок не может быть постигнут путем веры или умозрения, основанного на откровении, а только при помощи строжайшего пересмотра всего культурного наследия человечества — пересмотра, проводимого хорошо известным, но все же ненадежным человеческим инструментом — разумом.

Философия

Этот раздел следовало бы начать с Фрэнсиса Бэкона; ведь он был скорее философом, чем естествоиспытателем, и я уже имел случай отметить, что он искал абсолютной истины и верного пути к ней. Но место Бэкона в истории идей (и, может быть, его главное влияние на западную мысль) обуславливается тем, что он был врагом дедукции* и поборником индукции;* хотя ряд его изречений был использован рационалистами, в основном он был пророком естествознания. Ту же самую роль — во всяком случае, в то время — сыграло творчество человека, символизирующего высочайшее развитие философского рационализма XVII века, француза Рене Декарта, которого я уже вкратце упомянул как математика. Как и многие другие деятели Возрождения, он был

человеком широчайшего умственного диапазона и интересовался не только гуманитарными, но и естественными науками.

Хотя Декарт порвал и со средневековой схоластикой и с тем туманным, разжиженным платонизмом, к которому сводились достижения Ренессанса в области философии, как таковой, он говорил на философском языке и придавал своим мыслям, как бы революционны они ни были по содержанию, чисто философскую форму. Как все великие философы, Декарт не был простым мыслителем; комментаторы все еще находят в нем что-то такое, что не было замечено никем другим; во всяком случае, докторские диссертации о нем еще могут долгое время писаться. Ограничиваясь целью этой книги, мы можем упростить его роль. Ведь нас интересует, главным образом, то, как воспринимал средний образованный человек творчество великого мыслителя. До уровня необразованного человека идеи Декарта, правда, не дошли, кроме как в самом общем и туманном смысле, как идеи одного из предтеч Просвещения. Для профана, не привыкшего к строгому мышлению формальной философии, Декарт представляет собой ту же трудность, что и все большие философы. Но писал он на превосходном, хотя и суховатом французском языке, и даже в переводе труды его читаются относительно легко. Главные его философские идеи содержатся в «Рассуждении о методе» (1637).

Декарт вырос в мире ученых, раздиравшемся борьбой враждующих групп и идей, в мире, явно переходившем от все еще живучей схоластики к какому-то новому синтезу. Уже в молодости он решил, что его современники и учителя имеют весьма путаное представление о мире, и что он призван испра-

вить это представление. Он сам описал процесс, в ходе которого он проделал путь от ниспровержения всех авторитетов до открытия того, что казалось ему неизблемой, абсолютно достоверной почвой, на которой он мог строить свою философскую систему.

Я понял, что . . . должен отвергнуть, как совершенно несостоятельные, все мнения, в которых я хоть сколько-нибудь сомневаюсь, чтобы выяснить, останется ли после этого что-нибудь полностью достоверное. Поэтому, зная, что наши чувства нас иногда обманывают, я понял, что на свете не существует ничего в той форме, которую нам подсказывают чувства. Так как люди делают ошибки в своем мышлении и впадают в паралогизмы даже по самым элементарным вопросам геометрии, я понял, что я тоже допускаю ошибки, как все другие, и отверг, как нечто ложное, те умозаключения, которые в прошлом принимал как доказательства; и, наконец, я понял, что те самые мысли, которые приходят к нам во время бодрствования, могут также приходиться нам в состоянии сна, когда ни одна из них не является истинной. Поэтому я заключил, что все другие представления, достигающие моего сознания в состоянии бодрствования, не достовернее иллюзий во время сна. Однако, сразу же после этого я понял, что хотя я и думаю, что все иллюзорно, тем не менее абсолютно очевидно одно: сам я, думающий это, чем-то являюсь. И я понял, что истина: «Я мыслю, следовательно я существую» настолько достоверна и самоочевидна, что никакие скептики не смогут ее поколебать. И я заключил, что имею право, безо всяких сомнений, принять эту

истину в качестве первого принципа той философии, которую я искал.

Как бы категорически Декарт ни отвергал традиции, он явно говорил языком классической философии. Закоренелый скептик может, конечно, задать язвительный вопрос: а почему не сказать, например: «Я потею, следовательно я существую»? Но исходя из своего знаменитого: «Я мыслю, следовательно я существую», Декарт построил целую философскую систему, включавшую и самого Бога. Это был Бог далекий и безразличный. В своем шестом «Размышлении» Декарт пишет: «Под природой . . . я подразумеваю только самого Бога или установленный Богом порядок Его творения». Нечего удивляться, что по мнению католической церкви философ так и не преодолел своих ранних сомнений, и что с тех пор церковь считает его одним из своих врагов.

Декарт объясняет суть рационализма гораздо яснее Бэкона. Мир — это вовсе не та путаница и неразбериха, каким он представляется нашим первым, незрелым, воспринимаемым здравым смыслом впечатлениям. С другой стороны, это и не мир христианской традиции с ее имманентным, * вмешивающимся во все Богом, с ее внезапными чудесами, с ее нелепой устремленностью к иному миру, со всем иррациональным хламом средневекового жизненного уклада. Это и не мир неоплатоников, по-юношески наивных ренессансных жизнелюбцев и их разочарованных преемников. На самом деле мир состоит из огромного количества материальных частиц, которые вращаются, соединяются друг с другом, образуют узоры такой сложности, что заставляют нас впадать в заблуждения, вызываемые ложными докартезианскими * философскими понятиями или псевдоздра-

вым смыслом. Но частицы эти подчиняются одному определенному закону, они ведут свой сложнейший хоровод под одну определенную мелодию и действуют так же гармонично, как действовал геометрический разум Р. Декарта. Таким образом, вся смутная путаница нашего опыта преодолевается математикой. Нам следует продумывать все наши проблемы — так, как мы продумываем математические задачи со строгим выбором определений, с осмотрительным и разумным продвижением вперед, прежде всего в поисках ясности и последовательности, но без схоластических осложнений и без спора ради спора. Декарт не преклоняется перед индукцией, * как перед ней преклонялся Бэкон. Будучи подлинным рационалистом, он презирует сырые факты, собираемые нашими чувствами.

Как универсальный ученый, он интересовался самыми различными областями знания. Он достоин, например, скромного места в истории физиологии, поскольку открыл кое-что в изучении нервной системы. Но и здесь он скорее философ, чем кропотливый лабораторный работник. Собственно, он искал месторасположение души, которой, по его мнению, обладает один только человек, и которая отсутствует у других позвоночных. Он думал, что нашел это месторасположение в шишковидной железе, которая теперь считается остатком органа, имевшего определенную функцию в вымерших ныне организмах.

Декарт искал месторасположение души в теле, так как логика его системы поставила его перед технической проблемой, получившей огромное значение в последующей истории формальной философии. Здесь я могу только обратить внимание читателя на эту проблему. Он может проследить ее через Локка,

Беркли и Канта до XIX и даже вплоть до XX века. В целом эта проблема не занимала человечество в той степени, в какой она волновала философов. Это — наглядный пример того, как историк философии и историк идей вынуждены применять различные методы и сосредоточивать внимание на различных темах.

Исходя из своего первоначального *cogito ergo sum* («Я мыслю, следовательно я существую»), Декарт должен был обратиться к психологии и гносеологии, * в которых четкая мысль противопоставляется путаному чувственному миру; мир этот лежит вне мысли, но, тем не менее (если мы все не полностью лишились разума), имеет все же какое-то отношение к мысли. Душа руководит нашим мышлением (может быть, Декарт имеет в виду «мыслит») и, каким-то образом, при посредстве нервной системы, отдает приказы телу. Что касается других живых существ, то Декарт считал их просто автоматами, реагирующими на стимулы окружающей среды рефлекторным образом. Но человек в этом смысле — не автомат. В человеке действует его душа, душа же соучаствуетна разумности общих законов, математики и Бога.

Начиная с Декарта, многие философы пытались преодолеть этот дуализм души и тела, духа и материи, мышления и восприятия. В следующем столетии спор этот захватил и более широкие слои, как об этом свидетельствует в своей знаменитой книге «Жизнь Самюэля Джонсона» Босвелл. Английский философ Джордж Беркли решил эту проблему, утверждая, что «материи» вообще не существует, что согласно латинскому афоризму, подобно декартовскому *esse est percipi* («существовать значит быть воспринимаемым»), вся наша реальность — идея в

сознании Бога. Самюэль Джонсон с присущим ему здравым смыслом был возмущен утверждением Беркли. Как рассказывает Босвелл, он ударил сапогом по деревянному столбу, стоявшему у дороги, и воскликнул: «Я это опровергаю вот так!».

Пределной нелепости достиг этот спор в солипсизме * — в философии, которая могла возникнуть только на почве картезианства. Процессы моего мышления поставляют мне все мое знание; эти процессы зависят от чувственных восприятий, регистрируемых кончиками нервов и передающихся моему мозгу; но *по-настоящему* я, собственно, не касаюсь того, что лежит за кончиками нервов, за теми телеграфными проводами, которые тянутся к моему мозгу; может быть, все эти сообщения — подлог; я *мыслю*, следовательно я существую; может быть, я — единственная реальность во всей вселенной, а существование всего другого недоказуемо. Конечно, такое утверждение находится уже на грани философского сумасшествия. Но ведь вся проблема картезианского дуализма неразрешима, и в наше время некоторые философы рассматривают ее, как нечто напоминающее знаменитый парадокс Зенона Элийского,¹ то есть просто как интеллектуальную головоломку.

Декарт — не единственный философ-рационалист этих веков, хотя он, вероятно, наиболее характерный. Гоббс, о котором я уже говорил, как об идеологе государства Левиафана, был во многих отношениях столь же полнокровным рационалистом, как и Декарт. Многие историки и философы считают полезным противопоставлять рационализму то, что они называют эмпиризмом. Но такая классификация на

¹ О гонке Ахиллеса и черепахи. (Прим. перев.).

деле *приемлет* терминологию и точку зрения картезианского дуализма. Рационалисты делают ударение на умственной, рациональной, «идеальной» стороне полярного противостояния души и тела; эмпиристы же подчеркивают материальную, телесную, чувственную сторону этого противостояния. Но и те, и другие, и эмпиристы, и рационалисты, от Бэкона к Декарту и Гоббсу и до самого Локка, считают, что мир объясним, потому что разумен, потому что построен по плану, который легче всего распознается в огромном математическом и научном прогрессе, достигнутом в те два столетия. Иными словами, у одного философа дух выполняет ту самую функцию, которую у другого выполняет материя. Конечно, между мировоззрениями таких людей, как, скажем, Гоббс и Локк, есть огромные различия; по многим философским проблемам они друг с другом расходятся. Тем не менее, в начальном периоде современной эры рационализм и эмпиризм сходятся в одном: оба считают, что мир имеет смысл, причем в конечном итоге смысл математический.

В трудах философа XVII века Спинозы рационализм зашел так же далеко в крайней заумности, как сам Платон. Барух Спиноза, выходец из португальской еврейской семьи, осевшей в Голландии, — лучший пример философа не от мира сего, как его обычно представляют. Его не интересовал успех в мире, который, по мнению таких тонких умов, измеряет успех с такой грубостью и пошлостью. В веке, который так щедро вознаграждал вниманием людей вроде Декарта, Спиноза углубился в себя и зарабатывал себе на хлеб, шлифуя стекла — ремесло, в котором он был большим мастером. Его изгнали из синагоги за его неортодоксальные идеи. Он жил предельно

скромно и писал, как тогда полагалось, утонченную метафизику. Я не могу здесь должным образом проанализировать этого философа для философов. Наиболее известна его работа в области этики, которую он *строит математически*. Используя внешние формы математической аргументации, он приходит к Богу и совершенному добру. Спинозу иногда называют «пантеистом»;* но этот термин слишком холоден и бесчувственен для такого пламенного искателя Бога — Бога одновременно и совершенного, и далекого, но, вместе с тем, не вполне недоступного несовершенному человеческому разумению. Разум приводит Спинозу к мистической самоотдаче, к «интеллектуальной любви к Богу»:

И эта интеллектуальная любовь разума к Богу есть та самая любовь, которой Бог любит Самого Себя... Иными словами, интеллектуальная любовь к Богу — часть той бесконечной любви, которой Бог любит Самого Себя. Из этого явствует, в чем состоит наше спасение или блаженство или свобода: в непоколебимой и вечной любви к Богу, то есть, в любви Бога к людям. Эта любовь или блаженство именуется в Священном Писании «славой».

Жаль так бесцеремонно расправляться со Спинозой. Он заслуживает внимания тех, кто пытается вникнуть в образ, всегда привлекавший симпатии людей умственного труда — образ благостного бунтаря не от мира сего, проявляющего поразительную стойкость в вопросах духа. Нам достаточно указать на то, что Спиноза, живший в век великого научного прогресса и оперировавший математическими понятиями, пришел к столь же отрешенной от мира фи-

лософии, как и любой средневековый мыслитель. К таинственным взлетам мистиков ведет великое множество путей.

Политические идеи

Политические идеи первых рационалистов напоминают в общем те, о которых говорилось в предыдущей главе. В частности, Гоббс отвергал божественное право монархов, поскольку рационалист обязан отвергать божественное в традиционно-христианском понимании. Вместе с тем, он все еще верил в существование системы *правомерных* политических соотношений, которая может быть обнаружена при разборе некоторых положений, касающихся человеческого поведения — вроде того, например, что человек прежде всего стремится к безопасности, и что в природе такой безопасности нет. Отсюда, по Гоббсу, «рационально» следует, что люди сходятся вместе и заключают соглашение, на основе которого выбирается монарх, столь же абсолютный, что и монарх, правящий по божественному праву, но устанавливаемый людьми в природном порядке. Мыслители типа Гоббса, Гаррингтона и Бодэна были гуманистами, находившимися под влиянием рационалистического течения времени, но мыслившими в традиционной системе координат. Не доходя до законченного оптимизма философов XVIII века, они проторили дорогу к политическим воззрениям Просвещения, которые американцы унаследовали из первых рук.

Новым и оригинальным в политической мысли этих веков — явилась работа Макиавелли. Макиа-

велли, как и все рационалисты, категорически отвергает представление, будто на свете есть что-то сверхъестественное, что есть какой-либо Бог, активно вмешивающийся в повседневные людские дела. Макиавелли вовсе игнорирует средневековое убеждение, что за этическим порядком стоит Бог. Любопытность, свойственная людям Возрождения, заставляет его допытываться, как люди ведут себя на самом деле. Правда, как мы увидим, у него есть очень определенные идеи насчет того, как люди *должны были бы* себя вести. Фрэнсис Бэкон был прав: «Мы многим обязаны Макиавелли, сказал он, — так как он объяснил нам, что люди делают вместо того, что они должны были бы делать». Другими словами, одной своей стороной творчество Макиавелли принадлежит к той категории, что и труд естествоиспытателя: оно основано на наблюдении, на подборе фактов — как отправной точке его размышлений. Другой же своей стороной его мышление опирается на патриотизм, на ненависть итальянца к чужеземцам, поработившим Италию. Он далек от современного антиинтеллектуализма. Как Бэкон, он многое перенял от средневековья. Но, опять-таки, как Бэкон, и это особенно чувствуется на страницах «Государя», он пытается проанализировать данные своих наблюдений, свести их в систему, игнорируя и этику, и метафизику.

Книга Макиавелли «Государь», пользующаяся славой (или, по мнению многих, *дурной* славой), вышла в свет в 1531 г., четыре года спустя после смерти ее автора. Взятая вместе с его же «Комментариями к Титу Ливию», она дает верное представление о подходе и методах Макиавелли. В «Государе» Макиавелли описывает средства, путем которых монарх

может наивернейшим образом сохранить или укрепить свое положение. Макиавелли не собирается определять, как должен себя вести добродетельный государь, почему люди должны ему повиноваться, не собирается решать, где правда, где кривда в политике. Он ставит себе чисто техническую задачу: выяснить, какие именно условия поддерживают, усиливают или, наоборот, ослабляют исходные обстоятельства. Но дадим слово ему самому:

Теперь нам следует рассмотреть, как должен вести себя государь по отношению к своим друзьям и подданным. Я знаю, что по этому вопросу много написано; поэтому меня могут обвинить в гордыне, если в моих заметках я не пойду по пути, проложенному другими. Но так как я намерен помочь внимательному читателю, мне кажется более важным искать подлинной правды, а не того, что мы за нее принимаем. Воображение создало превеликое множество государств и республик, которых никто никогда не видел, которые никогда на деле не существовали, ибо наш образ жизни настолько отличен от образа жизни, который мы *должны были бы* вести, что человек, изучающий то, что *следовало бы* делать, а не то, что делается, идет к своей гибели, а не к спасению. Человек, стремящийся к добру, гибнет среди тех, кто добра не желает. Поэтому государь, озабоченный удержанием власти, должен научиться тому, как не быть добродетельным, и либо применять, либо не применять свое знание, в зависимости от обстоятельств . . . Он также не должен тревожиться дурной славой, которую могут снискать ему пороки, без которых он не смог бы обеспечить со-

хранность своего государства. Ведь, если приглядеться повнимательнее, окажется, что некоторые средства, кажущиеся добродетельными, означали бы гибель, а другие, кажущиеся пороками, означали бы сохранность и благоденствие государя.

Макиавелли далее проверяет на примере конкретных проблем правильность своих построений. Должен ли государь быть щедрым или скупым? Должен ли он стремиться к тому, чтобы *прослыть* щедрым или скупым? Что более целесообразно — жестокость или милосердие? Макиавелли отвечает на эти вопросы так, как отвечает врач или любой здравомыслящий человек, имеющий дело с повседневными заботами: все зависит от других слагаемых в данном положении, от других *переменных величин* в человеческой ситуации, слишком сложной для того, чтобы ее можно было бы свести к математическому уравнению. Но обратимся еще раз к самому Макиавелли:

Здесь возникает вопрос: что предпочтительнее — вселять ли в людей любовь или страх? Лучше всего было бы вселять и то, и другое; но, поскольку это трудно, то, пожалуй, выгоднее вселять страх. Ведь о людях можно сделать такое общее наблюдение: они неблагодарны, непостоянны и лживы, стремятся избегать опасности и жаждут наживы. Пока опасность далека, они все будут за вас, предлагая вам свою кровь, свое добро, свои жизни, своих сыновей. Но как только опасность приближается, они изменяют вам. Любой государь, полагающийся только на обещания и не принимающий других мер предосторожности, погибнет, ибо дружба покупается за определенную цену, а не дается

даром в силу величия или благородства его души; во всяком случае, он не собственник этой дружбы и не может апеллировать к ней в час опасности. Люди охотнее губят человека, которого они любят, чем человека, которого они боятся, ибо любовь держится на обещании, которое по людской порочности часто нарушается. Страх же держится на боязни перед наказанием, которая остается в силе постоянно.

Но государю следует заставлять людей бояться его таким образом, чтобы, хотя и не заслуживая любви, он, по меньшей мере, не вызывал у них ненависти. Добиться того, чтобы вас боялись, но не ненавидели, вполне возможно. И действительно, государь может этого добиться, если не будет трогать имущества и женщин своих подданных и граждан. Если же встанет необходимость искать чьей-нибудь казни, то государю следует найти для этого подобающее объяснение и политическую причину и прежде всего не трогать имущества казненного, так как человек охотнее прощает казнь своего отца, чем конфискацию своего наследства.

Читателю XX века эти отрывки могут показаться правильными или ошибочными, или и тем, и другим, но чем-то новым они для него конечно не будут. Психологи приучили нас изучать и осуждать преступления людей или даже скорее изучать, нежели осуждать их. Но все сказанное было откровением во времена Макиавелли. Хотя люди в средние века тоже вели себя в духе макиавеллиевского описания постоянных величин человеческой природы, писатели того времени ограничивались тем, что только отмечали такое поведение. Большей частью они порица-

ли его, возмущались его аморальностью и, главное, считали его чем-то противоестественным, хотя и не могли отрицать его существования.

Таким образом, оригинальность Макиавелли, по меньшей мере, на фоне западной христианской культуры, состоит в реализме его политического анализа. В каком-то смысле он пытался сделать то, что только-только начали делать естествоиспытатели — тщательно наблюдать явления и выводить на их основе законы (нормы, обобщения), которые сделали бы возможным предсказание явлений в данном контексте. Но в своей области он не достиг того успеха, которого добивались естествоиспытатели в своих. Можно отметить три причины, по которым Макиавелли не всегда применял научный метод к изучению политики. (Научный метод вообще еще никогда с полным успехом не применялся, и многие думают, что он вообще неприменим к изучению политических явлений.)

Во-первых, даже в приведенных выше кратких цитатах можно с несомненностью отметить предельно пессимистический взгляд на человеческую природу. В общем, говорит Макиавелли, люди неблагодарны, непостоянны и лживы. Говоря языком науки, какие-нибудь толковые обобщения такого рода вероятно вообще невозможны, и разрешение подобных проблем бессмысленно. Большинство из нас все же выносит какие-то суждения о человечестве в целом. Но на всем их диапазоне — от наивной любви к людям до страстного презрения к ним — такие суждения, как бы мудры, как бы полезны для их авторов они не были, научным характером все же не обладают. Установка Макиавелли характеризуется крайним цинизмом. Вероятно она была отчасти обуслов-

лена его реакцией на благочестивые банальности христианства, которое, даже принимая учение о первородном грехе, не относится к людям цинично, а, наоборот, заинтересовано в их конечном спасении. Макиавелли же, по-видимому, хотелось поразить читателя и показать себя язвительным умником.

Возможно, конечно, что он — идеалист наизнанку, человек, ударившийся в цинизм из-за своей тяги к совершенству. Тут мы стоим перед лицом сложнейших психологических проблем, которые и по отношению к живым людям решить нелегко, а по отношению к персонажам прошлого — и подавно. Действительно Макиавелли иногда производит впечатление озлобленного интеллигента. Он совсем не похож на обычного, среднего эрудита своего времени. Можно пойти дальше и утверждать, что «Государь» — это, собственно, сатира, а Макиавелли — писатель иронического склада, который подразумевает нечто диаметрально противоположное своим словам, который на деле осуждает «аморальный эгоизм» и защищает вечные истины. Автор с этим толкованием не согласен, но признает, что в таких вопросах любая «научная» категоричность, конечно, неуместна.

Во-вторых, и это гораздо менее спорно, беспристрастность Макиавелли ограничена его горячим итальянским патриотизмом. «Государь» задуман не как академический или научный трактат об искусстве правления вообще. Он задуман как трактат о методах правления в Италии «чинквеченто» (XVI века). Он обязывает государя стремиться к объединению Италии и к изгнанию чужеземцев и обещает ему великую пользу от этого. Последняя глава «Государя» — страстное славословие Италии. Она помогла реабилитации Макиавелли, когда более поздние по-

колениа стали воспринимать итальянский патриотизм как нечто священное. Здесь мы можем только отметить, что это тоже ущемляет стремление Макиавелли видеть вещи в их подлинном свете. Макиавелли настолько страстно хочет, чтобы и обстоятельства, и сами итальянцы изменились, что он не в силах достичь объективности.

И, наконец, хотя Макиавелли и обладал некоторым опытом в области международных отношений и других государственных дел на официальном чиновническом уровне, писал он свои наиболее известные труды в атмосфере как бы академического отшельничества. И точно так же, как он старался не впадать в набожные благоглупости о вымышленных людях (что, по его мнению, делал, например, Иоанн Салсбэри), он стремился подчеркнуть, что он был не академическим теоретиком, а человеком практики. Это стремление привело его к снижающей его труды манерности, к наихудшему искажению его объективности. Макиавелли преувеличивал, разыгрывая из себя практического человека. Поэтому в течение многих веков он возмущал даже людей вполне беспринципных, но все же придерживающихся приличий. Уже сама по себе его репутация порочного человека (или человека, убеждающего других быть порочными) — свидетельствует о его неудаче. Научное знание не содержит в себе разъедающих кислот макиавеллиевского остроумия.

Макиавелли, однако, с полным правом считается одним из пионеров в изучении поведения человека теми же методами, какими естествоиспытатель изучает поведение газов или насекомых. Может быть, эта попытка заранее обречена на провал. Может быть, через несколько веков «общественные науки»

нашего времени покажутся одним из тупиков, в которые заходило человечество. Но в настоящее время мы, преданные этим наукам, многим обязаны Макиавелли. Правда, кое-что из того, что он сказал, было сказано до него, по большей части греками. Аристотель, например, наблюдал и отмечал поведение людей в политической жизни. Существует целая литература афоризмов и очерков о людских капризах и уязвимых местах, о больших и малых человеческих безумствах. Но, большей частью, это все наблюдения, основанные на здравом смысле, нечто вроде народной мудрости, нечто вроде примет старожилков. Наука всегда стремится систематизировать, измерять и выражать на формальный лад то, что народная мудрость выражает проблесками интуиции. Первые метеорологи, может быть, чаще ошибаются в своих прогнозах, чем старые морские волки, чующие погоду носом. Они могут казаться неотесанными, заносчивыми, непрактичными. Но одерживает верх в конечном итоге все же систематическая наука.

Макиавелли — ученый начальной стадии. Он хочет разобраться в том, что лежит за тем высокопарным языком, на котором изъясняются люди, когда говорят о политике и этике. Он не довольствуется отдельными, случайными соображениями. Он изучает определенные проблемы систематически не для того, чтобы понять верны ли они, а лишь для того, чтобы обнаружить их существование. Правда, ему не всегда удастся сохранить свою уравновешенность и должную объективность. Он то и дело впадает в общую ошибку. Он не понимает, что человеческие моральные идеи и идеалы, хотя и не находятся в прямом соотношении с человеческими поступками, все же находятся с ними в какой-то зависимости. Дру-

гими словами, Макиавелли впадает в ту же ошибку, что и некоторые нарочито циничные писатели нашего времени: он сбрасывает со счетов человеческие заверения в добрых намерениях только потому, что люди не выполняют их полностью.

Фрэнсис Бэкон тоже принадлежит к числу тех, кто пытался изучать поведение человека, как естествоиспытатель изучает анатомию или физиологию. В первой части его «Нового Органона», * например, он намечает тему, которая очень интересует социологов и психологов нашего времени — каким образом нелогические, внеэкспериментальные факторы определяют человеческое сознание. Конечно, с самого начала нашей культуры люди понимали, что «наше разумение — не бесцветный свет», как говорил Бэкон. Конечно, мы всегда знали, что желаемое часто выдается за реальное, что у людей существуют предрассудки, что даже наш язык содержит в себе неясности и двусмысленности, так что даже при наличии тяги к точности и объективности, достичь их нелегко. Бэконовский анализ этих трудностей, которые он называет «идолами», все еще очень полезен, все еще представляет собой одну из лучших классификаций наших предвзятых убеждений.

Он называет четыре вида идолов, туманящих сознание человека — идолы Рода, Пещеры, Рынка и Театра. Под идолами Рода он имеет в виду заблуждения, проистекающие из самой природы человека, его чувственных восприятий и его сознания. Афоризм: «Человек — мера всех вещей» означает, что даже в науке наши критерии субъективны и изменчивы. Под идолами Пещеры Бэкон подразумевает нечто вроде предрассудков в обычном смысле слова, заблуждения, формулируемые и изготовляемые нашей

собственной личностью, той Пещерой, которую мы вырыли для себя в этом грубом, холодном, безразличном мире. Под идолами Рынка он имеет в виду то, что мы назвали бы искажениями типа пропаганды и рекламы — заблуждения, проистекающие из взаимосвязанности и постоянного общения людей друг с другом — ошибки людей, собранных вместе. Под идолами Театра Бэкон подразумевает заблуждения, накапливаемые в попытках систематически истолковать мир: это ошибки философов и эрудитов, ошибки строителей систем, в которых, может быть, можно обвинить и самого Бэкона. Вот как он определяет этот последний вид идолов:

И, наконец, есть идола, которые вторгаются в человеческое разумение из различных философских догматов. Их я называю идолами Театра. В моем разумении все унаследованные нами системы — ничто иное, как театральные пьесы, изображающие миры, созданные ими же самими нереальным, театральным образом. Я говорю не только о модных ныне системах, не только о системах древних сект и философий. Будет еще сочиняться и ставиться много новых пьес такого же рода — и на тот же искусственный лад. И я говорю не только о системах в целом, но и об отдельных научных принципах и аксиомах, которые принимаются людьми по доверчивости, по небрежности или в силу преданности традиции.

Само собой разумеется, что попытка применить методы естественных наук к изучению человеческих взаимоотношений не принесла тех же плодов, какие принесло применение этих методов к самому естествознанию. Даже в наше время все еще идут споры

по поводу общественных наук, хотя теперь стало явно модным проводить нелестные для них сравнения с «подлинными» науками.

И картезианский * рационализм, и бэконовский эмпиризм, по сути дела, стремились к построению цельного, достоверного толкования мира. Люди, порвавшие со средневековой политической мыслью, тоже стремились к созданию новой общественной структуры, которая, по их мнению, не обладала бы несовершенством реальной политической действительности. Мы увидим в следующей главе, что к XVIII веку политическое и этическое мышление пошло по рационалистическому руслу. Но конечным результатом всего этого было не столько создание новой общественной науки, сколько возникновение новой политической идеологии или, вернее, группы таких идеологий. Возмущаться тут нечем. Пока люди не изменят своей природы, политические идеологии и метафизические системы, по-видимому, будут удовлетворять какую-то насущную духовную потребность человечества. Мы все еще живем той системой идей, толкующей «больные вопросы», которая возникла в раннем периоде нашей эпохи и достигла своего расцвета в XVIII веке.

Становление современного мира. Резюме

Современная культура западного общества формировалась между XV и XVIII веками. Образованные и, как можно догадываться, многие необразованные люди стали придерживаться новых убеждений относительно самих себя, мира и того, чем стоит за-

ниматься на земле, — убеждений, которых не знали их предки, жившие в эпоху средневековья. Они жили в мире, который казался им новым, потому что они думали о нем по-новому. Конечно, полностью новыми эти идеи не были. Большая часть западного общества в 1700 г. была все еще христианской, какой она была, скажем, в 1400 г.

Основной тезис этой книги — утверждение, что многое из того, во что верили люди в XVIII и последующих веках, было несовместимо с некоторыми традиционными христианскими верованиями, или, если говорить упрощенно, что эпоха Просвещения радикально изменила христианскую веру. Тем не менее, оставалась в сохранности не только формальная организация церквей, но и добрая доля христианства вообще.

Но одно простое и недвусмысленное изменение очевидно. В XIII веке на западе существовало только одно организованное церковное целое — католическая церковь; в XVIII же веке в западном обществе существовало уже несколько сотен сект. Даже в таких странах как Франция, где на поверхности католическая церковь все еще была полновластной, насчитывалось несколько сот тысяч протестантов и трудно определимое количество деистов, * атеистов и скептиков, откровенно признававшихся в своих верованиях или в своем неверии; мало кто из них рисковал быть наказанным в средневековом духе. Poleмические высказывания Вольтера против казней Каласа и де ля Барра католиками не должны вводить нас в заблуждение: они были исключениями, по меньшей мере на западе. На практике единство христианства рухнуло, и уже к 1700 г. выросла целая литература в защиту идей, проповедовавших терпи-

мость по отношению к инаковерцам, требовавших отделения церкви от государства как чего-то закономерно, и утверждавших, что каждый человек имеет право сам определять свою религию. Больше того, был уже открыт путь к идее XVIII века, что все религии, даже не христианские, содержат в себе *какую-то* долю истины.

Нам эти идеи кажутся настолько естественными, что теперь уже трудно оценить ту новизну их появления, их резкое отличие от всего, чего несколькими веками раньше с той же убежденностью придерживались люди. Эти идеи проистекали скорее из нового понимания метафизической и богословской истины, а не из отказа от поисков этой истины. В средние века истина толковалась, как нечто, данное откровением свыше, и, в силу этого, как нечто совершенное. Конечно, люди могли иногда упускать эту истину из своего поля зрения; конечно, как наследники Адамова греха, они могли иногда бороться с ней. Но нельзя было быть *правым*, зная истину и, вместе с тем, противиться ей. В свете этих средневековых представлений, сожжение еретиков было вполне логично. Ведь еретики — прогнивший плод, и без должных мер предосторожности они способны заразить и здоровый плод. А, кроме того, они все равно уже осуждены на адские муки. Поэтому лишение их жизни им никакого подлинного вреда причинить не может: ведь и так они уже сами себя погубили. Коротче говоря, если вы знаете, что вы правы, то люди с вами не согласные — явно неправы. А безнаказанно давать распространяться превратным мнениям нельзя.

Хотя кампания за религиозную терпимость только-только начинала расправлять крылья в начале

XVIII века, ее основные направления к этому времени уже определились. В деталях они отличались друг от друга; но их можно свести к трем положениям: во-первых, что существует новая истина, более глубокая, чем истина традиционного христианства, которая, если она будет терпима, в конце концов заменит собой или коренным образом преобразует христианство; во вторых, истина не открывается людям в совершенном, неущербленном виде, но должна постигаться человеческими усилиями в ходе постепенного процесса проб и ошибок; и, в-третьих, — это последнее положение было в те *ранние годы еще мало распространенным* — истина — понятие «относительное», и ни откровение, ни размышление, ни наука не могут привести ни к чему абсолютному. Все эти положения сходятся в одном: они все отвергают какую-то долю христианского наследия средних веков, и все они претендуют на то, что ведут к чему-то новому, к чему-то лучшему.

Характерна для этого важнейшего сдвига на стыке XVII и XVIII веков сама по себе малозначительная литературная полемика во Франции и в Англии, известная под французским именем „la querelle des anciens et des modernes“, то есть спор между древними и новыми. Описание ее английского варианта можно найти в забавной «Битве книг» Свифта. Схематизируя, можно сказать, что одна сторона утверждала, что греки и римляне добились культурного уровня, который невозможно превзойти ни в целом, ни в деталях. Они были великанами, раз и навсегда наметившими границы человеческой культуры, и мы можем только подражать им издалека. Классическая культура была для этих людей чем-то вроде мирского или гуманистического рая. Поэтому, по их мне-

нию, было бы кощунством предполагать, что что-нибудь подобное может снова возникнуть на земле. Другая же сторона утверждала, что, хотя достижения греков и римлян действительно огромны, это — рекорды, которые современные европейцы способны побить. Современная культура может идти в ногу с античной и даже обгонять ее в любой области; бессмысленно считать, будто древние всегда и неизбежно выше нас; напротив, их творчество может пойти нам впрок, так как, как бы стоя у них на плечах, мы можем достигнуть чего-то более высокого.

Последняя установка в этой полемике — одно из первых проявлений идеи прогресса, столь знакомой всем современным людям, идеи, что новизна не есть ни самообман, ни упадок, а естественное проявление какого-то вселенского плана. Мы не знаем, как произошел этот важнейший сдвиг в историософии. * Мы знаем только, что это был процесс весьма сложный и относительно медленный, в котором можно различить три главных составных элемента.

Прежде всего имел место ряд изменений в практике и идеалах христианства, именуемый протестантизмом. Протестантскому движению были присущи и человеческий героизм, и человеческая слабость; оно полно борьбы, случайностей и неожиданных развязок. Повествовательная история протестантизма, которую мы вынуждены полностью обойти, читается как увлекательный роман. Но историк мысли усмотрит, пожалуй, главное значение протестантизма в его исключительно мощном *растворяющем* эффекте по отношению к средневековому авторитету. Протестантское движение сломало формальное единство, сохранявшееся западным христианством в течение полутора тысячелетий, и насадило взамен де-

сятки крупных и сотни мелких групп и сект, претендовавших на полный религиозный авторитет в своих областях. Из-за того, что протестантизм раскололся на секты и подсекты, он проложил путь религиозному скептицизму. Ибо для ума, склонного к сомнению или к логическому мышлению, вид огромного множества противоречивых верований, каждое из которых требует для себя монополии, служит показателем того, что монополии на истину вообще не существует. В более положительном смысле протестантизм, особенно в его англиканской * и лютеранской формах, послужил рычагом для усиления патриотических чувств подданных новых национальных государств. Бог все еще был (отказ от этой мысли был бы равносильным отказу от христианства вообще) Богом всего рода человеческого, но в каком-то смысле у Него были любимцы, и Он обращался, скажем, с англичанами, пруссаками или датчанами как со Своими любимыми чадами. В администрировании религиозного быта эти новые национальные церкви не сумели создать ту не связанную географическими границами космополитическую жизнь, которая была характерна для средневековой церкви. Кальвинистский протестантизм проповедовал своим приверженцам парадоксальную смесь потусторонней тяги к единению с Богом, тяги, которая выпукло выступает во всем протестантском укладе, с очень земным уважением к работающему и преуспевающему в делах человеку. Но первые протестанты нового мира не создали; они все еще веровали в первородный грех, в боговдохновенность Библии, в авторитет — правда, не принадлежавший римскому первосвященнику, но все же авторитет, стоящий над взлетами и срывами будничной жизни. Протестанты верили в имманентного *

Бога, вовсе не похожего на законы математики. Они веровали в адское пламя, а для избранных — в небесное блаженство.

Гуманизм, вторая сила, способствовавшая сдвигу, был чем-то гораздо бóльшим, чем просто внедрением некоего расплывчатого протестантизма или свободолюбия в светской жизни. Как и протестантизм, он оказал разъедающее действие на остатки средневекового мировоззрения. Он ставил под вопрос авторитет традиции и еще сохранившейся схоластической философии. Это было открытое восстание художников и писателей против христианства. Некоторые из них стали великими мастерами своего дела (посредством приемов, разработанных еще в средних веках) и создали великие произведения искусства. Многие из них были людьми с авантюристической жилкой, — людьми своевольными, романтическими и оригинальными и помогли создать наше современное представление о художнике или писателе, как о человеке, стоящем превыше условностей, непрактичном, эгоистическом, но обаятельном. Гуманистическая добродетель (*virtú*) не была христианским идеалом, а скорее идеалом прекрасного, физически сильного, интеллектуально одаренного человека. В гуманизме, как и в кальвинизме, был заложен глубочайший парадокс. Гуманисты восставали против церковного авторитета и против мертвого груза традиции; по крайней мере на деле они придерживались современного мнения, что человек должен сам *создавать* свои критерии, *создавать* свою правду, а не только искать ее. Но в целом они пришли к исключительно благоговейному преклонению перед великими мастерами древности, которых они превратили в кумиров, столь же непрекаемых, как те, которым поклонялось средневе-

ковье. Они мало знали о предстоящем распространении идей и чаяний в широких массах; они были кучкой привилегированных, образованных людей, тяготеющих к аристократическим и монархическим идеалам, и уж ни в коем случае не были демократами. Они не думали, что мир можно преобразовать в нечто лучшее — разве только для них самих.

Рационализм, третья сила, был тоже фактором разрушения — в ранние годы нового времени менее очевидным и менее мощным, чем протестантизм или гуманизм, но в перспективном плане оказавшимся более важным и более могущественным. Рационалист выбросил за борт гораздо бóльшую долю балласта традиционного католического христианства, чем протестант или гуманист. Он не только изгонял из мира все сверхъестественное, но поставил и самого человека в рамки природы или «материального мира». Правда, он считал, что человек должен руководствоваться критериями добра и зла. Рационалисты начала того периода, который принято именовать «новым временем», считали эти критерии чем-то раз навсегда установленным и достоверным; они думали, что люди *нашли* их, а не выдумали. Но в то время, как средневековый христианин находил эти критерии в авторитете, в традиции, шедшей с незапамятных времен, рационалист искал их по ту сторону всего кажущегося, традиции, авторитета, видимой пестроты мира, стремился найти их путем кропотливого исследования, в ходе которого рациональное сознание натолкнется на математическую реальность за спящей сумятицей явлений. Рационализм не содержит в себе очевидных парадоксов протестантизма и гуманизма — разве только с точки зрения крайнего скептика, который считает парадоксальной самую мысль,

что человеческое знание окружающего мира можно упорядочить в систему. Уже в те годы рационализм был в значительной мере обязан своим неуклонно растущим престижем достижениям естествознания. А когда, благодаря Ньютону, науке удалось создать всеобъемлющую схему вселенной, схему, доступную математической проверке и делавшей возможными точные предсказания, было приуготовлено место для нового рационалистического миропонимания, столь же отличного от миропонимания Блаженного Августина или Фомы Аквината, как их мировоззрение отличалось от мировоззрения эллина V века до Р.Х.

IV. ВОСЕМНАДЦАТЫЙ ВЕК
НОВОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Проводники Просвещения

Приступая к XVIII веку, историк сталкивается с трудностью, известной всем историкам последних столетий: он тонет в материале. Можно составить исчерпывающий список средневековых мыслителей. Усидчивый ученый может справиться или, по меньшей мере, ознакомиться со всеми дошедшими до нас греческими и римскими писаниями. Но с изобретением книгопечатания, с ростом числа писателей всех категорий, в обществе, которое во все возрастающей степени овладевало своим материальным окружением, лавина писаний во всех областях становится слишком обширной для отдельного историка или даже для любого организованного коллектива историков. Больше того, расширяется и диапазон вкусов и мнений. Тот же процесс, в ходе которого сложились протестантские секты, увеличивал и количество мнений во всех областях *ненакопляемого* знания; * *накопляемое* же знание * продолжало разрастаться в геометрической прогрессии. Этот огромный диапазон и его сложность отчасти объясняются печатным станком и добротностью тряпичной бумаги. (Не в пример нашим современным газетам, которые крошатся меньше чем в полстолетие, тогда как даже периодические и эфемерные писания XVIII и раннего XIX веков дошли до нас в полной сохранности.) Может быть, средневековье отличалось тем же разнообразием мнений, что и наше время. Но мы можем судить

только по тому, что дошло до нас, а дошло до нас только ничтожное количество по сравнению с опубликованными после 1700 г. *одинадцатью с лишним миллионами* книг и брошюр, например, в Библиотеке конгресса.

Таким образом, мои обобщения должны покоиться на минимальном количестве примеров из огромного числа имеющихся в нашем распоряжении источников. Я даже не в состоянии уделить должного внимания великим оплодотворяющим умам, как я это делал до сих пор, так как должен сосредоточить свое внимание на идеях в той мере, в какой они влияли на огромные безликие массы. Я могу только предложить читателю самому заняться трудами людей, которые завершили формацию нашего духовного наследия и придали нашей западной культуре ее специфически современную форму или, если хотите, — ее бесформенность.

Я нарочито на данном этапе рассказываю о новом мировоззрении Просвещения в утрированной форме, которой *не* придерживались его самые знаменитые представители, скажем, Локк, Вольтер, Руссо или Кант. Это — убеждение, что *все люди могут достичь в этом мире того совершенства, которое до тех пор считалось на западе достижимым только для христиан в состоянии благодати, да и то только после смерти.* Сен-Жюст, пламенный французский революционер, сформулировал эту мысль в Конвенте с обманчивой простотой: "Le bonheur est une idée neuve en Europe": «Счастье — для Европы идея новая». Счастье на небесах не было, конечно, чем-то новым, но счастье в Европе (так и в Америке) было новым. Другой француз, Кондорсе, дал еще более заостренную формулировку. Он, во всяком случае, *намекает* на

учение об «естественном спасении», то есть о бессмертной, вечной жизни отдельной личности во плоти, в нашем мире.

Потенциальное совершенство человека не было достигнуто ни почти двумя христианскими тысячелетиями, ни предшествовавшими им тысячелетиями язычества. Для того, чтобы добиться его в XVIII веке, необходимо было что-то новое, какое-то изобретение или открытие. Это «что-то» лучше всего подытожено в трудах двух англичан конца XVII века, Ньютона и Локка. Творчество Ньютона, особенно его усовершенствование исчисления и его грандиозная математическая формулировка соотношения планет и законов тяготения, по мнению его современников объясняли все природные явления или, по меньшей мере доказывали как могут быть объяснены все эти явления, включая и поведение людей. Локк, выведя метод простого ясного мышления из дебрей метафизики, куда его загнал Декарт, свел его к здравому смыслу в широком понимании. Совместно Ньютон и Локк положили начало двум огромным идейным клубкам — Природе и Разуму, которые стали для Просвещения тем, чем для традиционного христианства были такие идейные клубки, как благодать, * спасение и предопределение.

Для некоторых поклонников Просвещения Природа стала понятием безоговорочно благотворным. Христианин, даже христианин-томист, * всегда относился к природе с некоторым недоверием и уж во всяком случае считал ее недостаточной без помощи свыше. Но со времени Просвещения те, кто употреблял термин «Природа», пытались воздействовать на людей, опирались на противоречие, заложенное в римском естественном праве. Для человека Просве-

щения Природа была внешним миром, в котором он жил, миром бесспорно существующим, но в котором далеко не все «естественно». Больше того, подлинному фанатику Просвещения XVIII века почти все, что происходило или существовало в его время, почти все в *действительном* внешнем мире природы — или, во всяком случае, в мире *человеческой* природы, организованной в общество, — казалось *противоестественным*. Классовые различия, общественные условия, привилегии духовенства и дворянства, контраст между трущобами и дворцами — все это существовало, но было *противоестественным*. Конечно, такого рода фанатик понимал *естественное* как добро или норму, а *противоестественное* как зло или нарушение нормы. Но дело в том, что Ньютоновское толкование Природы просочилось вниз, в образованные или полуобразованные слои общества в смысле упорядоченного, безмятежного, идеально простого устройства *правильно понятого* мировоззрения. Как только мы постигаем Природу в ее социальном разрезе, нам остается только вести себя соответствующим образом, и тогда всему *противоестественному* придет конец.

Мы постигаем устройство имманентной * (но для *неподготовленного* сознания не очевидной и даже толком не воспринимаемой) Природы тем, что Просвещение называло Разумом с большой буквы. Разум обладает своей наиболее ясной формой и впервые предстал перед человеком в математике. Разум — утверждали носители Просвещения — позволяет нам проникнуть через явления к реальности. Без Разума или с лжеразумом, которым под видом здравого смысла люди обходились в течение стольких веков, мы бы верили, например, что солнце «всходит» и «за-

ходит»; благодаря Разуму же, мы понимаем подлинную взаимосвязь между землей и солнцем. Точно также Разум, примененный к человеческим взаимоотношениям, докажет нам, что монархи — не отцы их народов, или, что, если мясо хорошо есть по четвергам, то столь же полезно есть его по пятницам, что, если свинина питательна для христианина, то она также питательна и для еврея. Разум поможет нам создать человеческие организации, создать «естественные» человеческие взаимоотношения, а учредив такие организации, мы согласуем с ними наше поведение и будем вполне счастливы. Разум поможет нам избавиться от той путаницы, которая появилась на нашей земле из-за суеверий, откровения и веры (этих злых духов рационалистов).

На данном этапе я оставляю в стороне вопрос о правомерности этого скачка от закона тяготения к человеческим взаимоотношениям. Дело в том, что поколение, читавшее Ньютона и Локка, этот скачок сделало. Ни Ньютон, ни Локк не заходили так далеко, как заходили люди двух или трех последующих поколений, которые обращались к их авторитету. Помимо своей работы естествоиспытателя, Ньютон новатором не был и даже известен своим вовсе не современным и далеким от эпохи Просвещения экскурсом в библейскую литературу. Локк, который в основном интересовался психологией, этикой и политической теорией, был человеком очень осмотрительным, державшимся золотой середины, считавшим новые методы полезными только для подтверждения древней мудрости.

Первое поколение, проповедовавшее новую благую весть Разума, вовсе не было радикальным в смысле упрощения и экстремизма. Правда, это поколе-

ние популяризовало и сделало доступным для средних слоев образованных людей (и не только мужчин, но и женщин) идеи XVII столетия, того столетия, которое английский философ Уайтхед назвал «гениальным веком». Хотя Англия и дала миру большинство плодотворных умов, разработавших идеи просвещения, но разносили их по всей Европе (включая Россию) и по растущим форпостам западного общества в мире в первую очередь французы. Величайшим из этих французов был Вольтер, в девяносто томах сочинений которого вы найдете четкие и порой остроумные формулировки почти всех идей, с которых началось Просвещение.

Началось, но не завершилось. Ибо Вольтер, также как и Монтескье, Александр Поп и английские дейсты,* принадлежал к первому или умеренному поколению Просвещения. Все они все еще находились под сильным влиянием того течения, которое мы называли «трезвым гуманизмом» века Людовика XIV. Они все еще верили в сдержанность, в чинность, во все те «открытые, а не сочиненные древние правила», которые обеспечивают и общественное, и эстетическое равновесие. Они не выносили дряхлого, косного уклада, особенно если косность навязывалась силой, и уж вовсе не выносили старых церквей, католической и англиканской.* Они подтрунивали над тем, чего они не терпели. Следующее за ними поколение яро ненавидело старый уклад и поэтому даже подтрунивать над ним перестало.

«О духе законов» Монтескье (1748), знаменитый социологический труд первого умеренного поколения людей Просвещения, образует своего рода поворотный пункт. Хотя Вольтер дожил до 1778 г., превра-

тившись в последние годы своей жизни в объект преклонения, новые люди, вышедшие на авансцену после 1750 г., были большей частью радикалами. Как большинство радикалов, они — односторонние, одержимые одной идеей сектанты. Если они интересовались религией, то от умеренного деизма перескакивали к прямому материализму и атеизму. Этот атеизм — вовсе не форма скептицизма, а положительное убеждение, что мироздание — гигантская машина. Если они психологи, то переходили от наивного локковского различия между первичным и вторичными качествами к толкованию человека в целом, как суммы ощущений, воздействующих на автоматически регистрирующее их сознание. Иными словами, они уже предвосхищали такие понятия XX века, как бихевиоризм, * условные рефлексy и т. д. Гольбах и другие уже пришли к заключению, четко сформулированному в названии книги одного из их второстепенных единомышленников, Ламетри, "L'homme-machine", «Человек-машина». Если они экономисты, то они следовали французским физиократам, * чеканя одну из самых упрощенных и мощных формул нашего мира, "Laissez-faire, laissez-passer", * или такие популярные лозунги, как: «Чем лучше правительство, тем оно меньше правит и дешевле обходится». Адам Смит, чья книга «Богатство народов» вышла в свет в 1776 г., и вообще вся шотландская школа представляют исключение из общего правила. Смит был мыслителем умеренным, человеком, по своему темпераменту принадлежавшим к первому поколению Просвещения, и не был фанатическим приверженцем разнузданного экономического соревнования; превратили его учение в «грубый индивидуализм» его последователи. И, наконец, с легкой руки Руссо, это

второе поколение дошло до полного эмоционального отрицания всей своей социальной и культурной среды и попыталось ее преодолеть в соответствии с требованиями Природы, которая, по их мнению, беседовала на понятном языке с простыми крестьянами, первобытными дикарями, детьми и просвещенными людьми вроде них самих.

К тому времени, как подросло третье поколение деятелей Просвещения, полностью развились оба элемента позднего Просвещения, рационалистически-классический и сентиментально-романтический. В решающие годы накануне французской революции эти две установки, эти два клубка идей работали совместно хотя бы в деле дискредитации старого режима. Здесь я еще отмечу, что рационализм и романтика неразрывно связаны друг с другом в сознании большей части людей XVIII века. Разум и чувство не только взаимосвязаны друг с другом в осуждении старого образа жизни дворянства, духовенства и вообще людей непросвещенных. Часто они идут в ногу, приветствуя господство *умного и добродетельного* большинства неиспорченных людей. *Естественный* человек в представлении более простодушных последователей Просвещения одновременно и естественно добродетельное, и естественно разумное существо; и сердце его, и разум — в хорошем порядке.

Я не хочу сказать, что между Руссо и рационалистами не было разницы. Различия были и весьма существенные. Они выражались в очень драматической форме и заслуживают изучения. Романтика была *бунтом* против рационализма. Но гораздо важнее тот факт, что бунт этот был бунтом сына против отца, причем сына, очень похожего на своего отца. Сходство это коренилось в самой основе: оба движе-

ния отрицали учение о первородном грехе; оба считали, что жизнь человека на земле может безгранично совершенствоваться, что он может вести добродетельную жизнь, если только несколько изменит свою среду.

Третье поколение прислушивалось и к рационалистам, и к романтикам, осуществило американскую и французскую революции, переделало Англию без революции и заложило основы развернутого мировоззрения XIX века. Эти люди были очень разные и далеко не во всем согласные друг с другом. Больше того, в разгар французской революции они представляли собой классический пример борьбы не на жизнь, а на смерть — борьбы, конечно, за власть, но борьбы, воплощенной в идеях. Искать общего знаменателя для таких людей, как Джон Адамс, Самюэл Адамс, Томас Джефферсон, Том Пейн, Лафайет, Дантон, Робеспьер, Фрэнсис Плэйс, лорд Грэй и для других руководителей этого движения — дело трудное и бесплодное. Здесь я попытаюсь только набросать в самых общих чертах облик среднего, образованного, глядящего вперед молодого человека западного мира XVIII века и его взглядов на человеческие взаимоотношения и на общество.

Такой портрет неизбежно будет продуктом воображения. Даже в космополитичном XVIII веке были налицо совершенно определенные национальные и территориальные отпечатки. Скажем, обьевропеившийся русский молодой человек, читавший Вольтера в подлиннике, очень не похож на американского паренька, открывшего в писаниях Локка и английских деистов, * что его пастор несет форменную ерунду об адском пламени. Молодой немец уже к 1780 г. был сентиментальным, глубококомысленным и неспо-

койным, неудовлетворенным поверхностным рационализмом его соседей и неприятелей французов. Он уже шел чисто по-немецки к чему-то гораздо более грандиозному, неизмеримому, невозможному. Здесь мы вынуждены прибегнуть к упрощению и сокращению.

Прежде чем перейти к описанию нового мировоззрения, следует отметить еще один факт: с восемнадцатым веком с многих точек зрения мы вступаем в новое время. Надо отметить, что распространение идей (в той или иной форме) среди тысяч или даже миллионов людей, не принадлежавших ни к образованному слою, ни к правящим классам, — само по себе факт неоспоримый. Но *характер* этого процесса далеко не ясен. Мы стоим здесь перед теми же вопросами, что и при изучении общественного мнения в наши дни. Во всяком случае, мы знаем, что общественное мнение тогда *уже существовало*, и можем выяснить, в чем оно состояло.

В начале XVIII века периодическая печать только-только зарождалась, но к концу века она уже достигла почти современной своей формы, особенно в Англии, Соединенных Штатах и во Франции. В течение всего века дешевые брошюры и листовки обеспечивали широкое распространение печатного слова. Книги все еще оставались относительно дорогими, но при многочисленных клубах и других добровольных объединениях уже возникали библиотеки с выдачей книг на дом. Грамотность становилась достоянием значительной части населения западных стран. Правда, массы еще не читали, но к концу века квалифицированные рабочие в передовых странах читать уже умели. Французская революция положила начало грамотности среди крестьянских

масс. Решающим фактором, однако, послужило существование во всех странах прочного, грамотного среднего сословия, насчитывающего в целом несколько миллионов человек и преданного идеям Просвещения.

И наконец, в XVIII веке возмужали характерные современные носители идей (для которых, собственно, нет точного обозначения) — добровольные объединения, организуемые иногда для какой-нибудь специфической цели (вроде гораздо более поздней американской лиги трезвости), иногда ради социального этикета или взаимного страхования (как бесчисленные братства), иногда просто для развлечения (вроде тех группировок, которые французы называют «салонами»). Вообще в XVIII веке общественная жизнь процветала. В течение века, особенно во Франции, различные группировки, даже, казалось бы, столь далекие от идеологической борьбы, как *tabagies*, то есть курительные клубы (от слова «табак»), стали на практике носителями новых и к тому времени буквально революционных идей. Конечно, буржуа, входившие в них, занимались и ухаживанием за дамами, и танцами, и картежной игрой, и просто болтовней; но в то же время они, вероятно в большей степени чем обычно на такого рода собраниях, занимались и серьезной интеллектуальной работой. Даже их развлечения были окрашены тем, что тогда называлось *patriotisme* — не патриотизмом в нашем смысле, а преданностью идеям Просвещения. Недаром у французов была карточная игра, вариант виста, которую они называли «бостон» в честь американского города, который в 1770-х гг. сыграл такую видную роль в борьбе за новые идеи.

Вера просвещенных людей

В самом общем смысле изменение мировоззрения западных людей состояло в переходе от веры в загробный рай к вере в рационалистический естественный рай на земле, причем в рай, который вот-вот должен наступить. Самый же поразительный сдвиг состоял в возникновении ключевой доктрины нашего времени — веры в прогресс. Несмотря на обе мировые войны, через которые прошло наше поколение, несмотря на постоянную угрозу третьей, еще более страшной войны, несмотря на тяжкий экономический кризис 30-х гг., вера в прогресс все еще образует настолько органическую часть мировоззрения молодых американцев, что мало кто отдает себе отчет в ее беспрецедентности. Конечно, люди издавна понимали, что один способ что-то делать «лучше» другого; они отмечали совершенствование технических процессов; прежде всего они осознавали, будучи членами той или иной группы, что их группа находится в состоянии либо расцвета, либо упадка.

Но вспомните Афины V века до Р. Х. В них жили люди, опьяненные своими огромными коллективными достижениями, люди, превосходно понимавшие, что они делают многое несравненно лучше, чем их предки. Фукидид чуть ли не называет Пелопоннесскую войну «лучшей и величайшей» изо всех войн. Надгробная речь Периклу похожа на речь в современной торговой палате. Но даже в эти уверен-

ные в своем превосходстве годы афинской культуры вы не найдете ясного понятия прогресса, как процесса восхождения от низшего к высшему, как составной части мироздания. И еще меньше следов доктрины прогресса можно отыскать на других этапах древней и средневековой истории.

Взамен можно найти совсем другие историософские* схемы. Широко распространенные легенды средиземноморского мира фиксируют наисчастливейшее время в отдаленном прошлом, в веке героев, в «золотом веке», древнееврейская версия которого известна под именем сада Эдемского. Среди образованной элиты эллинско-римского мира ходили утонченные идеи, историософские,* в частности циклические* теории. Например, одна из самых распространенных из этих теорий состояла в последовательности века золотого, века серебряного, века железного, наступления внезапного катаклизма и затем снова наступления золотого века и так до бесконечности. Вероятно эти идеи сродни древнеиндусским идеям о переселении душ, о вечных повторениях и так далее и свидетельствуют о какой-то древней встрече восточных и западных идей. Конечно, они не имеют ничего общего с нашим представлением о прогрессе. И заметьте, что этих идей придерживались люди, обычно считавшие, что они живут в железном веке. Иными словами, эти идеи исходили из веры в регресс, в наступление упадка человечества, а не в прогресс.

Мы уже отмечали, что традиционному христианству была чужда идея прогресса на земле — во всяком случае в той ясной форме, какую приняла эта теория в эпоху Просвещения. Здесь я только отмечу мимоходом, что отношения христианства с Про-

свещением очень тесны, что, по сути дела, Просвещение — дитя христианства, факт, который для нашего фрейдянского века вероятно делает более понятными враждебность Просвещения к традиционному христианству. Даже христианство содержит определенный эмоциональный элемент, вовсе не противоречащий вере в прогресс. Формальное мировоззрение традиционного христианства, однако, явно ближе к языческому пониманию судеб человека на земле, чем к воззрениям Просвещения. Лучшее было изначально — состояние безгрешности до грехопадения; человек — *падшее* существо; он не может восстановить рая на земле; правда, он может совершенствоваться, но не в ходе какого-то *процесса* или каких-то действий, носящих исторический характер, а только в силу трансцендентального * чуда, в силу избавления с помощью Божьей благодати. * Рай на земле остается недостижимым.

Qu'érelle des anciens et des modernes * в конце XVII века открыло дискуссию по этим вопросам среди образованной элиты. Учение, в общем очень напоминающее ныне общепринятое понимание прогресса, очень быстро привилось к западной культуре XVIII века, хотя и далеко не единодушно и не без оппозиции. У Вольтера, например, можно найти столько же указаний на то, что он верил в цикличность * истории, — причем 1750 г. был в его глазах *ниже* в данном цикле, чем век Людовика XIV, — как и на то, что он верил в прогресс и в свой *собственный* век Просвещения. К самому концу века, однако, книга Кондорсе "Progrès de l'esprit humain" («Прогресс человеческого духа») делает уже полный, так сказать, парадный отчет о десяти этапах, в ходе которых род человеческий из примитивного варварства достиг на

земле грани совершенства. Пятнадцать веков после бл. Августина историософия * Кондорсе слила в одно неразличимое целое *civitas Dei* (град Божий) с *civitas terrena* (градом земным).

Объяснения Кондорсе, как все это происходит, какая сила ведет человечество от низшей ступени к высшей, крайне туманны. Собственно говоря, до того, как в следующем столетии дарвиновские идеи об органической эволюции стали применяться к общественным наукам, удовлетворительной теории прогресса, объясняющей, как и почему имеет место поступательное движение, не было. Излюбленное объяснение, которого придерживались образованные люди XVIII века, состояло в том, что прогресс вызывается распространением разума и просвещения (*les lumières*), которые дают людям возможность во все возрастающей степени овладевать окружающим их миром.

Здесь уже явно намечается историческая связь научно-технического совершенствования, с одной стороны, с идеей прогресса в моральном и социальном смысле, с другой. К XVIII веку труды ученых от Коперника до Ньютона вылились в ряд широких обобщений о природе материального мира, к 1750 г. бывших столь же известными среднему человеку того времени, как известны нам, скажем, понятия относительности или квантовой механики. Больше того, люди того времени были убеждены, что эти ньютоновские обобщения лучше и вернее обобщений его средневековых предшественников. Еще важнее то, что к середине века наметился прогресс материальный, который для людей недумающих был более веским доказательством общего прогресса, чем достижение чистой науки. Улучшались шоссейные дороги,

и по ним с каждым годом все быстрее катились экипажи; входили в обиход такие бытовые удобства, как уборные; к концу века началось даже завоевание воздуха — правда, очень несовершенное, на воздушных шарах. Тем не менее, в 1787 г. один французский смельчак погиб совсем уже современной смертью, пытаясь пересечь Ламанш по воздуху. Короче говоря, глубокий старик в конце XVIII века вспоминал свое детство, как время, когда людям жилось труднее, когда материальная среда была беднее, приборы и машины — примитивнее, уровень жизни — ниже.

Теория прогресса, сколь бы многим она ни была обязана росту накапливаемого знания* и растущей способности человека извлекать материальные блага из его естественного окружения, все же представляет собой в первую очередь этическую или даже метафизическую теорию. По этой теории люди становятся лучше, счастливее, приближаются к идеалам, к которым тяготели самые благородные цивилизации. Если проследить это понятие морального совершенствования вплоть до конкретных деталей, то неизбежно столкновение с той же неопределенностью, которая всегда была присуща христианскому представлению о рае, что уже само по себе наводит на мысль, что учение о прогрессе представляет собой современную эсхатологию.* Прогресс приведет нас — и в первоначальном толковании прогресса в XVIII веке, приведет нас очень быстро, в течение одного-двух поколений — к состоянию, в котором все люди будут счастливыми, в котором не будет зла. Счастье — это не только материальный комфорт. В XVIII веке большинство людей, толковавших о прогрессе и о совершенствовании человека, мыслили в катего-

риях близких христианской, эллинской или поздней древнееврейской этике, думали о мире на земле для людей благоволения, об исчезновении всех традиционных пороков, о наличии всех традиционных добродетелей.

Такова общая основа веры в прогресс на земле. Этот прогресс вызывается распространением разума. Для среднего человека эпохи Просвещения, мироощущение которого я здесь попытаюсь проследить, разум был ключевым понятием. Именно разум приводит человека к пониманию природы (второго важнейшего ключевого понятия), диктует его поведение в соответствии с природой и помогает ему избегать тех тщетных попыток идти ей наперекор, которые делались в прошлом под влиянием ошибочных воззрений традиционного христианства и его этических и политических сообщников. Конечно, разум не возник внезапно в 1687 г., когда был опубликован труд Ньютона "*Philosophiae Naturalis Principia mathematica*" («Математические принципы естественной философии»). Были в то время крайние модернисты, для которых все до 1700 г. было просто-напросто серией ошибок, блужданием неуклюжего человека по темной комнате. Но средний человек эпохи Просвещения все же признавал, что древние греки и римляне проделали солидную подготовительную работу, и что Ренессанс и Реформация заново содействовали росту разума. Источником тьмы, противоестественным подавлением природы, одним словом, сатаной, без которого не может обойтись ни одна религия, «просвещенный» человек считал церковь, особенно средневековую католическую церковь и ее эпигонов. Человек Просвещения верил, что разумно поступать могут все, за исключением немногих умственно де-

фективных людей. Разум подавлялся и, может быть, даже атрофировался в результате длительного господства традиционного христианства. Но теперь, в XVIII веке, разум-де заново восторжествует и делает для всех то, что он сделал для людей вроде Ньютона и Локка. Разум научит человека господствовать над его окружением и над самим собой.

Разум научит людей, как функционирует — или как функционировала бы — природа, если бы только люди перестали мешать ей своими противоестественными учреждениями и навыками. Разум поможет им осознать те законы природы, которые они нарушали в силу своего невежества. Например: посредством тарифов, навигационных актов и всякого рода экономических ограничений, люди пытались «оградить» торговлю своих собственных стран и обеспечить им возможно большую долю богатства. Но если бы они применили разум в этой области, они поняли бы, что если бы каждый отдельный человек просто следовал своим собственным хозяйственным интересам (то есть вел себя естественно), покупал возможно дешевле и продавал возможно дороже, то, в силу естественного закона спроса и предложения, общее богатство значительно возросло бы. Они поняли бы, что протекционистские тарифы и вообще всякое политическое вмешательство в хозяйство приводит к сокращению производства и к *противоестественной* монополии небольшой кучки.

Другой пример: в течение многих поколений люди пытались изгонять или заклинать злых духов, которые будто бы вселяются в безумцев. Они истязали и заковывали в цепи несчастных сумасшедших и путем всякого рода обрядов пытались изгнать злых духов. Но применив разум к религии, станет ясно,

что злых духов вообще нет; применив разум к медицине и психологии, станет ясно, что безумие — не что иное, как естественное (хотя и достойное сожаления) нарушение нормального состояния души, а, может быть, и тела — короче говоря, *болезнь*, исцелимая тем же разумом.

И, наконец, в течение веков люди вступали в монашеские ордена, принося клятвы целомудрия, послушания и нищеты, доживая свой век монахами и монашками. Разум покажет, что, хотя первоначально монахи иногда занимались корчеванием лесов и осушением болот, хотя они все еще иногда занимаются полезным трудом, в общем монашество означает огромную бесцельную трату производственной способности человека. Разум покажет также, что полное воздержание от половых сношений совершенно неестественно для здоровых людей, и что любое богословское оправдание такого противоестественного воздержания — такая же ерунда, как и вера в злых духов, которыми будто бы одержимы безумцы. Когда разум расправится с монашеством, то это учреждение окажется типичным примером ложных верований, ложных навыков, ложных методов; в новом обществе монашества не будет.

Все это вместе взятое складывалось для просветителя в систему, объяснявшую мир. К этой системе я уже применил полезный ньютоновский термин «мировая машина». Мир — машина, которая, особенно в области человеческих отношений, только-только начинала постигаться просветителями. Благодаря Ньютону и его предшественникам, они начали понимать строение солнечной системы, тяготение, массу и вообще, в основных контурах, все естествознание. Дальнейшие изыскания нужны были только

для заполнения пробелов. Что же касается человеческих отношений, то люди эпохи Просвещения, правда, понимали, что их предшественники, одурманенные традиционным христианством, глубоко ошибались насчет человеческих отношений и создали систему законов и учреждений, в лучшем случае неадекватных, а в худшем случае порочных. Так или иначе, но своего Ньютона у них еще не было. Он должен был вот-вот появиться, этот Ньютон общественных наук, человек, который подытожил бы новое знание и построил бы систему общественных наук, которой затем просто надо было бы следовать, чтобы обеспечить *подлинный* золотой век, *подлинный* Эдем, лежащий в будущем, а не в прошлом.

Традиционное христианство уже не могло дать просвещенным людям мировоззрение. К этому времени люди разбирались в геологии достаточно, чтобы понимать, что и дата сотворения мира (год 4004-й по заверению архиепископа Ашера), и дата потопа очень мало вероятны. Но незачем было ждать развития геологии как науки. Взять хотя бы христианское учение о Троице. Математика опровергает это учение. Разве в любой солидной арифметической системе трое могут быть одновременно тремя и вместе с тем одним? А что касается чудес, то почему они прекратились? Если можно было воскрешать мертвых в I веке, то почему нельзя этого делать в XVIII веке? И так далее — всё доводы, ныне вдоволь известные, но тогда новые и смелые.

Люди, приверженность которых традиционному христианству была поколеблена, идею Бога все же сразу не отвергли. Большинство просветителей в первой половине века, включая такие крупные личности, как Вольтер и Поп, были (по меньшей мере,

напоказ) деистами. * Деизм * — верование довольно определенное и конкретное, которое не равнозначно ни атеизму, ни скептицизму (агностицизму*). Деизм отличается от теизма, * который предполагает личного Бога, не обязательно антропоморфичного, * но, по меньшей мере, имманентного, * которому можно молиться; отличается деизм и от пантеизма, * согласно которому Бог проникает в каждую частицу мира, и от философского идеализма, который говорит не о Боге, а о духе (Geist). Собственно деист крепко убежден в существовании Бога, правда, Бога весьма далекого и к миру безразличного. Верование деиста — точное отражение упорядоченного мира, вращающегося по ньютоновским законам. Бог деиста — существо, ответственное за замысел, сооружение и запуск этого мирового механизма. Разве мыслим механизм без конструктора, действие без причины? По существу, деист доказывал существование Бога двумя весьма старыми доводами — доводом от первопричины и доводом от замысла. Но, запустив мировой механизм, Бог перестал им заниматься. Бог-часовщик соорудил свои часы-вселенную и завел их на веки вечные по законам, недавно истолкованным Ньютоном. В этой вселенной человек живет сам по себе; Бог задумал его в качестве составной части механизма и устроил так, чтобы он действовал, но одарил его специальной способностью — познавать (при посредстве разума), как именно этот механизм действует. Совершенно очевидно, что нет смысла молиться такому Богу-часовщику, который своим вмешательством не в силах изменить своего механизма. Не менее очевидно, что такой Бог не являлся Моисею на Синайской горе, никогда не посылал Своего единород-

ного Сына на землю, чтобы спасти грешных людей — да и вообще не мог иметь такого Сына.

По сути дела, Он вообще был Богом не обязательным, как бы Богом без определенных занятий. Тот факт, что люди умудрились создать для себя такого эмоционально неудовлетворительного Бога, — интересный пример того, как медленно проходят умственные сдвиги. Переход от Бога христианского до отрицания Бога вообще был просто слишком резок. Но деизм был неудовлетворительным компромиссом — и интеллектуально, и эмоционально. Знаменитая эпиграмма самого Вольтера: «Если бы Бог не существовал, Его пришлось бы изобрести» — содержит в себе роковую ошибку. Радикалы последующего поколения не видели необходимости изобретать Бога. Благодаря математике, они уже были знакомы с понятием бесконечного. Механизм вселенной всегда существовал и будет существовать до бесконечности, поскольку это дано знать людям. Да и как может кто бы то ни было знать, что Бог, столь далекий, как Бог деистов, вообще существует? Если Он стоит вне созданной Им вселенной, то как Он может быть внутри нее, даже в качестве понятия в нашем сознании? Очевидно, Он совершенно не нужен. Достаточно природы, того огромного мира, для полного изучения которого у нас никогда не хватит времени. Надо перестать беспокоиться о Боге. Пора создать религию разума, систему этики безо всякой богословской бессмыслицы.

Таковы воззрения, по меньшей мере, более умеренных бунтарей, материалистов, для которых Бог не был чем-то необходимым. Другие шли дальше и считали Бога определенным злом, особенно, если это был Бог католической церкви. Они гордо провозгла-

шали себя атеистами, то есть безбожниками. У них не было никаких сомнений. Они знали, что христианского Бога нет; они знали, что вселенная — не что иное, как система движущейся «материи», которая может быть должным образом понята человеческим разумом на путях, проложенных естествознанием. Их материализм и атеизм не был формой скептицизма, а чем-то вроде положительной веры или религии. Вера в познаваемую вселенную, в конечном итоге состоящей из частиц материи, осталась с тех пор составным элементом западной культуры. И все же мы не знаем, сколько людей приняло и все еще принимает какую-то форму этой веры.

И деисты, и атеисты отвергали организованное христианство своего времени. XVIII век был веком антиклерикализма, когда нападки и враждебные выходы против католического и протестантского христианства выходили на поверхность, благодаря «духу времени» Просвещения, дешевизне печатного дела, цензуре, работавшей спустя рукава, неумелой полиции и ироническому одобрению, с которым старые правящие классы встречали эти нападки на официальную религию. То, что печаталось открыто в двух поразительно свободных странах, Англии и Голландии, доставлялось контрабандой во Францию и в германские земли. Впервые со времен Римской империи христианство подвергалось мощной атаке в рамках своей собственной культуры. Ко времени французской революции эта атака достигла чрезвычайной силы, особенно на европейском материке, и христианам пришлось вновь умирать мучениками за свою веру, на этот раз под ножом гильотины.

Всем последователям новой религии разума — и деистам, и крайним материалистам, отвергавшим

христианского Бога, приходилось иметь дело с проблемой зла. Проблема эта для них была очень неудобоваримой. Они приняли теорию мировой машины, частью которой несомненно был человек, машины, работавшей по законам природы. Они также уверовали в человеческую способность, разум, благодаря которой люди могут понимать эти законы природы, законы упорядоченные и справедливые. Приспосабливая свое поведение к этим законам природы, люди, казалось бы, могли мирно жить друг с другом. Однако, взглядываясь в мир XVIII века, они повсюду видели раздоры и нищету, видели зло всякого рода. Соответствовало ли это зло законам природы? Конечно, нет. То, что происходило, было предельно противоестественным, и просветители естественно стремились к его искоренению. Но откуда оно вообще взялось? Каким образом противоестественное стало естественным? Как высшее стало низшим?

Такого рода загадки встречались и в христианстве. Но у христианства, по меньшей мере, есть свой сатана, как ни трудно примирить существование сатаны с благостью и всемогуществом Бога. Люди, принимавшие мировоззрение ньютоновской мировой машины, испытывали еще бóльшие трудности, пытаясь ввести или, во всяком случае, оправдать свое очевидное стремление изменить, улучшить нечто, что уже само по себе было совершенным, автоматическим, предопределенным. Вообще противоестественное всегда с трудом укладывается в любую систему монистического * натурализма. Сам Руссо не был поклонником ни ньютоновской мировой машины, ни разума. Природа, общая первооснова всего, была для него стихийной, щедрой любвеобильностью, проявляемой простыми, неиспорченными существами вроде детей,

дикарей и крестьян. И, прежде всего, он находил это естественное состояние в прошлом, до того как цивилизация привнесла порчу. В своем труде «Трактат о происхождении неравенства» Руссо пытается описать происхождение зла. Первый человек, осмелившийся изъять из общественной собственности участок земли, огородивший его и сказавший: «Это — мое!», и повинен в том, что естественному состоянию пришел конец. Но Руссо не объясняет *почему* это дитя природы повело себя так противоестественно.

Если просветители не могли решить проблемы происхождения зла, то у них всё же были твердые убеждения насчет добра и зла в их собственное время. Зло они толковали как исторический процесс, воплощенный в навыках, законах, учреждениях, то есть в своем окружении, особенно в обществе, в том что человек сделал с человеком. Они понимали, особенно после труда Монтескье «О духе законов», что физическое окружение было часто либо чем-то суровым и бедным, либо же слишком доступным и роскошным. Они знали, что некоторые напасти очевидно не были полностью результатом общественного окружения. Но они надеялись, что им удастся подчинить себе материальную среду и даже среду общественную. Они считали общественную среду своего времени почти целиком порочной, настолько порочной, что ее, может быть, надо было полностью искоренить. Большая их часть считалась с тем, что это разрушение будет насильственным. Они предвидели французскую революцию, но не предвидели царства террора.

Как правило, «средний» человек эпохи Просвещения (повторяю, не такие сложные и утонченные умы, как Вольтер, Дидро или даже Руссо) проводил знак

равенства между злом и своим окружением и между добром и чем-то, вложенным в человека с рождения, человеческой природой. Человек рождается добрым; злым его делает общество. Сделать его опять добрым можно, ограждая его врожденную добродетель от порчи, которую вносит общество. Или, более конкретно, для преобразования личности нужно преобразование общества. Разум покажет нам, как это следует сделать; каждый закон, каждая традиция должны быть проверены — разумны ли они или нет? Имеет ли смысл, например, наследственная знать? Если нет, то ее следует отменить. Наследственная знать в свете разума (то есть в свете того, что под разумом понимала бóльшая часть людей Просвещения), по меньшей мере к 1780 г., оказывалась чем-то неразумным. И одним из первых шагов, к которым призвала французская Национальная ассамблея, созданная, чтобы переделать Францию, состояла в отмене привилегий дворянского сословия.

Мы встречаемся здесь с одной из важнейших форм, в которых моральные и политические проблемы предстают перед сознанием современного человека; которая в наше время вылилась в спор о противопоставлении окружающей среды и наследственности. Изредка кто-нибудь нет-нет да и провозгласит, что по его убеждению война и сопровождающие ее страдания и жестокость — нечто хорошее; а кто-то другой будет жаловаться, что наш материальный комфорт — что-то злое. Но в общем люди на западе согласны друг с другом в том, что они считают добром, а что — злом. Несогласны они друг с другом в объяснении того, почему зло продолжает существовать. Люди Просвещения и мы, наследники Просвещения, склоняемся к тому, чтобы объяснить зло

влиянием среды; большинство американцев думает, что если бы только удалось создать правильное «устройство», законы, учреждения, прежде всего правильную постановку образования, то люди начали бы жить в согласии друг с другом. Христианская же традиция склоняется к тому, чтобы объяснить зло воздействием человеческой природы: люди рождаются с чем-то внутри них, что заставляет их грешить; они рождены в грехе. Правда, христианство видит возможность спасения в Иисусе Христе; но это совсем не то, что вера в среду, вера в возможность исправить положение путем новых законов и школьных программ.

Но все же вера в среду, даже в свои самые ранние, полные надежд дни, не доходила до абсурда. Только сумасшедший мог бы утверждать, что младенец, взятый наугад из числа новорожденных, мог бы, попав в иную среду, быть превращен во что угодно — в боксера тяжелого веса, в великого композитора или в гениального физика. Правда, психология XVIII века, с легкой руки Локка, изображала человеческое сознание, как некий пустой сосуд, в который опыт вливает содержание жизни. Но даже эта психология *tabula rasa* * не утверждала, что равенство людей равносильно их тождеству. Более характерно для учения XVIII века о среде высказывание одного из его более поздних последователей, социалиста Роберта Оуэна:

Любой общий характер, от наихудшего до наилучшего, от самого невежественного до самого просвещенного, может быть привит любому обществу, даже миру в целом, применением должных мер; а такие меры — в распоряжении тех, кто влияет на людские дела.

Ключевым здесь является слово «общий». Оуэн не думает, что ему удастся добиться определенных результатов в случае каждого отдельного индивидуума; но он думает, что это может ему удастся в случае больших групп. А разве это убеждение столь уж далеко от понятий, на которых основаны все современные попытки оказать влияние на людей и оформить их сознание?

Вообще вера в значение среды все еще насущно необходима для всех тех, кто стремится к быстрым и *значительным* изменениям в поведении людей. Мало осталось в наше время людей, которые верили бы, что такие изменения могут произойти в силу вмешательства потусторонней силы, религии в традиционном смысле слова. И только чудаки могут верить, что быстрые результаты достижимы путем воздействия евгеники на человеческий организм. *Разводить* новую породу людей мы не можем, мы можем только *формировать* новых лучших людей из того материала, который у нас сейчас имеется. Обратимся еще раз к Оуэну, в словах которого звучит оптимизм Просвещения, не заглушенный в его случае бесчинствами французской революции и наполеоновских войн:

Эти планы должны быть составлены так, чтобы детям с самого раннего младенчества прививались добрые навыки всякого рода (что, конечно, помешало бы приобретению навыков лжи и обмана). После этого они должны получать разумное воспитание, а их труды направляться в полезном направлении. Такие навыки, такое воспитание привьют им активное и горячее желание заботиться о счастье всех людей без всякого исключения, людей всех верований,

партий, стран и климатов. Они также обеспечат, за ничтожными исключениями, здоровье и физическую силу. Ибо человеческое счастье может покоиться только на основе телесного здоровья и душевного покоя.

Программа Просвещения

Но люди Просвещения не были столь единодушными, как это может показаться читателю. Больше того, именно на этом этапе в их рядах явно намечается важнейший водораздел, существующий и поныне. Далеко не все люди Просвещения были согласны с тем, что разум противостоит сохранению наследственной знати; далеко не все стремились к полной отмене сословных различий. На деле в сознании отдельных людей разум принимал самые различные формы.

Водораздел среди просвещенных ставил по одну сторону считавших, что относительно небольшая группа мудрых и одаренных людей, обладающих властью, сможет менять среду, так что все — и власть имущие, и их подданные — обретут счастье. По другую сторону стояли люди, считавшие, что достаточно разрушить, отменить существующее порочное окружение, и что после этого все начнут тут же сотрудничать друг с другом, создавая новую, уже совершенную среду. Первая группа, как бы на словах она не была предана идеалам демократии и всеобщей свободы, была на деле группой авторитарной; на специфическом фоне мышления и строя XVIII века она возлагала свои надежды на мудрых правителей и на опытный государственный аппарат, на то,

что историки называют «просвещенным деспотизмом». Вторая же группа считала, что простые, средние люди, толпа, люди от станка и сохи — существа рассудительные и трезвые, да к тому же составляют подавляющее большинство рода человеческого. По убеждению этой второй группы такие люди должны следовать своей врожденной мудрости. Эта группа готова была верить в демократические методы, во всеобщее голосование, в правление большинства. Крайнее же крыло этой группы состояло из философов анархизма, считавших, что всякая власть от лукавого, и что ее следует вообще отменить.

Очень ясный пример реальности этих двух противоположных друг другу установок дает деятельность одного из самых влиятельных философов Просвещения, Джереми Бентама. Еще в молодости Бентам разработал четкую и для многих других очень убедительную формулу своего утилитаризма: нужно делать всё, чтобы обеспечить «величайшее счастье для величайшего числа людей». И поскольку он присовокупил к этой формуле метод измерения счастья, казавшийся удовлетворительным как ему самому, так и его последователям, то ему казалось, что он нашел путь к созданию благотворной среды взамен старой порочной среды. У него как бы оказался наготове чертеж замечательной конструкции в области социального строительства.

Бентам сначала предполагал, что помогут ему осуществить его замыслы правящие классы Англии, знатные лорды и коммерсанты, которых он так хорошо знал; ведь он сам происходил из зажиточной купеческой семьи и был вхож в дом просвещенного лорда Шелбёрна. Недаром все эти аристократы и читали, и обсуждали, и следили за всем, что де-

лалось в мире культурных людей. Однако, старый строй предоставлял им определенные привилегии; больше того, субъективно старая порочная среда казалась им вполне приемлемой, так что в конце концов Бентам понял, что ему не удастся убедить их согласиться на предлагаемые им реформы. Поэтому в первые годы XIX века он сделал ставку на простой народ и вскоре стал убежденным демократом, ратовал за всеобщее избирательное право, за частые выборы, которые обеспечили бы регулярную смену правителей, и за всю остальную механику демократии. Теперь он считал, что те изменения, на которые никогда не согласятся привилегированные классы, будут осуществлены массами. Конечно, массы нуждаются в учителях и руководителях; эти учителя и руководители будут поставляться относительно небольшой группой образованных, но не аристократических последователей Бентама, «философов-радикалов». Но такие философы станут авангардом демократии, а не привилегированной кастой мудрецов, сосредоточивших в своих руках власть.

Я только что указал на раскол в среде просветителей. Но человеческое сознание редко когда идет на категорический выбор между двумя путями. Обычно оно легко переключается с одного пути на другой, пока не запутывается в некоем лабиринте. Наше различие между людьми, верившими в значение среды и в изменение среды немногими избранными («философами», инженерами, планировщиками, технократами, трестами мозгов), с одной стороны, — и людьми, ожидавшими, что необходимое изменение среды будет проведено массами, то есть демократическим правлением большинства, с другой, — это различие необходимо оттенить: оно поможет нам

ориентироваться, особенно, если дело касается XVIII века. Но необходимо учесть и другое простое различие. Это различие между теми, кто верил, что новый строй будет применять некоторое принуждение к простым людям — принуждение, которое они будут охотно принимать, но которое все же будет вводиться не ими и сплачивать их в дисциплинированную группу; и теми, кто верил, что при новом порядке вообще не будет никаких учреждений и законов, и люди будут стихийно следовать добру. Первая точка зрения авторитарна; вторая свобододолюбива или анархична.

В большинстве случаев сторонники просвещенного деспотизма занимали авторитарную позицию; для них злом была старая христианская власть, а не сам принцип власти; власть в руках людей, научившихся использовать просвещенный разум, была делом приемлемым, больше того, необходимым. Но в хозяйственных вопросах многие люди авторитарных убеждений считали, что дельцы должны обладать полной свободой для ведения своих дел, свободой от вмешательства со стороны государства или гильдий. Собственно говоря, даже в экономической жизни они защищали не свободу всех людей, а только свободу предпринимателя, промышленника. В рамках небольшой фабрики или другого дела должны были применяться организованность, эффективность, рационализация, которые были бы созвучны с авторитарной стороной Просвещения. Тот же самый Роберт Оуэн, который так четко сформулировал теорию о влиянии среды, был совладельцем и управляющим доходной текстильной фабрики в Нью-Ланарке в Шотландии. В те дни Нью-Ланарк был примерным предприятием, окруженным чистенькими домами

для рабочих и с любезными сердцу Оуэна опытными передовыми школами для детей рабочих. Но «промышленной демократии» в Нью-Ланарке не было и в помине. Слово Оуэна было законом, и по существу он был отцом в чистейшей патерналистической системе .

Бентам представляет собой еще более яркий пример того, как можно видоизменять характер среды, устанавливая какие-то правила свыше, мудрой отеческой властью. Основоположный принцип Бентама состоит в том, что люди ищут удовольствия и избегают страдания (интересно здесь кажущееся сходство с такими понятиями в физике, как тяготение), и что поскольку это — факт, мы должны принять его как нечто морально положительное. Секрет правления состоит поэтому в разработке системы наград и наказаний, при которой социально и морально желательный поступок отдельной личности приносит бы ей больше удовольствия, чем страдания, а любой поступок социально и морально нежелательный приносит бы ей больше страдания, чем удовольствия. Бентам детально разработал свой коэффициент удовольствия и страдания, классифицируя, взвешивая и измеряя разные виды удовольствий и страданий. Конечно, его критерии были критериями гуманного, мыслящего английского барина. Его этика, как этика большинства западных людей, восстававших против христианства, оказывалась этикой предельно христианской. Но Бентам не доверял дела точного измерения страданий и удовольствий традиционной общественности. Почему-то общество, по его мнению, вознаграждает поступки, которые не приносят величайшего счастья величайшему числу людей, и, напротив, наказывает поступки, которые, при извест-

ных условиях, добились бы этой цели. Свобода сама по себе таких условий создать не может. Нет, людям вроде самого Бентама, видимо, придется засесть за работу и придумать новые методы, новое общество.

Так, например, разум говорит нам, что преступление — скажем, воровство — должно быть наказано, потому что оно причиняет больше страдания жертве и страх и тревогу всем другим, знающим о факте воровства (они боятся, что с ними может случиться подобное), чем пользы вору. Но разум говорит нам, что понятия греха, осуждения на адские муки, покаяния и так далее, вызываемые воровством, — ерунда. Мы имеем дело с чистой бухгалтерией. Вор должен быть пойман и наказан так, чтобы страдание, обусловленное наказанием, перевешивало в его сознании удовольствие (прибыль), полученное им от преступления. Если удовольствие перевешивает наказание, то вор будет испытывать соблазн повторить преступление. Если же страдание окажется слишком сильным, если наказание крайне сурово, как в тогдашнем английском уголовном праве, то вор будет чувствовать себя мучеником или бунтарем, и уж конечно не исправится. А ведь цель правосудия состоит в исправлении преступника, в том, чтобы сделать невозможным рецидив преступления. Поэтому наказание должно уравнивать преступление.

Психологическая мотивировка Бентама кажется нам теперь довольно наивной, а его детально разработанные планы — неосуществимыми. Но все же его реформаторский дух нам очень близок. Многие из того, что Бентам и его последователи пытались претворить в жизнь в смысле реформы общества, стало

теперь законом. Никого теперь уже не вешают за кражу овцы. Мы не можем надеяться на те разительные результаты, на которые надеялся Бентам, но мы продолжаем пользоваться многими его методами; и какими бы добрыми демократами мы не были, мы продолжаем возлагать надежду на запланированную свыше реформу общественных отношений. Рузвельтовский лозунг New Deal* и понятие New Frontiers* многим обязаны старику Бентаму. (Характерно, что слово «новое» в таких случаях равносильно «хорошему».)

В среде людей свободолобивых раскол был еще более явным, чем среди сторонников авторитарного строя. В течение всего века можно проследить течение, которое, пожалуй, находит свое завершение в «Политической правде» (1793) английского радикала Вильяма Годвина, представляющей собой нечто вроде светского антиномизма.* Годвин считал, что люди поступают несправедливо только потому, что стараются повиноваться раз и навсегда установленным законам и заставляют других повиноваться им. Если бы каждый человек свободно вел себя так, как ему подсказывает его желание в данный момент, и если бы люди освободились от предрассудков, фанатизма и невежества, то все вели бы себя разумно. Ни один разумный человек не стал бы причинять зла другому, не старался бы накопить больше добра, чем ему нужно, не завидовал бы другому только потому, что тот может делать что-то для него самого недоступное. Годвин доводил свой философский анархизм до того, что отрицал необходимость дирижера в оркестре, как неоправданную тиранию над музыкантами; он считал, что предоставленные самим себе музыканты

найдут естественный ритм и обойдутся без дирижера.

Даже в качестве идеала, анархизм всегда казался большинству людей каким-то абсурдом; но от него нельзя просто отмахнуться. В своих крайних формах он действительно стоит на грани сумасшествия, но все же образует составную часть многих, гораздо менее крайних взглядов. Как цель, как полуотвергнутая надежда, анархизм играет роль не только в различных течениях социализма, но и в нашей собственной демократии. Как идеал, он как-то умудрился выжить даже в нашем, предельно управляемом мире.

Но есть другая, более широкая дорога, которую избрали сторонники свободы — дорога с многими ответвлениями, некоторые из которых проявляли курьезную тенденцию производить внезапные повороты на сто восемьдесят градусов и вести к сильной власти. Нам придется внимательнее присмотреться к одному из самых знаменитых свидетельств чистой политической философии, к «Социальному контракту» Руссо (1762). Споры об этом небольшом трактате шли в течение многих поколений. Некоторые читатели считали, что этот труд стоит в основном на стороне свободы; другие рассматривали его как апологию авторитарного коллективизма, как один из философских предшественников нынешнего тоталитаризма.

По сути дела Руссо разбирает проблему повиновения в плане политическом. Его ранние труды, весь характер его мышления вели его к тому, что мы только что назвали анархизмом. «Человек рождается свободным», пишет он в своей знаменитой первой фразе, «но повсюду он — в цепях». Почему? А по-

тому, отвечает Руссо, что ему пришлось променять природное состояние на цивилизацию. (*Почему* ему пришлось выйти из своего природного состояния, остается неясным: я уже отмечал, что убедительного логического или «рационального» объяснения проблемы зла нет.) В природном состоянии человек никому не повиновался или, если хотите, повиновался только собственным капризам и вожделениям. Ныне же, в рамках цивилизации, ему приходится подчиняться распоряжениям, которые, как он знает, не исходят от него самого. Раб, например, подчиняется такому же человеку, как он сам — состояние унижительное, больше того, противоестественное и бесчеловечное. Даже в обществе XVIII века человеку приходится повиноваться законам, которых он не составлял, людям, которых он своими правителями не избирал. Какой же отсюда вывод?

Характерно, что Руссо старается и проанализировать психологическую сторону повиновения, и вместе с тем объяснить своим читателям, какое повиновение хорошо, а какое — плохо. Применяя терминологию, которую сам Руссо вряд ли одобрил бы, но которая принята в наше время, можно сказать, что люди на деле повинуются, даже в обычной политической жизни, только если сознают, что повинуются не воле другого человека, как рабы повинуются своему хозяину, а какой-то всеобъемлющей воле, в которую какой-то крупницей входит и их собственная воля. Эту волю Руссо называет *общей волей*. Для номиналиста * общая воля — конечно, чистая фикция. Но никто не может принимать подлинного участия в какой-либо группе, будь это семья, школа или государство, не чувствуя того, что имеет в виду Руссо. Общая воля Руссо возникает в силу социального кон-

тракта; а его социальный контракт следует гоббсовскому образцу в том смысле, что каждый член общества вступает в договор с каждым другим членом. Возникшая таким образом группа не передает, однако, правления в руки абсолютного монарха, как у Гоббса, а рассматривает своих властителей, как своих уполномоченных, которых можно уволить, если общая воля сочтет это необходимым.

Но как проявляет себя эта общая воля? Ведь волю отдельного человека можно узнать, наблюдая за его поступками. Но кто когда-либо видел или слышал Соединенные Штаты? Что значит выражение «воля народа Америки» для тех, кто не дает идеалистической метафизике водить себя за нос, но хочет ее увидеть, услышать или каким-то образом постичь? Что же, если скажем, на общих выборах один кандидат собирает 55 процентов голосов избирателей, а другой — 45 процентов, то разве нельзя сказать, что избранный кандидат представляет собой «волю народа Америки»? Или, если конгресс избирается законным свободным образом, то разве его решения не представляют собой воли народа?

На второй вопрос Руссо ответил бы решительным «Нет!» Он верил в подлинную демократию, в ту, которая существовала в древнегреческом городе-государстве или существует в небольшом швейцарском кантоне. Он считал, что большая страна, например, Франция, не может быть подлинной республикой, обладающей общей волей. Это отрицание того, что большая страна не может быть подлинной республикой — просто-напросто каприз Руссо, интересный пример его почти ренессансного преклонения перед классическими образцами, которое постоянно отмечается в комментариях к трудам Руссо, но само по

себе большого значения не имеет. На первый же вопрос (при условии, что он признал бы, что народ, исчисляемый в 175 миллионов человек, вообще может быть народом) Руссо дал бы уклончивый ответ: да, если кандидат, собравший 55 процентов голосов, действительно отражает общую волю Соединенных Штатов; нет, если он ее не воплощает. Идеи Руссо часто небрежно толкуются; неправильно думать, что он считает, что воля большинства всегда права. Ничего подобного он не утверждал.

К терминам Руссо «личная воля» и «общая воля» следует добавить еще один термин — «воля всех». Когда какая-нибудь группа принимает решение все равно каким образом, будь то голосуя, или аплодируя, или просто громыхая щитами, как в Спарте, то общая воля налицо, если решение *правильно*. Если же решение *неправильно*, то мы имеем дело с «волей всех», с чисто механической суммой эгоистических, непросвещенных индивидуальных волей. Но кому же решать, правильно ли данное решение или нет? Тут мы подходим к грани, у которой многие люди теряются. Лакмусовой бумажки для определения правильности или неправильности данного случая очевидно нет. Нет и научно-лабораторного метода для разграничения понятий общей воли и воли всех. Руссо, видимо, предполагал, что, скажем, в небольшой группе, на общегородском митинге в Новой Англии, решение, принятое большинством после полного и свободного обсуждения, будет на деле отражать «сознание митинга», то есть будет проявлением общей воли. Но ведь это вовсе не так. Решающий опыт — нечто метафизическое, вопрос веры.

Все это может показаться путаной, дурной философией. Но даже, если не следовать за Руссо по пути,

который увел его в метафизику общей воли, совершенно ясно, что он приходит к какой-то глубокой психологической истине. Он отмечает, что в свободном демократическом обществе те, кто первоначально возражал против предложенного мероприятия, добровольно его принимают, когда понимают, что оно представляет собой общую волю. Иными словами, срок пять процентов избирателей принимают волеизъявление пятидесяти пяти процентов, как нечто, *на деле*, на практике представляющее собой волю всех ста процентов. Хотя циники сочтут это сентиментальностью, жизнеспособной демократии не может быть без чего-то схожего с этим процессом. Мы можем не соглашаться до конца с избранием человека, против кандидатуры которого мы возражали, и не считать это избрание осуществлением «собственной воли»; но если мы категорически откажемся принять его избрание, то мы превратимся в бунтарей. Если же людей, занимающих такую позицию, много, то мы получим латино-американскую республику в ее самом карикатурном облике, но никак не устойчивую демократию. Устойчивость свободного общества зависит от принятия того, что Руссо называет «общей волей».

Но двусмысленность теории Руссо начинается чуть дальше. Подписывая (хотя бы образно, просто в силу рождения) социальный контракт, я отказываюсь от своей естественной элементарной свободы, а взамен получаю нечто большее, свободу подчинения общей воле. Если бы я этого не сделал, я восстал бы против добра, был бы на деле рабом своей собственной эгоистической воли. Таким образом, принуждение, заставляющее меня подчиниться, означа-

ет на деле мое освобождение. Руссо говорит об этом без обиняков:

Для того, следовательно, чтобы социальное соглашение не было пустой формулой, оно должно содержать, хотя бы между строками, обязательство, которое одно только может придать силу целому — а именно, что тот, кто отказывается повиноваться общей воле, должен быть принужден к этому всеми своими согражданами; а это означает просто-напросто, что может возникнуть необходимость сделать человека свободным . . .

Мы зашли далеко на пути, который начался с той свободолобивой тенденции, о которой мы говорили в начале. Довод Руссо совершенно очевиден, и им стали пользоваться те, кто был заинтересован в ограничении личной свободы. Благодаря мыслителям вроде Канта и Гердера этот довод стал составной частью германского мировоззрения и использовался в той или иной форме немецкими властями для оправдания повиновения. Западным европейцам и американцам он всегда внушал опасения и казался принесением личности в жертву государству. Но тот факт, что именно Руссо довел свой анализ до того, что сделал свою общую волю всемогущей и безупречной, — интересный пример того, как далеко может зайти человеческое сознание на пути отвлеченного мышления. Лично Руссо был эксцентриком, индивидуалистом, человеком, эмоционально отвергавшим давление со стороны любой организации. И вот тот же Руссо, по меньшей мере, в приведенном выше отрывке, становится одним из пророков современного коллективистского общества.

За двусмысленностью «Социального контракта» кроется еще одно из тех полярных противоречий, которые мы можем проследить на опыте людей XVIII века. Пылкий молодой сторонник Просвещения в восьмидесятых годах того века не расчленил своих идей, как я это делаю в своей книге. Он был против существующих порядков, против условностей, против того, что он называл заблуждениями и суевериями. Он выступал за природу, разум, здравый смысл, за все то, что казалось ему новым и обнадеживающим в его движущемся вперед мире. Но что именно придавало форму новым, благим порядкам, идущим на смену старым? Формула, с которой мы имели дело до сих пор, состояла в разуме, в том, что делал Ньютон, в том, что делали «философы». Но в ходе XVIII века мы уже встречаемся с новыми словами или со старыми словами со смещенными акцентами — с чувствительностью, энтузиазмом, состраданием, душой. Когда в 1760-х годах началось повальное увлечение идеями Руссо, душа постепенно начинает вытеснять разум. Разум перестает быть ориентиром, зодчим нового мира. Эмоции и чувства подскажут нам, как трудиться над построением нового мира. Разуму перестают доверять.

Для понимания более позднего периода Просвещения важно учесть, что это обращение к чувству придает понятиям вроде «природы» совсем иной колорит, чем тот, который окрашивал «природу» ньютоновского мира-машины. Природа перестает быть чем-то точным, упорядоченным, математическим; она становится тем, что она все еще означает для нас — внешним миром, человеком еще нетронутым или почти нетронутым, неподстриженным, неприрученным, бурным, стихийным и совершенно не ма-

тематическим. Впрочем, на данном этапе важно уяснить себе только политические выводы из этого перехода от природы классической к природе романтической.

Можно утверждать (и это будет вполне оправдано), что подобное противопоставление разума и эмоции, рассудка и души — не больше чем штамп, основанный на недомыслии. Ведь мысль и чувство не изолированные друг от друга человеческие свойства. Они слиты воедино во всех наших взглядах. Тем не менее, это различие стóит провести хотя бы в качестве рабочей гипотезы для дальнейшего анализа. Вот убедительный конкретный пример, относящийся к концу XVIII века. Он касается проблемы, которая продолжает быть актуальной и поныне. Ученые экономисты (а к тому времени политическая экономия была уже общепризнанной, хотя и молодой еще наукой) «доказали», что помощь бедным и благотворительность, благодаря которым неимущие получали свои собственные семейные очаги, причиняют один вред, причем — всем, включая и тех, которые пользуются этой благотворительностью. Доводы экономистов получили свою завершенную форму в книге Мальтуса «Очерки принципов народонаселения» (1798). Мальтус утверждал, что чем больше мы помогаем бедным, тем больше у них рождается детей, тем меньше остается материальных средств в распоряжении общества для помощи неимущим, тем хуже им живется. Утилитаристы ухватились за этот довод и ввели в Англии систему работных домов, неприглядных общежитий, в которых жили бедные, причем мужчины отдельно от женщин. Если бы довести эту логику до конца, то проще всего было бы уморить с голоду неимущих, не способных зарабо-

тать себе на жизнь. Правда, до этого логика на западе, даже логика экономистов, все же не доходила.

Дело не в том, соответствовала ли аргументация экономистов тому, что называется «разумом» в нашем понимании. Важнее то, что они утверждали, что следуют разуму, а их противники это утверждение принимали. Но противники возражали им приблизительно так: «В вашей аргументации мы не можем найти ошибок. Может быть, человечество только выиграло бы, избавившись от неудачников. Но мы не можем принять ваших доводов. Нам жаль бедных. Мы знаем, что вы не правы, потому что мы *чувствуем*, что вы не правы. Может быть, бедные действительно бездельники, неумелые, неловкие, никчемные лентяи. Но все же . . .» В деле защиты бедных можно зайти очень далеко, но, если об этом говорят даже убежденные поклонники влечений «сердца», то такая защита в конце концов превращается в спор. Говорят, что бедные-де тоже имеют право на привольное житье, что бедны они-де потому, что у них в жизни не было иных возможностей (довод от среды). Затем Роберт Оуэн выдвинул совсем уже современный довод: повышение жизненного уровня неимущих слоев приведет к повышению спроса на продукты массового потребления и, тем самым, к неуклонному экономическому прогрессу. Но основным доводом все же остается следующее: мы *чувствуем*, что рабочие дома — это зло.

Опять-таки грубо упрощая, можно сказать, что в поздний период Просвещения сторонники разума придерживались просвещенного деспотизма, планирования и сильной центральной власти, а сторонники чувства — демократии или самоуправления возрос-

шего среднего сословия, «природной» стихийности и личной свободы. Как я уже отмечал, мышление и чувство — не два обособленных друг от друга элемента; они сочетаются в наших политических мировоззрениях на самый причудливый лад.

Тот американец, которого мы называем «прогрессивным» или «либералом», переживает именно такой конфликт. Его эмоции, как результат американской демократической традиции, заставляют его доверять народу, предоставлять простым людям право принимать решения на основе свободной дискуссии и проявлять то инстинктивное чутье правды, которое присуще объединенному в коллективах простому люду. С другой стороны, его разум, питающийся интеллектуальными навыками, подсказывает ему, что простой человек, как правило, суеверен, что вкусы его не лишены пошлости, что он подвержен эгоистическим, низким импульсам. Приведем конкретный пример: либерал считает, что ответственность за расовую дискриминацию на юге Соединенных Штатов несут небольшие кучки консервативных политиков, богачей и кое-каких заблуждающихся интеллигентов. Но, вместе с тем, что-то подсказывает ему, что подлинный враг негра — это масса белых, особенно «неимущих белых». Исходя из этого, он способен утверждать, что неимущий белый боится негра в силу порочности экономического строя. Но как бы то ни было, он стоит перед очень важным вопросом: доверяю ли я мудрости и доброй воле простого человека? В этом он не уверен. И его сомнения обладают глубочайшими историческими корнями, восходящими по меньшей мере к эпохе Просвещения.

Просвещение и христианская традиция

Идеи Просвещения, независимо от того, порождались ли они разумом или сердцем, или тем и другим, явно разъедали существовавший тогда строй. Если согласиться с афоризмом Бэкона, что «по своей утонченности, природа во много раз превосходит чувства и разум», то можно сделать вывод, что как только человек начинает размышлять об общественном строе, он обязательно стремится его *упростить*. В результате возникает искусно построенная модель или чертеж, по сравнению с которыми реальность гораздо сложнее и поэтому — для многих мыслителей — и несовершеннее. Или, проще говоря: почти каждому дано применять более действенные методы в своем деле — в руководстве клубом, в составлении школьной программы, в тренировке футбольной команды, в управлении министерством; каждому дано, как критику, право указывать на несовершенство старых методов. Если считать, что все человеческие дела должны вестись с упорядоченностью и ясностью, свойственными математическому мышлению, если вчитаться в Декарта, Ньютона или Локка, то следует подвергнуть уничтожающей критике все наше окружение. Это положение применимо и к современности. В 1750 же году вероятно обнаружилось бы еще больше неумения, беспорядка, иррациональных пережитков средневековья. Могло показаться иррациональным не только учение о Троице. Реформатор-

ское рвение возмущал бы и тот факт, что точный размер меры зерна или стоимости той или иной денежной единицы колеблется в зависимости от города.

За мыслителями XVIII века укрепилась преувеличенно дурная слава «критиков, колеблющих основы». В частности их обвиняли в приверженности к отвлеченной мысли и в отсутствии интереса к эмпирическим деталям. После того, как французская революция ошеломила культурный мир неистовствами, в консервативных и даже в широких кругах стало модным обвинять «философов» XVIII века в том, что своей критикой они подточили старый строй и создали на его месте вакуум. В этот вакуум ворвались—де страсти и пороки живых людей, которыми пренебрегали «философы» XVIII века, поглощенные идеями о правах абстрактного человека. Начал атаку на «философов» Просвещения Эдмунд Бёрк, а подхватил ее ряд писателей XIX века вроде Тэна, который упрекал французскую революцию в одержимости упрощающим, абстрактным *esprit classique*. Французская народная мудрость нашла четкое определение этим нареканиям:

C'est la faute à Voltaire,

C'est la faute à Rousseau.

(Виноват Вольтер, виноват Руссо).

Здесь не место разбирать сложнейший вопрос, вокруг которого начался классический спор о роли идей в истории — вопрос об относительной действительности мышления, характерного для «философов» XVIII века. В наше время мы склонны сомневаться в том, смогли ли бы их писания действительно ослабить общество, если бы оно в других отношениях бы-

ло сильным и здоровым. Мы склонны видеть в них скорее *симптомы* социального разложения, а не его первопричину. Несомненно все же, что писания «философов» XVIII века указали человеческому сознанию на недостатки, которые иначе порождали бы только спорадические, случайные протесты. «Философы» Просвещения заостряли недовольство людей, поскольку они неизменно ссылались на определенные нормы — что хорошо и что плохо, — и создали мировоззрение, которое облагораживало и увеличивало это недовольство.

Но нам следует разобраться в важном вопросе, хотя мы и не можем дать на него исчерпывающего ответа: каково взаимоотношение мировоззрения Просвещения XVIII века и мировоззрения традиционного христианства? Опять-таки категорический ответ дать легко, либо проводя знак равенства между обоими течениями, либо же утверждая их полярную противоположность. В прошлом уже давались и те, и другие ответы. Людям вроде Бёрка или Жозефа де Местра, всем тем, кто считал учение XVIII века о прирожденной добродетели и разумности человека некой элементарной ересью, Просвещение представлялось столь же антихристианским по своему духу, каким оно звучало в устах рьяных антиклерикалов вроде Гольбаха или Гельвеция. С другой стороны, для людей типа христианских социалистов XIX века Просвещение было продолжением и осуществлением того, чем должно было бы стать христианство. И здесь, как всегда, истина — сложнее. Мировоззрение Просвещения, главными наследниками и представителями которого в наш век являются американцы, содержит и христианские, и антихристианские элементы, смешанные друг с другом по-новому.

Здесь необходимо сделать одно предостережение: Людей, вроде Вольтера или авторов знаменитой французской Энциклопедии, все то течение, которое мы называем Просвещением, часто называют «скептиками». Это, конечно, ошибочное словоупотребление. Скепсис не характерен для тональности XVIII века. Характерны для нее антиклерикальность, позитивизм, иногда даже материализм. Но «философы», в христианство не верившие, верили в грядущий счастливый мир. Массы, даже массы людей образованных, скептиками никогда не бывают. Скептицизм — не массовое движение. Просвещение же было именно огромным интеллектуальным массовым движением. Подлинный философский скептицизм — тонкая струя, берущая свое начало от греков; в средних веках она иссякла, но опять выбилась наружу в эпоху Ренессанса и в лице Монтеня дала самого знаменитого и самого обаятельного писателя-скептика.

Правда, был в XVIII веке один знаменитый философ-профессионал, шотландец Давид Юм, который довел картезианскую * дилемму мысли до грани, за которой уже явно начинался скептицизм. Юм — один из самых учтивых критиков христианского откровения; его нападки на чудеса остаются до сих пор сильнейшим оружием в антихристианском арсенале; критиковал он и деизм * или «естественную религию». В этой области у него было много соратников. Подлинную оригинальность он проявляет, когда ставит под вопрос истину (в смысле раз навсегда установленной, абсолютной, метафизической достоверности) тех обобщений, к которым приходят естествоиспытатели. Для Юма разум, как и чувства, есть нечто субъективное; или, во всяком случае, разум не

является точным отображением или регистрацией реальности. Как и многие другие мыслители, сомневавшиеся в умственных и моральных способностях человечества, Юм находил более прочную основу для жизни на земле в обычаях и традициях. Таким образом, он дошел до установки, прямо противоречившей духу его века, стал доверять старому, а не новому. Читается он как один из «философов». Его стиль отдает XVIII веком. Он с совершенным бесстрашием описывает ту роль, которую играют страсти в людских поступках. По сути дела, Юм не столько скептик, сколько изверившийся рационалист.

Дух Просвещения враждебен по отношению к организованной христианской религии. «В каждой стране и в каждом веке священнослужитель — враг свободы. Он всегда находится в союзе с деспотом, оправдывает его произвол, пользуясь взамен этого его защитой». Это изречение Томаса Джефферсона еще относительно умеренно, находится где-то в середине того спектра, который простирается от вольтеровского «Давайте, закусим иезуитом!» (существуют еще более крайние высказывания) до «естественной религии» или деизма католиков вроде Александра Попа. Разъедающий эффект Просвещения сказывается яснее всего в его нападках на христианство.

Но, прежде чем перейти к ключевой проблеме и решить вопрос о том, какая доля христианства оставалась в Просвещении, в какой степени христианство сохранилось в рамках этой новой веры, следует напомнить, что и тогда, и в более новые времена многочисленные группы христиан продолжали заниматься своим привычным делом, иногда переходя в активное контрнаступление в печати или с амвона, иногда же просто живя своей жизнью, в стороне от

нового духа. Правда, литература XVIII века на западе почти целиком была на стороне идей Просвещения. Имена, которые мы помним — от Бэйля и Вольтера до Джефферсона и Пейна — имена людей атакующих. Но в течение всего века небольшие группы вроде Болландских монахов продолжали в своих изданиях житий святых вести набожную, хотя и критическую работу историков. Официальные церкви продолжали свою педагогическую и социальную деятельность. Широкие массы и крупные слои среднего сословия продолжали в течение всех этих лет придерживаться христианских традиций.

В Англии и в ее американских колониях, как и в Германии, сложились новые формы протестантизма, далекие от рационализма — методизм * и пиэтизм. * Эти движения вдохновлялись евангельским духом и стремились принести мир на землю и творить Божье дело. В конечном итоге они, как и многие христиане в наше время, переключились на филантропические цели, но сохранили чисто христианскую устремленность к иным мирам и вовсе не были революционными в своих общественных и политических воззрениях. В скобках, в виде несколько рискованного, но интересного обобщения, допустимого в области истории идей, можно отметить мнение историков вроде Лекки и Галеви, утверждавших, что распространение в Англии методизма среди простонародья послужило стабилизирующим фактором и отвлекло их от революционности, которой были подвержены французские массы.

Короче говоря, в XVIII веке, как почти всегда в западном мире, мы наблюдаем большое разнообразие мнений, тот разноречивый, который так характерен для нашей культуры. Этот разноречивый возрастает по ме-

ре того, как мы приближаемся к нашему времени, так как к старым идеям все время приходят новые.

Отмирает же так мало! А то, что отмирает, сходит на нет очень, очень медленно. Говорят, в Англии все еще есть люди, серьезно убежденные, что законным престолонаследником является один из представителей династии Стюартов, изгнанной раз и навсегда в 1688 г. Таким образом, Просвещение, которое мы разбираем, не есть полностью новое мировоззрение, заменившее собой полностью старое. Оно скорее — набор опыта, интуиций и оценок, старых и новых, еще один, и очень важный составной элемент того, что приходящему в отчаяние поклоннику мира, порядка и простоты вероятно представляется винегретом, кашей современной культуры.

Сложность проблемы, в той мере, в какой Просвещение является христианским, можно увидеть при сравнении отношения к природе и к естественному праву Фомы Аквината и Адама Смита. Сравнение это стóит сделать, поскольку на первый взгляд может показаться, что Адам Смит, будучи одним из отцов экономической доктрины *laissez faire*, диаметрально противоположен авторитарной экономике справедливой цены, запрета ростовщичества и других средневековых хозяйственных установок. Конечно, было бы нелепо утверждать, что между Фомой Аквинатом и Адамом Смитом вообще нет разницы. Смит, однако, не анархист, он не верит в прирожденную добродетель человека. Он требует ограниченный даже для той экономической свободы предпринимателя, которая составляет суть его системы. Он не хочет разрешить свободной торговле действовать так, чтобы страна в военное время осталась без необходимых ей ресурсов. Возражает же он только

против экономических ограничений, которые по его мнению неестественны. Главный порок меркантилизма,* который он критикует, это *монополия*, тот искусственный контроль, устанавливаемый огражденным законом отдельным капиталистом или группой капиталистов над тем или иным продуктом, который, в условиях свободного взаимоотношения между спросом и предложением, мог бы продаваться по ценам, максимально благоприятным для потребителя.

Смит, так же, как Аквинат, верит в «справедливую цену»; так же, как Аквинат, он верит, что за внешним хаосом процесса купли-продажи кроется естественный порядок, который люди должны соблюдать. Не соблюдается он, по мнению и Смита, и Аквината, потому, что отдельные люди нарушают естественный порядок ради своих интересов. Но естественный порядок существует, и христианин имеет право надеяться, что люди научатся его соблюдать. Правда, по мнению Аквината природа устанавливает определенные социальные ограничения, требующие иногда обязательной установки цен — ограничения, которые Смит категорически отвергает. Но оба ученых верят в *vis medicatrix naturae*, в целебную силу природы. Расходятся они по вопросу той помощи, в которой нуждается природа, и по вопросу организации этой помощи. Расходятся они (но далеко не так радикально, как это кажется на первый взгляд) и по вопросу сути самой природы. Но и тот, и другой считают самым *противоестественным* явлением монополию, при помощи которой отдельный человек или группа людей могут контролировать рынок и наживаться на искусственно созданной нехватке продуктов.

Формальных параллелей между традиционным христианством и Просвещением сколько угодно, ибо оба явления представляют собой попытки миллионов людей дать сведенные в определенной системе ответы на извечные вопросы. Оба эти явления — системы моральных ценностей, целей и средств. Точнее, оба явления — явления религиозного порядка. Эти параллели убедительно изложены в труде Карла Беккера «Небесный град философов XVIII века». Основной тезис Беккера заключается в том, что вера Просвещения обладает столь же определенной эсхатологией, * что и христианство. Она указывает на грядущий рай, как на конечную цель наших земных мучений. Правда, небесный град XVIII века возникнет на земле. Но все же он — дело будущего, хотя бы и недалекого, для людей вроде Кондорсе. Такое будущее не уместится в пределах нашей жизни. Верно и то, что люди будут наслаждаться им *во плоти*. Но вспомните, что воскресение и райское блаженство *во плоти* — неотъемлемая часть христианского учения. В конкретные детали этого рая входить не стоит. Может быть, просвещенческий рай носит характер более материальный, менее духовный, чем рай христианский. Но характерно для обеих религий исчезновение зла и тщетности. Душа — и тело! — блаженствуют и в том, и в другом раю. Многим христианам (самым духовно проникательным из них) все это может показаться какой-то карикатурой на их рай. Их рай — это неопишуемый экстаз, а не просто отсутствие зла. Но каковы бы ни были их мистические цели, человеку от мира сего этот рай кажется подавлением, отменой всего того, ради чего стоит жить. Для среднего же христианина рай — просто

какое-то неопределенное блаженство, прекращение борьбы, удовлетворение желаний.

В обоих вероучениях конечный результат определяется силой, более мощной, чем сила любого отдельного человека. Люди могут понимать замыслы этой силы, могут приспособляться к ним. Больше того, они должны это делать, если хотят попасть в рай. Изменить, однако, этих замыслов они не могут. Иными словами, обе религии — и христианская, и просвещенческая — основаны на предопределении. На практике они смягчают это предопределение для отдельного человека этикой борьбы за добро против зла, этикой, которая дает человеку по меньшей мере иллюзию личной свободы. Христианское понятие благодати * находит свою параллель в лице философского разума, искупления * — в лице философского просвещения. Даже в таких областях, как организация и ритуал, параллели напрашиваются сами собой. Это особенно заметно в ранние годы французской революции 1789 года, когда якобинские клубы, эти носители новой веры, начали подражать прямо по карикатурному христианским обрядам. В те дни были созданы республиканские хоралы, шествия, праздники любви, катехизисы, даже «республиканское крестное знамение». Один из самых курьезных пережитков религиозных обрядов — это молитва деистов. * Вся суть деистского Бога в том, что Он создал мир в соответствии с законами природы, а затем предоставил его самому себе. Молитва в адрес такого Бога, казалось бы, занятие довольно бесплодное. В сердцах же французских якобинцев Он легко превращался в Бога возмездия.

Но самая разительная черта, роднящая традиционное христианство с новой верой Просвещения, это

сознание, что человек — не чужеземец в этом мире, который в каком-то смысле задуман для блага человека. Но есть что-то в человеке, что мешает ему достичь благой жизни на земле. Для христианина это препятствие заключается в первородном грехе, для просветителя XVIII века — в невежестве, неправильном воспитании, привилегиях, дурной общественной среде. Все же, ценой большого морального и умственного усилия, он может выполнять волю элемента благодати в мире, Бога, Провидения или Природы. И христианство, и вера Просвещения — религии реформаторского склада. Они стремятся к установлению порядка, причем по одинаковому. По существу у них одинаковые этические цели: мир, относительное воздержание, общественное сотрудничество, индивидуальная свобода, упорядоченная, но не тоскливая жизнь. У них схожее понимание зла, которое для таких воинствующих религий обладает большей конкретностью, чем добро, включает в себя жестокость, зависть, тщеславие, эгоизм, потакание своим слабостям, гордыню, весь длинный, нам хорошо известный список пороков.

Но надо знать меру. Если веру эпохи Просвещения и можно рассматривать как одну из разновидностей, как один из плодов христианства, то с точки зрения исторического христианства средних веков она — ересь, а для кальвинизма — кощунство. В вере Просвещения нет логического места для личного, доступного человеческой молитве Бога, не связанного никакими ограничениями или правилами, к которым люди приходят, изучая самих себя и свою среду. Вера Просвещения отвергает все сверхъестественное, стоящее над отвлеченной мыслью вообще. Она гораздо более рационалистична, чем самые ра-

ционалистические разновидности христианства. Она делает невозможной мистическую самоотдачу, о которой свидетельствует христианский опыт. Уточним, что дело не в различии меж «эмоциональным» христианством и «холодным» рационализмом. В вере Просвещения были заложены очень сильные эмоции, и многие рационалисты были людьми бурных переживаний. Различие заключается в *качестве* эмоции и, в некоторой степени, в ее *объекте*. Пожалуй, можно сказать, что Просвещение труднее согласовать с эмоциями «интроверта», человека, обращенного внутрь самого себя, чем христианство.

Опять-таки, важно помнить, что рай просветителей находится на земле — хоть и в будущем, но на земле. Просвещение впитало в себя учение о прогрессе и о потенциальном совершенствовании человека. Если взглянуть на все это с высоты птичьего полета, то можно сказать, что как христианство, так и Просвещение стараются объяснить место человека в истории, что у них есть свои историософские * схемы, что и то, и другое учение возвещают счастливый исход исторического процесса. Но доктрина прогресса — по меньшей мере так, как она понималась в XVIII веке — упрощает и ускоряет моральный путь человека. Она ставит главный упор на материальную сторону прогресса, и, прежде всего, она считает, что прогресс будет обеспечен в результате освобождения людей, этих по природе благих и разумных существ, от пут, навязанных им законом, традициями, условностями, авторитетом, от всего того, что в течение семнадцати веков создавало христианство. Именно это учение о прирожденной добродетельности человека кажется христианину основной ересью Просвещения. Из этого учения логически вытекает фило-

софский анархизм, отмена всего того, что извне обуздывает человеческое поведение. Как я уже отмечал, анархия не была целью ни одного из значительных течений XVIII века. Но как тенденция, крупица анархизма всегда присутствует в любой прогрессивной или демократической мысли: личность всегда права, коллектив всегда неправ. Свобода, как таковая, — добро, а дисциплина, как таковая, — зло или, во всяком случае нечто ненужное.

Просвещение обещало рай на земле в недалеком будущем, в ходе процесса, приносившего отдельной личности не самопожертвование или внутреннюю дисциплину, а «естественное» освобождение всех ее сил и удовлетворение всех ее потребностей. Такова легкомысленно-оптимистическая, пошлая сторона Просвещения, таково крайнее, *недисциплинированное* Просвещение, выявляющее слабости и опасности течения в целом. Конечно, далеко не все просветители были такими простодушными оптимистами. Но все же Просвещение явно не обещало людям «крови, труда, пота и слез». Мы увидим, что произошло с идеалами Просвещения в ходе той смуты, которая пришла на смену этим окрыленным надеждой искателям утопии в эпоху американской и французской революций.

V. ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ ВЕК
РАСЦВЕТ НОВОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Вступление

Так силен был оптимизм ранних дней французской революции, что многие мыслящие люди того времени думали: истории больше не будет. Ибо история существовала для них только как летопись борьбы, как движение, проходящее через страдания. Теперь же страдания окончились, цель достигнута, и в истории нет нужды, поскольку борьбы и перемен больше не будет. Рай истории не знает. Так или иначе, прошлое с его ужасами миновало, и не стбит о нем напоминать. Человечество как бы начинает сызнова. Поэтому Кондорсе считал необходимым приносить извинения каждый раз, когда в своем описании прогресса человечества ему приходилось делать ссылки на историю:

Все говорит за то, что мы подошли к одному из величайших поворотных пунктов в жизни рода человеческого. Что может быть поучительнее для выяснения перспектив этого переворота, для нахождения ориентира в нынешнем движении, чем отчеты о прошлых переворотах, подготовивших нынешний? *Достигнутый уровень просвещения гарантирует, что этот поворотный пункт будет благотельным*, но не при условии ли, что мы приложим все наши силы? А для того, чтобы счастье, обещанное нынешним переворотом, досталось менее дорогой ценой; чтобы счастье разрасталось быстрее; чтобы оно

дало наиболее полные результаты — не должны ли мы для всего этого изучить историю человеческого разума, дабы увидеть стоящие перед нами препятствия и средства для их преодоления?

Автор этой цитаты умер несколько месяцев спустя после того, как она была написана, то ли покончив с собой, то ли просто от истощения в тюрьме в парижском пригороде, который революция переименовала в Bourg-Égalité, «Равенствоград». Умеренный депутат Конвента, Кондорсе скрывался от массовых репрессий, которым победившие представители крайнего толка подвергли своих умеренных противников. К тому же времени западный мир уже ввязался в мировую войну, затянувшуюся на двадцать пять лет, войну, в которую к 1812 г. была вовлечена даже добродетельная и изолированная новая республика, Соединенные Штаты Америки. Эта война была самой дорогостоящей и кровопролитной из всех войн, которые до того времени знало человечество.

Здесь не место для обсуждения хода французской революции, по своим результатам выходящей далеко за пределы одной только Франции. Как ее вожди, так и ее враги рассматривали революцию как испытательный полигон для идей Просвещения. Фактически здесь проводился эксперимент по разрушению старой, порочной среды и по построению новой, благотворной. Эксперимент этот вылился в режим террора, в диктатуру Наполеона и в кровопролитную войну. Очевидно, была допущена какая-то ошибка. Однако, ведущие мыслители того времени не пришли к простому выводу, что эксперимент исходил из ошибочных идей. Вообще же выводов было сделано много. Изучая эти выводы, можно понять

многое и в XIX и в XX веках. Схематически эти взгляды можно разделить на три категории. Были люди, которые, потрясенные революцией, все же продолжали придерживаться основных идей Просвещения — с поправками, сделанными на степенное среднее сословие; другие отвергали идеи Просвещения, как нечто принципиально ложное; наконец, третьи признавали эти идеи (или, по меньшей мере, их воплощение в XIX веке) в основе правильными, но считали, что они были либо извращены, либо не осуществлены, либо же не воплощены с должной последовательностью. Следуя политической терминологии, их можно назвать соответственно взглядами центристскими, правыми и левыми.

Коррективы к новому мировоззрению

Общей основой убеждений в западном мире оставалось понятие прогресса. Эта идея даже укрепилась в развитом мировоззрении XIX века гораздо прочнее, чем в предыдущем веке. Человечество становилось все лучше, все счастливее и, по-видимому, на земле конца-края этому движению не было. Если трагические события, войны и революции конца XVIII века, наводили на мысль, что на пути прогресса бывают перебои, что он не представляет собой плавно восходящей кривой, то относительно спокойное столетие с 1815 по 1914 гг. вселяло обоснованную веру в прогресс — пусть не плавный и не равномерный, особенно в области морали, но тем не менее прогресс явный.

Прежде всего, неуклонно развивались наука и техника. В истории науки наступил период, хронике

событий которого составить почти невозможно. К концу XVII века «новая химия» Лавуазье просто превратилась в современную химию, хотя судьба самого Лавуазье во время французской революции напоминает судьбу Кондорсе. Повзрослела и геология. В 1804 г., согласно французскому лексикографу Литтре, впервые было употреблено слово *биология*. Хотя в биологических науках предстояло сделать еще очень многое, все же к 1800 г. фундамент был заложен, особенно в области классификации и морфологии видов. К середине века Огюст Конт составил свой знаменитый перечень наук в порядке их зрелости и совершенства. Старые науки казались Конту более завершенными, так как имели дело с более легкими для изучения предметами. Перечень начинался с математики и астрономии; далее следовали физика и химия, биология и психология. Согласно Конту «наука о жизни» находилась еще в далеко не зрелом состоянии. Перечень Огюста Конта завершался названием науки, еще не возникшей, но уже зарождавшейся, по меньшей мере, в его ненасытном уме. Путая латынь с греческим (что всегда оскорбляло слух приверженцев классицизма), Конт назвал эту новую науку *социологией*. Наука о человеке должна была по его мнению стать вершиной всех наук.

Важно отметить, что развитие наук сопровождалось каскадом изобретений и ростом экономических возможностей для их внедрения в жизнь. Это еще более укрепило настроения, сложившиеся на западе в начале XVIII века, настроения, приветствовавшие материальные усовершенствования, более быстрое передвижение, рост городов, санитарно-технический комфорт, более разнообразное и обильное питание. При этом все эти усовершенствования были доступ-

ны не только узкому кругу избранных; нет, рано или поздно они должны были стать достоянием всех, даже самых бедных членов общества. Они вселяли гордость; люди были убеждены, что эти достижения будут постоянно совершенствоваться, причем заметно, ощутимо, измеримо. С их колокольни американцам иногда кажется, что такое убеждение — черта чисто американская; оно, однако, типично для всего западного мира со времени так называемой промышленной революции. В Англии были точно также напористые, предприимчивые люди, как и в штатах Среднего Запада. Английский Ливерпуль — город столь же новый, как и его заокеанский тезка в штате Огайо. Почти повсюду в западном мире вас окружало все больше и больше «вещей». Прогресс это или нет, но стремительный рост производства предметов широкого потребления был столь очевиден, что игнорировать его не мог никто.

Затем, к середине XIX века, можно было не без оснований говорить о прогрессе моральном и политическом. С 1815 по 1853 г. в Европе не было ни одной крупной войны, а вне Европы шли только обычные колониальные войны. В английских колониях было отменено рабовладение; на пороге того же стояли и Соединенные Штаты. В России было отменено крепостное право (1861). Получали популярность самые различные благотворительные кампании — от борьбы с пьянством до борьбы за права женщин. Герберт Спенсер мог предполагать, что женщины вскоре откажутся от употребления косметики, так как станут морально выше этого. Человеческая жизнь ценилась — или, во всяком случае, охранялась — как никогда раньше. Жестокие виды спорта, жестокие наказания теряли популярность. Паниче-

ский страх XVII века перед ведьмами, который принял столь острую форму в штате Массачусетс в Америке, казался совершенно невозможным в западном мире к 1850 г.

Особенно крупный вклад в учение о прогрессе внес XIX век в области биологии. Львиную долю славы, совершенно заслуженно, приобрел Дарвин. Но над понятием органической эволюции трудились до него несколько поколений ученых. Геологические исследования с очевидностью показали, что жизнь на нашей планете возникла очень давно; сначала предполагали, что это случилось тысячи, а затем — миллионы лет тому назад. Окаменелости показали, что более подвижные существа, с более сложной нервной системой, например, позвоночные, появились сравнительно поздно, и что начальными формами жизни были простейшие организмы. Следы на камнях доказывали, что развитие жизни шло по восходящей линии и в конце концов увенчалось появлением человека. Таким образом, еще в конце XVIII века, в воздухе, которым дышали образованные люди, носилась идея органической революции. Прогресс в природе шел от моллюска к человеку. Дарвин, подобно Ньютону в физике, свел массу фактов и теорий, разработанных в отдельных детальнейших исследованиях, в теорию, доступную пониманию среднеобразованного человека.

Здесь не место для детального анализа дарвиновских теорий эволюции. Для неспециалистов того времени они сводились к следующему: все живые организмы находятся в состоянии борьбы с другими особями их вида и с другими видами, борьбы за пищу и за необходимое жизненное пространство. В этой борьбе за существование отдельные особи, лучше

приспособленные к добыванию пищи и к другим необходимым жизненным условиям, живут лучше и дольше, завоевывают себе сексуально самых привлекательных и сильных особей противоположного пола, что ведет к появлению потомства столь же выносливого, как и они сами. Способность к приспособлению обусловлена чисто случайными факторами при рождении, так как организмы воспроизводят себя в больших количествах, и отдельные потомки отличаются друг от друга только незначительно и, по-видимому, совершенно случайно: одна особь может быть чуть крупнее, чуть сильнее, может иметь одну мышцу слегка более развитой и т. д. Эти удачные варианты, однако, сохраняются в потомстве, давая таким образом начало новым линиям, новым видам, приспособленным к борьбе за существование лучше, чем их родители. Организм *homo sapiens* * произошел не от обезьян, а от более ранних приматов. Человек возник в ходе борьбы за существование, как величайшее достижение этой эволюции. Этот процесс продолжается непрерывно, хотя и очень медленно. Человек с его мозгом, его прямостоянием, его развитой рукой — в настоящее время, по-видимому, любитель эволюции, этого поистине космического процесса. Но, подобно другим организмам, о которых повествует запечатленная на камнях летопись истории природы, он может войти в стадию регресса, может, подобно динозаврам, уступить место иным, еще лучше приспособленным организмам. Таков вкратце популярный дарвинизм викторианской эпохи.

Таким образом, идеи Дарвина вовсе не были непременно оптимистическими. Но те, кто принимал дарвинизм, в общем находил его учение обнадеживающим. В их глазах дарвинизм доказывал, что про-

гресс — нечто столь же реальное, что и земное тяготение. Идеи Дарвина научно подтверждали моральные и политические идеи того времени. За полтора века до этого ту же роль сыграли идеи Ньютона. Правда, с обнародованием в 1859 г. дарвинского «Происхождения видов» назрел один из острейших конфликтов между религией и наукой. Учение Дарвина, особенно, когда оно получило распространение в других странах благодаря деятельности его верных учеников, представлялось многим христианам не только идущим вразрез с буквальным толкованием Книги Бытия, но и отрицающим принципиальное различие между человеком и другими животными — за исключением чисто естественного развития его центральной нервной системы, позволившей ему создать язык, мораль и «изобрести» Бога. Конфликт этот и поныне все еще не изжит. В наше время, по крайней мере в интеллектуальной среде, он принял форму конфликта между «физиками» и «лириками».

Нас менее интересует, однако, идейная борьба вокруг места человека в природе, завязавшаяся в XIX веке, или столкновение науки с богословием. Дарвинизм оказал влияние и на философию, и на политическую экономию, и на все зарождавшиеся общественные науки. Отметим еще следующее: Органическая эволюция, по Дарвину и его последователям, процесс очень, очень медленный. По сравнению со временем, истекшим с появления самых ранних окаменелостей кембрийского периода, вся история — от Гомера до Диккенса — не более, чем отрезок в несколько минут по сравнению с годом. Понятие борьбы за существование и вообще весь арсенал дарвинизма не обещали близкого воцарения мира на земле, всеобщей гармонии и исчезновения тщетных на-

дежд и страданий. Короче говоря, выводы дарвинизма в области этики и политики скорее противоречили, чем вторили оптимистическим традициям Просвещения, которые утверждали возможность *быстрых* изменений к лучшему. Тем не менее, новые идеи в целом людей того времени скорее вдохновляли. И, может быть, Герберт Спенсер только обобщал мнение среднего европейца или американца того времени, когда писал, что положение вещей в природе «довольно жестоко, но только с тем, чтобы в итоге стать чем-то очень благотворным». Эволюция не только объясняла своему убежденному стороннику методику прогресса, но и делала прогресс чем-то закономерным и положительным.

Больше того, нашлись способы для применения даже самых безжалостных сторон дарвиновской теории борьбы за существование с гуманистическими и пацифистскими заветами Просвещения. Применительно к человеку борьба за существование, происходившая среди низших организмов, как-то облагораживалась. С точки зрения выросшего в городе, преуспевающего дельца, «природа с окровавленными зубами и когтями» (выражение английского поэта Вильяма Блейка) превращалась в какое-то мирное сотрудничество на обработанных нивах викторианской Англии. Люди соперничали друг с другом уже не в физическом истреблении друг друга, а в производительности труда и достойном поведении. Другое толкование (небезопасное, впрочем, для просвещенческого оптимизма) рассматривало борьбу среди людей, как борьбу между организованными группами и, говоря более специфически, между национальными государствами, а не как борьбу между отдельными личностями в пределах этих государств. В

рамках же организаций или *политических* организаций, как тогда любили выражаться, преобладало не соперничество, а сотрудничество. Соревнование шло, например, между Германией и Англией, а не между отдельными немцами или отдельными англичанами. Толкования такого рода еще задолго до Дарвина были популярны среди немецких публицистов того времени — от Фихте до Трейчке. Эти теории, если читать между строками, основаны на крайнем национализме и враждебны взглядам XVIII века.

Но для большинства образованных людей XIX века дарвиновская теория эволюции уясняла и подтверждала доктрину прогресса, укрепляла их наследственную связь с эпохой Просвещения. В ходе столетия, однако, она во все возрастающей степени навязывала людям мощные идеи национального и расового превосходства. Взаимоотношения между националистическими идеями и идеалами Просвещения — предмет, трудно поддающийся анализу. Просвещение исходило из равенства всех людей и считало все различия между ними, например, цвет кожи, факторами чисто поверхностными, не оказывающими никакого влияния на восприимчивость людей к культуре и к моральной жизни; поэтому Просвещение было течением космополитичным. Девятнадцатое же столетие оказалось в ловушке националистических доктрин, предало своих духовных предков периода Просвещения и позволило расцвести пышным цветом тому разобщающему людей национализму, от которого мы страдаем по сей день.

Следует помнить, что этот контраст между космополитизмом и национализмом покоился, с одной стороны, на определенных общих идеях философов XVIII века, а, с другой, на определенных, противополо-

ложных им общих идеях писателей XIX века, скажем, на контрасте между Лессингом, выступавшим в своем «Натане мудром» против расовых предрассудков, и Гобино, писавшим в «Очерках о неравенстве рас» в их защиту. Но на практике характер внешней политики и моральности международных отношений оставался почти одинаковым в обе эти эпохи. Война оставалась конечным средством разрешения конфликтов, а дипломатия XIX века не была занятием более благородным, чем она была в XVIII веке.

По своей сути, национализм — просто существенная форма, в которую в нашей современной западной культуре облекается ощущение принадлежности к замкнутой группе. Культура эта, начиная с древней Греции, всегда обладала многообразием групповой жизни, от семейной ячейки до такого гигантского и всеобъемлющего целого, как католическая церковь средних веков. Одной из таких групп было территориальное, административно-политическое целое; принадлежность к нему покоилась на чувствах, выражаемых словом *отечество*. Интересной темой для историка или социолога было бы сравнительное изучение тех сплавов идей, чувств и интересов, из которых выливалось ощущение принадлежности к замкнутому сообществу в различных странах и в различные эпохи — скажем, в Афинах V века до нашей эры, в Римской империи, во Франции Жанны д'Арк, во Франции Вольтера, во Франции периода Третьей Республики. Исследователь несомненно нашел бы различия — в напряженности и чистоте чувства принадлежности к национальной группе, в распространенности этих чувств среди отдельных классов, в степени враждебности к другим национальным группам и так далее.

Но нашел бы он и сходство. Это следует особо подчеркнуть, ибо национализм не есть что-то внезапно возникшее, не есть что-то преступное или демоническое, выросшее из лона прогрессивной, демократической и мирной культуры Просвещения. Национализм — древняя форма мышления и ощущения, сосредоточившаяся в течение трех столетий новой западной культуры (1500—1800) на четких территориальных целых. Эти целые не были чем-то неизменным, хотя большинство их было относительно прочным в современную эпоху — возьмите Францию, например, или, как одну из «угнетенных» наций — Ирландию. Единого внешнего признака национальности не существует, кроме, пожалуй, единства языка. Недаром политика правителей современных национальных государств состоит в насаждении единства, обусловленного единым языком. В двуязычных государствах вроде Бельгии или Канады, как правило, налицо трения и натянутость, которых не встретишь в однопольных с ними, но одноязычных государствах вроде Голландии или Австралии. Классическим и почти единственным примером многоязычного государства, по общему мнению представляющего собой подлинную нацию, отечество для своих граждан, остается Швейцария.

Нации складывались в ходе сложнейшего, многовекового сплетения человеческих отношений. Современные либералы настаивают на том, что у национализма нет физических или физиологических оснований; что не существует никаких врожденных душевных или телесных «национальных» отличительных черт, кроме как в смысле естественного, случайного их распределения среди отдельных людей, образующих нации вроде Франции, Германии, Соединенных

Штатов. Французы не рождаются опытными ухажерами, англичане не отличаются с пеленок уважением к закону и здравым политическим смыслом, не все немцы — блондины, преисполненные чинопочитания. Все это, может быть, и верно. Но воспитание и другие, еще более мощные формирующие человеческое сознание факторы в течение многих десятилетий убеждали людей в том, что национальные черты — жизненная реальность. Национализм, возможно, продукт среды, а не наследственности, но культурная среда, сложившаяся в ходе длительного исторического развития, может оказаться явлением, столь же трудно поддающимся изменениям, что и любые отличительные физиологические черты.

Национализм несомненно окреп и фактически приобрел свою типично современную форму благодаря идеям Просвещения и их сплетению с тем комплексом человеческих отношений, который мы называем французской революцией. Пользуясь несколько отвлеченным языком, можно сказать, что понятия народного суверенитета, демократии, общей воли в понимании Руссо, переведенные на язык политической реальности, стали оправданием суверенного национального государства. Я уже отмечал, что за характерным для XVIII века рационалистическим языком «Общественного договора» кроется ощущение групповой воли, выходящее за пределы номиналистских представлений того века, ощущение, которое не без основания можно назвать мистическим. Сосредоточенное на отдельной национальной группе, это мистическое ощущение облекает идею национальности символами и идеалами, разделяемыми всеми ее членами. Для крайних националистов национализм заменяет собой христианство и часто все

иные организованные виды групповой жизни. Конечно, для рядового человека национализм — всего лишь одно из верований, которые сосуществуют друг с другом на вполне реальный, хоть и нелогичный лад в его сердце и сознании (нелогичный в том смысле, что некоторые из этих верований, скажем, христианство и национальный патриотизм, обладают несовместимыми друг с другом этическими идеалами). И все же обоготворение национального государства многими людьми современного западного общества определяет их сознательные отношения к группировкам, существующим за пределами их собственных семейств. Это верно, во всяком случае, для XIX и начала XX веков. (После второй мировой войны, особенно в Западной Европе, появились признаки того, что национализм *может* быть преодолен целыми народами.)

В самом деле, религиозная параллель, которую я ранее проводил между традиционным христианством и «райским градом философов XVIII века», еще более ощутима в культе отечества. Вместо неопределенного понятия человечества, подлежащего совершенствованию, вместо весьма абстрактных идей «свободы, равенства и братства», мы имеем здесь дело с конкретным территориальным целым, организованным при помощи политической силы. Граждане приучаются с детства к тому, чтобы эмоционально отождествлять себя с судьбой данного национального целого. Ритуал, связанный с государственным флагом, национальным гимном, торжественной декламацией патриотических текстов, прославлением национальных героев (святых), утверждение мессианской роли данной нации, созвучность этой роли ходу мировой истории — все это так знакомо большин-

ству из нас, что, если мы не фанатичные сторонники всемирного государства или какого-нибудь иного средства для обеспечения всеобщего мира, то мы просто этого не замечаем. Как далеко зашла националистическая религия даже в Соединенных Штатах, где она не вызывается ни сознанием угнетенности, ни стремлением к захвату каких-то, якобы необходимых территорий, видно из главы о культуре Линкольна в замечательной книге Ральфа Габриэля «История американской демократической мысли»: Линкольну после его смерти буквально молились.

Национализм — одна из *действующих форм*, в которые облакались на практике новые доктрины народного суверенитета, прогресса и потенциального совершенствования человека. Национализм согласуется со многими другими элементами современной западной общественной жизни. Психологически он согласуется с приходом к власти среднего класса, лишённого космополитического опыта и знания других стран (которое было характерно для высших классов), не понимающего абстрактной преданности человечеству в целом, присущей тогдашней интеллектуальной элите; класса, которому нация доставляет постоянное удовлетворение в виде «коллективного самолюбования» (жестокое определение современного национального патриотизма, данное английским писателем Клаттон-Бруком). Национализм также полностью гармонирует с фактами хозяйственной организации общества в ранний и средний периоды промышленной революции. Фанатики экономического толкования истории объясняют национализм (как, впрочем, и все другие фазы человеческих взаимоотношений) именно как результат хозяйственной организации средств производства на ранних этапах со-

временного промышленного капитализма. Если утверждение типа: «Битва при Ватерлоо была конфликтом между английским и французским капитализмом», проливает для вас новый свет на историю, то вряд ли эта книга сможет вас разубедить. С моей точки зрения, однако, выгода, извлекаемая из экономической организации нации, как единого целого, возрастающая в результате различных мероприятий в рамках национального государства, начиная со стандартизации мер и весов и кончая «защитой флага» в колониальной торговле — такая выгода и вытекающие из нее последствия укрепляют то, что мы называем национализмом, но никак не «объясняют» его.

И, наконец, национализм, в общем и целом, приспособившись к преимущественно оптимистическому мировоззрению XVIII века по мере того, как это мировоззрение становилось достоянием средних образованных людей на западе в XIX веке. Это приспособление выражено наиболее четко и воплощает наиболее полно человеколюбивые чаяния Просвещения в трудах итальянского националиста Маццини. Согласно Маццини, нация образует важнейшее звено в логической цепи личность—нация—человечество. Если бы все группы, ощущающие себя нациями, были свободны, то между ними не возникало бы никаких разногласий и уж наверняка никаких войн. Итальянцы ненавидели иностранцев только потому, что Италия в начале XIX века находилась под чужеземным владычеством и была искусственно разбита на мелкие части. Свободная Италия никогда не вела бы войн и не таила бы в себе ненависти. Вот как пишет об этом сам Маццини:

То, что справедливо для одной нации, справедливо и для отношений между нациями. Ибо нации — это личности в составе человечества. Внутренняя организация — это инструмент, при помощи которого нация выполняет свою миссию в мире. Нации — нечто священное; они созданы Провидением для того, чтобы представлять в рамках человечества распределение труда ради общего блага, точно так же, как распределение труда в рамках одного государства организуется на благо всех граждан. Если нации не имеют *такой* цели, то они бесполезны и обречены на гибель. Если они упорствуют во зле, то есть в эгоизме, они тоже гибнут; и нации не возродятся без искупления и возврата на путь добра.

В наше время, в середине XX века, эти идеи звучат несколько нереально. Теперь люди такого рыцарски-идеалистического темперамента, как Маццини, редко бывают националистами — пожалуй, за исключением стран, все еще находящихся под властью западного империализма. Тем не менее, эти идеи были одним из методов примирения национализма с либеральными, космополитическими идеалами. Вероятно средний англичанин или француз согласовывал эти противоположные идеалы приблизительно так: конечно, в конце концов люди станут равноправными братьями, но пока моим соотечественникам следует вести другие, менее цивилизованные нации к лучшему будущему. Но национализм легко переходил от корректур к идеям Просвещения к прямой атаке на них. Отдельные разновидности национализма, которые провозглашали одну нацию господами, а остальных рабами, или которые

имели своей целью заселение всей планеты одной избранной группой путем истребления других, никак не созвучны идеалам XVIII века. Из этих антипросвещенческих видов национализма немецкий вариант, достигший своего кульминационного пункта в нацизме, был лишь наиболее известным и наиболее близким к успеху.

Как я уже отмечал, дарвинизм укреплял всеобщую веру в прогресс на земле и легко приспособлялся к оптимистической установке Просвещения, касающейся возможностей человечества. Национализм также мог приспособляться — по меньшей мере в теоретических трудах вроде писаний Маццини — к идее гармоничного мира свободных людей, живущих разумно в атмосфере взаимной терпимости или даже взаимной любви. Но было в умственной и эмоциональной жизни XIX века и третье важнейшее течение, с большой трудностью согласуемое с господствующими установками «века прозы и разума». Однако, даже это течение — великий романтический протест против цивилизации XVIII века — не было, в широкой исторической перспективе, полным разрывом с Просвещением. По своему воздействию на отношение рядовых людей к вечным вопросам о месте человека на земле оно продолжало дело Просвещения.

Конечно, один факт неоспорим. Поколение 1800-х годов презирало своих отцов куда больше, чем это обычно имеет место на западе при смене поколений. Молодой поклонник Вордсворта, например, разделял глубочайшее презрение самого Вордсворта к такому поэту, как Александр Поп, которого он считал поверхностным, самодовольным, прозаическим, лишенным всякой поэзии. Молодой француз 1816 года,

быть может, родившийся в эмиграции, быть может, рьяный католик, с отвращением глядел на своего старого деда, нераскаявшегося вольтерьянца, ненавистника попов, любителя застольной болтовни, вкусной еды и легкомысленных женщин.

В более отвлеченной форме, в терминах, принятых в истории культуры, это можно сформулировать так: за классицизмом и неоклассицизмом XVIII века последовал романтизм раннего XIX века; за материализмом, номинализмом, * атомизмом Просвещения последовали идеализм и ощущение органической целостности XIX века; на смену деизму, * воинствующему атеизму и подчас антиклерикализму XVIII века пришло широко распространенное возрождение христианства. Короче говоря, переход к романтическим вкусам — характерный пример быстрого сдвига во многих отраслях культуры.

Я не собираюсь отрицать реальность этого сдвига или преуменьшать его значение — и действительно он стал предметом тщательного изучения, особенно в области литературы. Различия между картиной Ватто и картиной Делакруа, между поэзией Буало и поэзией Ламартина, между барочной церковью и церковью неоготической — реальны и характерны. Еще более важен переход в философии от номинализма * к реализму. * Разумеется, этот важнейший философский водораздел восходит еще к временам древней Греции. Подобно всем другим категорическим противоположностям, он при ближайшем рассмотрении разветвляется на бесчисленное количество вариантов, но все же сохраняет свое значение. Ниже мы подвергнем более тщательному анализу переход от рационалистической философии XVIII века к эмоциональной философии XIX века.

Тональность мышления XVIII века в области гносеологии (теории познания) иллюстрируется Бентамом; его воззрения, быть может, покажутся крайними, но зато исключительно ясными. Для него объекты, данные нам в чувственном восприятии, настолько реальны, что о них нечего и спорить. В области социальной наши чувства дают возможность узнать о наличии человеческих существ, как нас самих, так и других. Этим дело ограничивается. Каждое человеческое существо — индивид, социальный атом. Любая группа, состоящая из таких индивидов — не что иное, как группа индивидов. Термины вроде «общей воли», «души народа» и так далее — претенциозная бессмыслица. Группа не может чувствовать или мыслить так, как чувствует или мыслит отдельный человек. Целое (как и в средневековом номинализме) — продукт фантазии, очень полезный, но все же фикция, порожденная воображением.

Отход от этой позиции обычно связывают с именем немецкого философа Канта, творчество которого относится ко второй половине XVIII века. Кант — весьма трудный для понимания профессиональный философ; для современного средне образованного человека он вероятно останется самым типичным представителем философов вообще. По своему темпераменту и по своему влиянию — он идеалист. Но, подобно Адаму Смиту в политической экономии, он никак не экстремист. Как последователи Адама Смита в XIX веке довели до крайности его теории экономического индивидуализма, так абсолютными идеалистами в начале XIX века стали ученики Канта вроде Гегеля. Кант совершенно явно — продукт эпохи Просвещения. Его тревожило юмовское развитие картезианского * противопоставления духа и мате-

рии — развитие, которое привело к скептицизму в вопросе о соответствии человеческого разума внешнему миру. Кант поставил себе целью спасти философскую достоверность и, по мнению многих, ему это удалось. Вкратце, Кант согласен с Юмом в том, что чувственные восприятия (*Sinnlichkeit*) и рассудок (*Verstand*) дают нам возможность выносить только относительные, изменчивые, неопределенные суждения. Уверенность, которую он ищет, он находит в разуме (*Vernunft*). При этом он проводит различие между двумя категориями разума — *практическим разумом*, безошибочно уведомляющим нас о том, что верно, что ложно в данной ситуации, и *чистым разумом*, выносящим верные суждения так, как это не способен сделать простой расчет. Различие между *рассудком* и *разумом* напоминает более ранние теоретические же различия между *dominium* и *proprietas* (*владением* и *собственностью*) или между *субстанцией* и *акциденциями* — в том смысле, что оно делается по критериям, отличным от критериев естествоиспытателя, вероятно отличным от критериев здравого смысла и уж наверняка отличным от критериев номиналиста.*

Разум блестяще преуспел в немецкой философии — от Канта через Фихте и Шеллинга до Гегеля. Мы остановимся на Гегеле, наиболее известном и пожалуй, наиболее характерном из этой разновидности философов. Гегелевский *разум* — это связь с мировым духом, то есть с имманентным* Богом, почти в Спинозовском смысле, с Высшей Реальностью, управляющей миром. Но Гегель — судя по одному из его наиболее известных изречений — «Все разумное — действительно, всё действительно — разумно» — натолкнулся на трудность, с которой встречались и

другие, более ранние идеалисты. Земляк Гегеля, Лейбниц, пришел в конце XVII века к выводу (столь уничтожающе раскритикованному Вольтером в «Кандиде»), что наш мир лучший из всех возможных миров. Я уже отмечал, что для богослова, утверждающего присутствие всеведущего, всемогущего и всеблагого Бога, проблема происхождения зла представляет собой огромную трудность. Философы, о которых мы говорим, не были ни теистами, * ни даже деистами, * сколько бы они не употребляли слово «Бог»; они постулируют принцип, дух, Geist, нечто неуловимое для человеческих чувств, зрения или обоняния, нечто, представляющее собой, так сказать, силу, движущую весь мир, от бактерий до людей. Но и они наталкиваются на трудность, напоминающую трудность богослова. Мировой дух должен делать то, что он делает, и поэтому все действительное — хорошо, иначе оно бы не существовало. От подобных доводов многих коробило. Не по себе от них было иногда даже тем самым мыслителям, которые их выдвигали.

Гегель фаталистом не был; он был патриотом-немцем, стремившимся многое изменить. Он хотел, например, чтобы все французское почиталось людьми меньше, чем все немецкое. Он преодолел свои логические трудности или, во всяком случае, думал, что их преодолел, заставив свой мировой дух действовать в историческом разрезе, во времени, по совершенному, но не статическому плану. Процесс этот, ставший более известным благодаря полуученику Гегеля, Карлу Марксу, называется *диалектикой*. Дух устанавливает тезис, скажем, свободу в древней Греции. Этот тезис каким-то образом вызывает свою точную, полярную, антитетическую противополож-

ность — в данном случае восточный деспотизм, *анти-тезис* греческой свободы. Тезис и антитезис, воплощенные в человеческой воле и вожделениях, борются друг с другом в ходе гигантских конфликтов, и из этих конфликтов в конце концов рождается *синтез*, в данном примере немецкая *дисциплинированная свобода*.

Синтез — не компромисс между тезисом и анти-тезисом и не арифметическое среднее между ними, а нечто совершенно новое, рождающееся в экстазе борьбы. Правда, Гегель, по-видимому, считал прусское государство в период расцвета своей академической карьеры завершением всего процесса, совершенным синтезом всей истории. Важно отметить, что даже философский идеализм, вообще говоря, ставящий статику выше динамики, неизменное выше меняющегося, был вынужден отдавать дань интересу к таким категориям как время, процесс, изменение, прогресс, эволюция — интересу, характерному для XIX века.

Сам факт успеха этих идеалистических философских систем, важнее, чем их детали. В Германии они господствовали с самого начала века. В Англии, особенно в академических кругах, они постепенно вытеснили мощную традицию английского эмпиризма, и к концу века такие идеалисты, как Грин, Брэдли и Бозанквет вышли в первые ряды профессиональных философов. В Соединенных Штатах отклики идеализма Джосая Ройса звучали с сотен кафедр и амвонов. Идеализм проник даже во Францию, в эту страну простой, трезвой логики, хотя французский язык и не может воспроизвести различие между разумом (*Verstand*) и рассудком (*Vernunft*). Конечно, в таком интеллектуально свободном веке, как девят-

надцатый, ни одна философская школа не обладала полной монополией. Даже в Германии процветали самые различные формы материализма, позитивизма, прагматизма и других антиидеалистических философий. Английский мыслитель Герберт Спенсер пытался подытожить достижения эволюционистского, научного материализма, став кумиром нескольких поколений всех «передовых» людей.

Таким образом, средне образованные люди — а к концу XIX века они на западе исчислялись миллионами — за сто лет, истекшие после американской и французской революций, основательно сменили свои интеллектуальные покровы. Я только что указал на сдвиг в области формальной, академической философии, скажем, от Локка и Бентама до Гегеля и Бозанквета. Можно, конечно, утверждать, что формальная философия никогда не оказывает большого влияния на среднего, даже образованного человека, что к XIX веку философия становилась делом очень специализированным и академическим, которым занимались почти исключительно профессора, и, таким образом, еще более оторвалась от интересов средних образованных людей. Но есть сколько угодно других признаков — в области искусства, литературы, религии. Повсюду люди XIX века презирали своих предшественников XVIII века, как людей плоских, прозаических, поверхностных, которые не могли ни думать или чувствовать всерьез, ни жить полной жизнью.

Все эти различия бледнеют, однако, перед тем фактом, что оба эти столетия разделяют главные идеи нового мировоззрения. Оба верят в прогресс на земле. Оба верят в возможность радикального изменения всего мира для увеличения счастья и умень-

шения страдания. Оба — по существу эпохи оптимистические и реформаторские. Рассуждая логически, романтические и идеалистические элементы, присущие реакции XIX века на XVIII век, должны были бы, казалось, исключать оптимистическую веру в возможное совершенствование человека. Возрождение эмоций и воображения, тяга к органической целостности должны были бы противодействовать индивидуализму типа *laissez-faire*, наивной, невинной приверженности планам реформ, вере в возможность радикального изменения человеческого характера. Кое-кто и приходил к таким выводам из протеста против эры прозы и разума; в творчестве большинства крупных писателей викторианского периода явно звучит пессимистическая нота. Но простой человек таких выводов не делал. Для XIX века природа могла означать дикие пейзажи, жестокие экстазы, стихийный разгул вместо тихих нив, традиционного искусства, порядка и единообразия, которые представлялись чем-то «естественным» для XVIII века. Но и в том, и в другом столетии природа казалась полезным союзником человека, собиравшегося вот-вот раз и навсегда покончить со всеми своими противоестественными врагами. Слова Льюиса Моргана, американского антрополога, сказанные им в 1877 г., напоминают слова Кондорсе, произнесенные столетием раньше:

Демократия в государстве, братство в обществе, равенство прав и привилегий, всеобщее образование предвещают новый, более высокий уровень общества, к которому неуклонно тянутся опыт, разум и знание.

Викторианский компромисс

Очень трудно, конечно, попытаться изложить мировоззрение «среднего» западного человека XIX века — трудно потому, что «средний» человек — фикция. Помимо того, знакомое нам в XX веке многообразии мнений, характерно и для XIX века. Все же можно сказать: девятнадцатый век был веком английской мощи и английского престижа. Англичанин задавал тон даже для ненавидящих его «низших рас». Обыкновенный англичанин, принадлежавший к среднему сословию — самый преуспевающий, самый многообещающий, самый характерный homo sapiens * прошлого века. Он — совершенно очевидно — наследник Просвещения, но наследник, прошедший через все бури антипросвещенческих доктрин. Он стоял в авангарде борьбы против французской революции. Его поэты, проповедники, художники приветствовали новые эмоциональные глубины, открытые романтическим движением. Его традиции шли вразрез с доктриной человеческого совершенствования и верой в возможность быстрого, планового изменения человеческого характера. Он больше других воспользовался плодами промышленной революции — он признавал себя гражданином величайшего и богатейшего национального государства в мире среди соперничавших друг с другом национальных государств. В его патриотизме не было и намек на комплекс неполноценности: ведь англичанин стоял во главе ми-

ра. Стóбит более внимательно рассмотреть, как он поступил с наследием эпохи Просвещения.

Англичанин верил в материальный прогресс. Да и во всем мире люди принимали как нечто само собой разумеющееся, что предприимчивость и изобретательность будут давать все больше и больше жизненных удобств. Тогдашние утопии наполнялись техническими фокусами, которые рано или поздно шли в массовое производство. Так американец Эдвард Беллами, чей роман «Через сто лет» (1889) — наиболее известное отображение «механического рая», описал восхищение своего, проснувшегося через несколько десятилетий, героя перед невиданными приспособлениями, которые по нажатию кнопки наполняли комнату музыкой. Конечно, иногда пророки ошибались. В первом порыве увлечения железными дорогами, например, историк Маколей предсказывал, что в XX веке не будет ни шоссежных дорог, ни улиц, поскольку все движение пойдет по рельсам. Так или иначе человек викторианской эры принимал материальное благосостояние как нечто естественное. Он не испытывал угрызений совести за свою комфортабельную жизнь. Его не тревожило эстетическое несовершенство изделий машинного производства. Он знал, что были художники, как, например, Рескин или Моррис, которые считали эти дешевые товары машинной выработки позорно уродливыми, но вряд ли сознание это преуменьшало его приобретательский пыл.

Англичанин викторианской эпохи знал с абсолютной достоверностью, почему это материальное благосостояние стало именно делом Англии. Он знал, что англичане были в особенной мере одарены инициативой, упорством, изобретательностью и тру-

долюбием, короче, качествами, необходимыми для процветания. Но он также знал, что англичане обладали системой учреждений, политическими и социальными навыками, создававшими необходимый простор для этих качеств. Так мы подходим к основоположной викторианской экономической доктрине *laissez-faire*. * Конечно, не все дельцы были экономистами. Но ведь и не все христиане — богословы. Перед нами классический пример усвоения обществом в целом учения, развитого специалистами. Политическая экономия — наиболее разработанная из общественных наук; она обладает собственной историей, для изложения которой потребовалась бы книга по толщине этой. До сих пор я касался политической экономики только мимоходом. В XIX веке, однако, понятия о том, как толком организовать производство и распределение богатства (причем не только понятия, продиктованные здравым смыслом о том или ином способе хозяйствования, но полностью разработанные теории с политическими и этическими выводами) получили всеобщее распространение. Короче говоря, в викторианском мировоззрении содержится сильный экономический компонент.

Основное положение просто: отдельные люди или группы людей, по своему желанию объединявшиеся в акционерные компании и т. п. (но, в представлении типичного человека XIX века, не в профсоюзы), должны иметь возможность производить, покупать и продавать, что им угодно и как им угодно. Цены и качество производства устанавливаются в ходе свободной конкуренции по закону спроса и предложения. (По мнению викторианца, этот закон столь же незыблем, что и закон земного тяготения.) По закону природы, такое соревнование должно создать макси-

мальное количество товаров, распределяемых с максимальной общественной справедливостью, причем каждый человек получает в основном то, что он заслужил по способностям и труду. Хозяйственная деятельность должна фактически протекать безо всякого вмешательства государства. Деловые люди нуждаются, однако, по меньшей мере, в четкой договорной системе, и, хотя эгоистическое поведение каждого из них обычно идет на пользу обществу, некоторые из них иногда переходят границы дозволенного. Необходима борьба с мошенничеством, а государственные органы нужны для обеспечения контрактных обязательств. Но никакого положительного регулирования со стороны государства, вроде, например, установления минимальных ставок, допускать нельзя, так как это было бы нарушением природной гармонии. В классической политической экономии есть одно важное условие, четко сформулированное уже в трудах Адама Смита: монополия, контроль над рынком, сосредоточенный в руках одной единственной коммерческой организации — величайшее из зол. Но многие классические экономисты и их последователи, в этом смысле верные дети Просвещения, считали, что фактически монополии — порождение государства, результаты раздачи лицензий, откупов и так далее. Они считали, что предоставленные самим себе дельцы не создавали бы добровольно собственных монополий, хотя Адам Смит с присутствующим ему здравым смыслом не мог не заметить, что, где бы ни сходились купцы, они стремятся к объединению своей деятельности и к созданию монополий. Когда стало ясно, особенно в Америке XIX века, что монополии или тресты возникают именно таким образом, чистая экономика типа *laissez-faire* * на-

чала допускать государственное вмешательство не только для обеспечения контрактов. Монополии, ограничивавшие торговлю, начали запрещаться законом; государство получило право *силой внедрять конкуренцию*.

Такова, по меньшей мере, теория классической политической экономии в той относительно упрощенной форме, в которой она проникла в деловые круги XIX века. В некоторых интеллектуальных кругах эта доктрина наталкивалась на сопротивление. Рабочие же с самого начала века без колебаний начали нарушать закон спроса и предложения, объединяясь в профсоюзы. Некоторые мысли, подчеркивавшие значение self-help («самопомощь») и индивидуальной инициативы и недоверявшие государственному регулированию хозяйственной деятельности, проникли и в среду рабочего класса. Классическая экономия, построенная на принципе *laissez-faire*,* и поныне остается идеалом или символом веры консервативных деловых и профессиональных кругов в Америке, хотя им и приходится принаравливать свое поведение к окружающему их миру, весьма далекому от созданного теорией классической экономии.

Да и вообще теория государства, руководящегося принципом *laissez-faire*,* — классический пример сложной и до конца не исследованной проблемы — проблемы соотношения между *теориями* о человеческих взаимоотношениях и реальной жизнью нашего мира. Это соотношение не похоже на соотношение между, скажем, законом тяготения и практической работой инженера. Больше того, многие современные социологи соглашаются с точкой зрения французского политического мыслителя Жоржа Сореля, называвшего теории такого рода «мифами». Люди, веря-

щие в такие мифы, вдохновляются ими и находят их очень полезными с разных точек зрения. Но мифы — не аналитические обобщения реальности. Целиком отвергнуть мысль Сореля трудно, когда она касается основоположных социальных теорий. Американец, пожалуй, лучше поймет суть проблемы на примере хорошо знакомой ему теории о правах отдельных штатов. В 1814 г., на Гартфордской конференции, угрожали отделением, апеллируя к этой теории, штаты Новой Англии. Но следующее поколение в этих же самых штатах боролось против того, чтобы к этой же теории апеллировали Южные Штаты; вообще теорией о правах штатов в разные периоды пользовались самые разнообразные политические группировки в Америке.

Так вот, если теория *laissez-faire* * столь же эластична, что и теория о правах штатов, то следовало бы ожидать, что деловые круги отвергнут государственное вмешательство и будут стоять за индивидуальную инициативу, если они считают такую практику выгодной для своих интересов. С другой стороны, они охотно примут государственное вмешательство, если оно идет им на пользу. Так это и было. Даже английские деловые круги, которые к середине XIX века убедили всю страну в благотворности свободной международной торговли, приняли без особого шума целый ряд правительственных регулирующих законов о фабриках и заводах, о детском труде, о трубочистах, о профсоюзах и т. д. — законов, большей частью, бентамовского духа. Телеграф в Англии был национализирован почти сразу (1856). В других странах, особенно в Германии и в Соединенных Штатах, деловые круги никогда не возражали в принципе (хотя иногда возражали в деталях) против

формы строгого государственного регулирования хозяйства, известной под именем тарифов. В Соединенных Штатах именно ярые индивидуалисты из западных штатов всегда громче других требовали «внутренних улучшений», оплачиваемых и проводимых федеральным правительством. Вообще американский опыт показывает, что, хотя американцы, как правило, считают хорошим тоном обличать политику, политиков и правительственные расходы, мало групп, возражающих против правительственных расходов, когда они идут на пользу этим группам.

Но сделав эти оговорки — а это оговорки существенные, — признав, что факты социальной жизни никогда не совпадают с теорией классической экономики, все же придется признать, что общественный идеал сдвинулся с полюса власти к полюсу индивидуальной свободы. Лозунг *laissez-faire* * не был каким-то абсолютом, но он образовывал часть викторианского жизненного уклада и поощрял, особенно в области торговли, людей, которые, прокладывая новые пути, готовы были идти на риск. При этом очевидно, что в некоторых случаях новые пути оказывались тупиками, что возможны были не только успехи, но и провалы. Это означало, что люди пытались улучшить свою долю, свое материальное благосостояние, свое общественное положение, хотя шансы на успех имели далеко не все. Означало это также, как мы увидим, что на западе возникла потребность в какой-то силе, в какой-то компенсирующей социальной вере и практике для противодействия крайнему индивидуализму в хозяйственной и общественной жизни, — тому, что немецкие идеалисты пренебрежительно называли «атомизмом».

Большинство американцев хорошо знакомо с морально-экономической сутью викторианских воззрений. У нас даже есть общепринятое для этого выражение: «неотесанный индивидуализм». Он принимает самые различные формы. Одна из них состоит, как я только что отметил, в общем недоверии к правительствам, политической жизни и политикам. На эту тему существует много поговорок — вроде «Правь сам своим челноком», «На Бога надейся, а сам не плошай» — выражающих это общее недоверие к «правительству», один из постоянных составных элементов западной культуры, который в XIX веке лишь усилился и распространился на все классы.

Во всем западном мире XIX век был отмечен ростом веры в индивидуализм, веры, которая находила свое частичное обоснование в весьма старой доктрине *естественных прав*. В средние века естественные права были достоянием отдельных людей, но в разной степени и не абсолютно, а скорее в качестве части огромного комплекса навыков и традиций, в рамках которых они росли. В философии XVIII века права и разум были слиты в одно целое, и к концу века понятие «прав человека» стало обычным. Конкретное содержание таких прав было различным у каждого политического мыслителя, но оно сводилось в законы и декларации о правах человека, особенно в Соединенных Штатах и во Франции. Англичанин же викторианской эры вероятно чувствовал, что обладает этими правами без какого-либо их формального закрепления.

Суть этого понятия состоит в том, что личность или отдельные группы имеют право вести себя определенным образом, даже если другим, более мощным и богатым личностям или группам, такое поведение

не по душе. Одной из групп, не имеющих права вмешиваться, является та мощная группа, которую мы называем государством. Больше того, *государство* — это именно та организационная форма, для борьбы с которой в XVIII и XIX веках и было создано понятие прав человека. Итальянский политический мыслитель Гаэтано Моска называет это понятие «юридической защитой», так как на практике одна категория представителей государства, судьи, защищает данную личность или данную группу *против* другой категории представителей того же государства, носителей административной или исполнительной власти. За этой защитой кроется древнее представление о каком-то верховном законе или конституции. Но само учреждение, сам «механизм» юридической защиты — в основном нечто новое, современное, только приблизительно предвосхищенное такими институтами, как должность народного трибуна в древнем Риме.

Права, входившие в понятие юридической защиты, включали, как правило, свободу слова, свободу предпринимательства (обычно выставлявшегося как «собственность»), часто свободу объединений и, по меньшей мере, в зачатке, право на определенный прожиточный минимум. Это понятие прав человека — современный эквивалент христианского понятия священной природы бессмертной человеческой души и гуманистического понятия человеческого достоинства. Опять-таки это — эквивалент, лишенный богатства и тайны христианского восприятия, эквивалент чисто формальный. Важно отметить все же, что обычное, даже пошловатое понятие «грубоватого индивидуализма» явно образует составную часть за-

падной традиции в то время, как тоталитарное отрицание индивидуальных прав этой традиции противоречит.

Американцам вряд ли нужно напоминать, что эти права на практике не являются чем-то абсолютным и неизменным; что государство, например, может отчуждать частично собственность на основе своего суверенного права (хотя в обществах нашего типа государство обязано компенсировать собственника); что государство и различные добровольные общества, ограждающие общественную мораль, имеют право ограничивать свободу слова отдельной личности, что, короче говоря, крохотный участок, который личность может оградить для себя под охраной этой доктрины, иногда сходит почти на нет. Нет нужды напоминать и о том, что в течение приблизительно ста лет, истекших с середины викторианской эры, этот крохотный участок еще более сузился даже в Соединенных Штатах. Нет более характерного определения того, что по мнению доброжелательного викторианского либерала является священным достоянием личности, чем очерк Джона Милля «О свободе» (1859). Теперь, однако, этот очерк звучит как полемика какого-то реакционного защитника старомодного индивидуализма с рузвельтовским New Deal'ем. *

Но Милль — кабинетный ученый. Мировоззрение среднего викторианца гораздо проще выражено в книге, которую упоминают все историки социальных движений, но которую теперь мало кто читает, ибо ее никак не назовешь выдающимся произведением. Речь идет о «Самопомощи» Самюэля Смайльса, книге, опубликованной в 1860 г., то есть почти одновременно с дарвиновским «Происхождением видов» и книгой Милля «О свободе»:

... с каждым днем становится яснее, что функции государства носят негативный и ограничительный характер, а не положительный и активный. Они, главным образом состоят в ограждении жизни, свободы и собственности. Вследствие этого, главные «реформы» последних пятидесяти лет сводились в основном к отмене и прекращению действия законов. Ни один закон не может сделать лентяя работягой, мота расчетливым, пьяницу трезвенником, хотя каждый человек может добиться всего этого, используя свою силу воли и способность к воздержанию. Вообще опыт показывает, что характер и мощь страны зависят в гораздо большей степени от характера ее людей, чем от ее государственного устройства. Ибо страна — не что иное, как сумма личностей, а цивилизация в целом зависит от прогресса личного совершенствования... Коллективный характер того или иного народа естественно выльется в соответствующие следствия в области права и государственного устройства, точно так же как вода естественно находит свой уровень в сосуде. Народ благородный будет управляться на благородный лад, а невежественный и развращенный — на недостойный лад. Вообще, свобода — это явление не столько политическое, сколько моральное — результат свободной деятельности, энергии и независимости отдельной личности. Относительно мало зависит от того, как человеком управляют извне, но все зависит от того, как он управляет самим собой. Величайший раб не тот, кем правит деспот, как бы велико ни было зло, а тот, кто находится во власти своего

собственного морального невежества, эгоизма и порока. В других странах были, и, может быть, все еще есть так называемые патриоты, которые считают тираноубийство величайшим подвигом в борьбе за свободу, забывая, что тиран обычно всего лишь верное отображение тех миллионов людей, над которыми он властвует. Но народы, у которых рабство в крови, не могут быть освобождены простой сменой владык или учреждений. И пока держится роковая иллюзия, будто свобода целиком зависит от государства, все такие изменения, какой бы ценой они не достигались, будут иметь столь же мало практических и постоянных последствий, как мелькающие узоры в калейдоскопе. Твердым фундаментом свободы должен быть индивидуальный характер, который также является единственно верной гарантией прочности общества и общенародного прогресса. В этом подлинная сила английской свободы. Англичане чувствуют, что они свободны не только потому, что живут в системе тех свободных институтов, которые они создали с таким трудом, но и потому, что каждый член общества несет в себе самом корень всего дела; и они будут продолжать держаться за свою свободу и пользоваться ее плодами не только в силу свободы слова, но и в силу устойчивой жизни и энергии свободных отдельных людей.

В этом кратком отрывке содержится удивительно много общепринятых викторианских убеждений, в том числе типично номиналистское * отрицание того, что целое — нечто большее, чем простая сумма его составных частей. Но еще более четко Смайльс

формулирует фактор, уравнивающий его внешне анархический индивидуализм:

... таким образом мы подходим к демонстрации того, что всегда поражает в нас иностранцев — здорового проявления индивидуальной свободы и, вместе с тем, коллективного подчинения установленным властям, несвязанные ничем энергичные действия отдельных лиц вместе со всеобщим подчинением всех общенародному кодексу обязанностей.

В противовес этому «крепкому фундаменту» индивидуализма, как выражается Смайльс, — выступает, конечно, та самая пресловутая «буржуазная викторианская мораль», которую высмеивал Бернард Шоу, и против которой так энергично боролось поколение 1890-х годов. Очень может быть, что бунтари-эстеты, возмущаясь викторианскими вкусами и викторианским самодовольством, не совсем точно описывали викторианский быт. Но обратитесь прямо к викторианским беллетристам, особенно к Троллопу, и вы увидите, что, во всяком случае, в средних и высших классах, личность была подчинена строжайшему кодексу поведения и с раннего детства воспитывалась в духе конформизма, добровольного подчинения дисциплине, самоподчинения принципам групповой жизни. Подобная обработка может быть достигнута в результате искусного и продуманного воспитания и, конечно, в той или иной форме существует в любом обществе. В викторианском обществе экономическая жизнь представлялась как всеобщая куча мала, борьба и только. Но жизнь в ее общественном смысле представлялась как нечто упорядоченное. Упор на свободу уравнивался упором на авторитет.

Нет нужды подробно описывать этот кодекс поведения. Его сто́ит изучить по памятникам самой викторианской цивилизации, столь нам близкой, все еще составляющей часть нас самих, но вместе с тем, в середине XX века, столь нам чуждой. Пожалуй, современному американцу кажется самым чуждым социальный и моральный уклад семьи того времени — ее относительная многочисленность, большой авторитет отца, строгая дисциплина, накладываемая на детей, подчиненность женщин мужчинам, редкость развода и даже страх перед ним. Даже самым добрым родителям викторианской эпохи вряд ли пришла бы в голову мысль воспитывать своих детей в том духе «попустительства», который теперь стал модным в большинстве американских семейств. Роман Самюэля Батлера «Путь всякой плоти» — произведение, созданное бунтарем-интеллигентом, но образ отца семейства викторианской эпохи, данный в нем, даже будучи искаженным или не вполне характерным, вряд ли смог бы оформиться в каком либо ином обществе.

То, что начиналось в семье, продолжалось в интернатах, в которые помещались мальчики из семей высшего и среднего классов. В этих школах насаждались спартанские принципы подавления индивидуальности и превращения мальчика в члена коллектива. Подростки вообще охотно тянутся к конформизму. Английские интернаты делали из подростка шаблон, известный нам по английским романам, и превращали его в тип англичанина, инстинктивно знающего свой долг, не нуждающегося во вмешательстве полиции, так как у него чистая совесть, имеющего право делать все, что он хочет, так как, разумеется, он намеренно не причинит вреда об-

ществу. Конечно, всегда встречались мальчики, не поддававшиеся такой обработке. Это были бунтари. Некоторые из них уезжали куда-нибудь на край света; других классифицировали как эксцентриков и в общем терпели; третьи, как поэт Шелли в начале века и поэт Суинберн в конце его, отвергали всю систему в целом — и ее корни, и ее плоды.

Итак, для среднего англичанина, представителя правящих классов, жестокая дарвиновская борьба за существование, подсказываемая ему его экономическими убеждениями, уравнивалась упорядоченным миром приличия и чинности, к которому его готовили как образование, так и семейный уклад. Хотя в викторианском компромиссе было много элементов неустойчивости, все же для одного-двух поколений, в течение которых длился этот компромисс, он был одним из периодов равновесия (столь редких в истории Запада), периодом мирным, но отнюдь не летаргическим, эпохой изменений и экспериментов, но не смутным временем, не веком язв желудка и нервных срывов.

Компромисс этот был отчасти также компромиссом с христианством. Во всем западном мире, особенно в католических странах, все еще был жив антиклерикализм эпохи Просвещения, пустивший крепкие корни в западной культуре, где внешний религиозный конформизм перестал внедряться законом. Однако, после тех жестоких преследований, которым подвергались христиане в ходе французской революции, во всяком случае, среди образованных классов, маятник качнулся в обратную сторону. Сдвиг этот был отмечен французским романтиком Шатобрианом в книге «Дух христианства» (1802). Было бы несправедливо утверждать, что Шатобриана не привлека-

ла истина христианства, но книга его, во всяком случае, не касается этой истины. Главным для него самого и, по его мнению, для его поколения в целом, была эстетическая красота христианства, трогательное величие его литургии, волнующие отголоски его готического прошлого.

Конечно, Шатобриан не характерен для христианского возрождения XIX века. Это возрождение нередко шло в разрез с духом времени, с тем викторианским компромиссом, который я только что очертил. Христианский протест против компромиссов с духом времени, на которые шли отдельные церкви, был твердым и громогласным. Непредвзятый историк XIX века не может пройти мимо этого протеста, все равно исходил ли он от де Местра, от кардинала Ньюмана или от генерала Бута — основателя Армии Спасения. Но особенно в протестантских странах даже подобное возрождение было несомненно уже само по себе некоторым компромиссом. Принципиальный оптимизм в оценке природы человека — этот отличительный признак Просвещения — проникает в христианство XIX века вместе с готовностью идти на компромисс и с рационализмом, и с материальным комфортом. Если судить по количеству верующих христиан, по распространению миссионерской деятельности во всех частях света, по тиражам Библии, по посещаемости воскресных школ, можно было бы прийти к выводу, что XIX век был веком величайшего расцвета христианства, ибо все эти показатели шли неуклонно вверх. И, конечно, оптимист, верящий в возможность совершенствования человека, будет иметь право утверждать, что именно эти показатели носят решающий характер, и что новый

синтез христианства и Просвещения был следующим этапом такого совершенствования.

С точки зрения историка XIX век не был отмечен возникновением новых крупных христианских сект, во всяком случае столь успешных, как те, которые возникли в разгар века прозы и разума — как методисты * и пиетисты * XVIII века. Численно наиболее примечательны были две новые американские группировки — мормоны и христиане-«ученые». Но число религиозных мелких групп, ересей и контр-ересей, и особенно культов, созданных на основе амальгамы различных восточных элементов, резко возросло. Среди состоятельных образованных слоев общества процветали унитаристские * и универсалистские группировки, отрицавшие сакраментальный * характер преклонения перед Иисусом Христом и находившиеся под сильным рационалистическим влиянием. Обратной крайностью, по меньшей мере, на поверхности, стали в Англии и в Америке так называемые «высоко-церковные» движения с их упором на обрядность и традиции. Таким образом, возрождение христианства было чем угодно, но только не восстановлением христианского единства. В области религии, как и в области архитектуры, XIX век был веком разнобоя и эклектики.

И все же для типичного представителя среднего сословия, который нас в данном случае интересует, посещение церкви было делом обязательным. Викторианский компромисс означал, что ведущие слои общества не могли уже занимать той крайней антихристианской позиции, которую занимали многие просветители в XVIII веке. Враждебность Джефферсона к церковной религии стала мешать ему, когда он стал президентом США в 1800 г. В середине XIX ве-

ка подобный Джефферсон сразу же погубил бы свою политическую карьеру в большинстве стран, если бы занял открыто враждебную позицию к христианским церквям, как к организациям. Это не означает, что, скажем, ланкаширский фабрикант, посещающий богослужения в пуританском молельном доме, или стригущий купоны рантье, молящийся в сельской англиканской * церкви, были отменными лицемерами. Конечно, какая-то доля лицемерия существовала в обществе, в котором социальные и деловые интересы вынуждали людей к внешнему соблюдению религиозных обрядов, но вероятно большую часть прихожан не тревожил контраст между их жизнью и христианскими идеалами. Ведь христиане от мира сего — явление очень древнее, вероятно существовавшее с самого возникновения христианства.

Может быть, эти обмирщенные викторианские христиане обращают на себя наше внимание только благодаря блестящему сарказму Бернарда Шоу и других полемических писателей конца века. Все же с точки зрения человека середины XX века, они слишком самодовольны, слишком безразличны к органической человеческой неспособности приноровиться к господствующей рутине, слишком уж чувствуют себя дома в царстве Божиим. Может быть, беда просто в том, с нашей точки зрения, что они были людьми слишком преуспевающими. Все же их сплав рационализма XVIII века с чувствительностью XIX века не очень убедителен. Они столь же поверхностны, как и чистые рационалисты, но гораздо менее заинтересованы в коренном преобразовании мира.

Формы политического и общественного устройства западного мира в XIX веке характеризовались

большим диапазоном — от традиционной демократии Соединенных Штатов до традиционной монархии в Пруссии. В каком-то смысле западный мир XIX века напоминает гораздо меньший мир Эллады V века до Р. Х.; его отдельные национальные составные части напоминают Спарту, Фивы, Афины. Национальное государство — это город-государство (полис) в более крупном масштабе. Но в тогдашней Европе — в еще более яркой форме, чем в древней Элладе — было налицо общее мировоззрение, не совсем тождественное в отдельных странах, но, тем не менее, вполне реальное. В XIX веке существовала общая западная культура, специфически западный образ мышления. Марксист, не колеблясь, назовет эти установки «буржуазными». В подобной оценке нет беды, если помнить, что эти установки разделялись и высшими, и низшими классами.

В политике XIX века, как и в морали и в религии, мы встречаем тот же компромисс. Я уже отмечал, что и Просвещение было неоднородным в своих политических чаяниях и программах, что иногда даже один и тот же человек, скажем, Бентам, верил и в возможность благотворного изменения среды усилиями мудрого меньшинства, и в способность масс избирать своих правителей путем общего голосования. Деятнадцатый век тоже ухитрялся оставить без ответа этот сложный вопрос. Да, XIX век верил в свободу для всех, но . . . Самым популярным ответом была вера в свободу, но не в произвол. Различие между свободой и произволом носило чисто моральный характер. Человек имеет право делать то, что праведно, но неправедное поведение — произвол, подлежащий пресечению. Так политические воззре-

ния викторианца сплетались с его моральным кодексом.

Политические воззрения человека викторианской эпохи сводились к следующему. Все неизбежно начиналось с веры в прогресс, согласно которой все люди, в конечном итоге, станут свободными, равноправными братьями; полиции и налогов не будет; труд делается чем-то добровольным и приятным; исчезнут нужда и насилие; словом, наступит утопия, которую я называл «философским анархизмом». Это идеальное общество, пусть еще отдаленное во времени, представлялось вполне реальным и достижимым благодаря образованию и росту демократии. Демократия, каковы бы ни были заложенные в ней опасности, даже в Англии 1860-х годов, была для человека XIX века «набегающей волной будущего». Добрый либерал — даже в странах, которые находились на периферии викторианского компромисса, скажем, в Германии или восточной Европе — верил, что конечное осуществление демократических идеалов — только дело времени. Пока же медленно совершенствующимися массами должны руководить наиболее пригодные для этого люди — не старая аристократия, силы которой иссякли, а люди, доказавшие свое умение решать практические проблемы на поприще коммерции или свободных профессий. Викторианец верил в свободу, но только в свободу, основанную на соревновании. Верил он и в равенство, но только в равенство возможностей, дающее людям одинаковый старт в гонке, а не в равенство без гонки или, по меньшей мере, без призов для победителей, а, может быть, вообще без победителей. Постепенно, однако, он стал понимать, что его общество обделяет детей бедных родителей, и что равенство при старте —

миф. Постепенно он стал понимать, что, хотя жизненная гонка остается чем-то прекрасным, хотя она создает все лучших и лучших чемпионов, но что с беговой дорожкой далеко не все ладно, что она нуждается в расчистке и в пунктах скорой помощи, а гонка — в установлении строгих правил против подножек, блокирования соперников и других недозволенных приемов. И он начинал во все возрастающей степени верить в необходимость государственного вмешательства с тем, чтобы сократить фактическое материальное неравенство, одним словом, делать то, что мы теперь называем задачей «государства-благотворителя», заботой о гражданах. Тем не менее, средний человек середины XIX века считал, что при выборе между свободой и равенством здоровая демократия должна тяготеть к свободе.

До сих пор мы говорили о том, что викторианец считал верным и справедливым. Гораздо труднее определить, что он считал прекрасным. Попытаемся сделать хотя бы несколько обобщений об этой сфере западной культуры, учитывая серьезные различия не только между отдельными социальными слоями, но и важнейшие национальные различия, имевшие большее значение в вопросах этики, чем в любой другой области.

Прежде всего это был период, отмеченный огромным многообразием эстетических критериев. Недоброжелатель назовет это многообразие полным отсутствием критериев или анархией вкусов. Доброжелатель же скажет, что этот период был отмечен в искусстве и в литературе, как и в экономике, свободной игрой индивидуальностей и соревнованием, которые выливались в богатейшее разнообразие, и высшие достижения которых были превосходны.

Фактическое положение вещей легче всего проследить на примере архитектуры. До той поры человек на Западе, собиравшийся соорудить какое-либо здание, пусть самое скромное, знал, в каком стиле он будет его строить — так, как строили вокруг него другие. Конечно, стили менялись. Наиболее разительным изменением был переход от готики к неоклассицизму; безусловно, и в рамках отдельных стилей имели место медленные сдвиги. В таких городах как Париж и Лондон со средневековых времен остались отдельные здания, резко выделявшиеся на фоне построек начала современного периода, большинство из которых было выдержано в стиле ампир. Но в ходе XIX века строительство как общественное, так и частное, было целиком заражено эклектизмом.* В начале века прошло неоготическое поветрие, но не привилась даже неоготика.

В конце концов создалось положение, которое американцы до сих пор считают нормальным: человек собирается строить хороший дом; он советуется с членами своей семьи и с архитектором; консультация касается в основном вопроса стиля: строить ли дом в стиле богатого дачного особняка или на плантаторский лад, в стиле «модерн» или на манер полубревенчатого английского дома стиля Тюдор, под французский ли замок или под южноафриканскую «голландку», как кирпично-саманный фермерский особняк или на подобие миссионерского домика и так далее? Было бы несправедливо брать строения вдоль американских автострад в качестве типичного примера чего бы то ни было, но они хорошо обнаруживают суть дела: если вы хотите построить киоск для продажи сосисок, то у вас — неограниченные возможности: вы можете соорудить что-то напоодо-

бие эскимосского «иглу», шляпы-котелка, огромного льва или даже гигантской сосиски. Еще не в один из периодов в истории человечества, человек не строил с той ошеломляющей разностильностью, с которой он стал строить после 1800 г. Нет другой культуры, в которой города носили бы такой же характер архитектурного винегрета.

Во-вторых, можно также сказать, что в XIX веке, наряду с огромным разнообразием стилей, среди образованных людей широко распространилось мнение, что они медленно, но верно обрастают уродливыми вещами. По всей вероятности, ни один афинянин не считал уродливыми здания на Акрополе, так как все эти здания обладали стилистическим и традиционным единством. Но вряд ли можно встретить единомышленников среди американцев по поводу правительственных зданий в Вашингтоне, хотя план Вашингтона гораздо более последователен, чем план любого другого крупного американского города. Возможно, конечно, что мы слишком мало знаем о прошлом. Образованная элита во все периоды истории неизменно горько жаловалась на нравы, вкусы и разумение масс; несомненно, например, что Платон считал вкусы толпы чем-то столь же презренным, как и все массовое. И все же создается впечатление, что XIX век и мы, как его наследники, добавили эстетический вкус к тем многочисленным элементам, которые создают перегородки между социальными слоями и обособляют интеллектуальную элиту.

Но найти некий общий знаменатель для вкусов XIX века все же можно. Опять-таки это вкусы преуспевающего коммерсанта и его жены. Викторианец любил тяжеловатые и вместе с тем бросающиеся в глаза вещи; он предпочитал роскошь сдержанности и

строгости. Он был романтиком и мечтателем, любившим все далекое и экзотическое. Но в то же время он гордился своей укорененностью в жизни, своей способностью замечать и описывать ее. Литература века представляет собой почти полный спектр стилей и тематики — от романтических судорог и горькой иронии «потерянных душ» вроде Байрона и его европейских учеников до спокойного здравого смысла Треллопа и воинствующего «натурализма» Золя. Здесь можно найти все, что угодно.

Но винегрет этот хорошо приправлен и обладает своим неповторимым ароматом. Оглядываясь на прошлое столетие из нашего века, поражаешься тому, что, несмотря на все разнообразие вкусов, на все споры о самых основных вопросах, XIX век все же обладал каким-то парадоксальным единством и был периодом равновесия, «расцвета». У человека XIX века было чувство «принадлежности» (идущее глубже простого оптимизма), которое мы уже потеряли. Его мир, в отличие от нашего мира, не был полностью бесконтрольным. Ему не приходилось искать спасения ни в фантастических стилях, ни в холодном, зачастую бесчеловечном функционализме, как это делаем мы. Ему не нужно было бежать от чувства одиночества.

Трудно найти единый символ культуры XIX века, как, например, естественно считаешь Парфенон символом Афин Периклова века и Шартрский собор символом XIII века. Что выбрать? Железнодорожный вокзал? Крупный завод? Знаменитую лондонскую выставку 1851 г. с ее Хрустальным дворцом? Парижскую выставку 1889 г. с ее Эйфелевой башней? Вид Манхаттана с высоты птичьего полета? Все это не подходит, ибо XIX век не был просто веком

промышленности и материальных достижений. Правда, в XIX веке были вложены огромные капиталы в здания общественного назначения, но ни одно из них не может служить представительным символом. Может быть, все же (поскольку век этот приложил столько усилий для того, чтобы сделать жизнь отдельных людей более комфортабельной, более счастливой, более осмысленной) следует избрать в качестве символа одну из наиболее благоустроенных, застроенных особняками улиц в жилых кварталах большого города — скажем, Лондона, Манчестера, Лиона, Дрездена, Балтимора. Здесь вы найдете комфорт, простор, зелень и покой — и вместе с тем полную анархию архитектурных стилей. Если ваши симпатии на стороне радикалов, вы скажете, что картину этой улицы следует дополнить картиной улицы в трущобах тех же городов. Но будьте покойны: обитатели особняков о трущобах никогда не забывали. Они надеялись, что в один прекрасный день трущобы исчезнут, хотя и не думали, что могут избавиться от них не сегодня-завтра. Но трущобы их тревожили уже в середине столетия. В качестве господствующего класса, викторианское среднее сословие правило недостаточно долго и недостаточно жестко, чтобы приобрести ту безмятежную самоуверенность, которая когда-то была характерной для феодальной аристократии.

К тому же трущобная улица сама мечтала превратиться в улицу с особняками. Я уже говорил, что помимо викторианского среднего класса, избранного мной в качестве типичного образца, были и другие, самые разнообразные группировки — национальные группы, почти столь же самоуверенные, как англичане, например, пруссаки или американцы, или, на-

оборот, нации с психологией бунтарей и мучеников, например, ирландцы или поляки. Были и антиклерикальные, позитивистские, этически-культурные группировки, гордо отказывавшиеся от посещения христианских церквей, но настаивавшие на том, что их собственная этика была по меньшей мере столь же христианской, что и этика правоверных церковников; существовали и небольшие кучки фанатиков, большей частью безобидных, носившихся с каким-нибудь отдельным чудачеством, например, сторонники единого поземельного налога, теософы, вегетарианцы, борцы с жестокостью по отношению к детям и животным, трезвенники и так далее. Ко всему этому, конечно, прибавлялась интеллектуальная элита, старавшаяся или оттолкнуться от того странного, хаотического общества, в котором ей приходилось жить, или преобразовать его.

Таким образом, то, что я назвал развитым мировоззрением, было основоположным верованием большинства образованных западных людей XIX века, тем стандартом, которым мерили свои чаяния даже необразованные или полуобразованные массы. Это мировоззрение впитало в себя веру Просвещения в прогресс, в достижимость счастья и в возможность совершенствования человека здесь, на земле. Но XIX век изъял из этих верований их страстность и непосредственность, вроде того, как христиане более поздних периодов отбросили трепетную, хоть и полную надежды веру примитивного христианства в вот-вот грядущее второе пришествие Христа. Викториаец заключил компромисс с героическими чаяниями Просвещения. Он стоял за постепенный прогресс, за медленный, тщательный процесс перевоспитания масс; за строгий моральный кодекс, внедряемый со-

циальным давлением на людей в рамках отдельных групп; за свободу проведения опытов, но не за счет того, что он считал моральными абсолютными; за возможность даровитому человеку сделать себе карьеру; за таланты самые разнообразные, но, конечно, не «антисоциальные» или извращенные; за мир на земле, но не за счет национальной чести и достоинства; даже за демократию, но не за демократию радикальную или социалистическую, не за демократию, которая подразумевала бы лозунг «свободы, равенства и братства» в буквальном смысле. Ведь можно же, рассуждал викторианец, быть демократом, либералом, просвещенным, современным человеком и вместе с тем преуспевать, наслаждаться счастьем и комфортом даже в мире, в котором не все еще преуспевают или могут добиться того же самого. Словечко «еще» помогало облегчить его совесть. Будет день, думал он, когда всем будет житья так же привольно, как живется ему сейчас; а вместе с тем, люди везучие и привилегированные не должны рисковать уже достигнутым, пытаясь — или разрешая другим пытаться — добиваться недостижимого. В этом мире XIX века существование богатых людей или, по меньшей мере, зажиточных «буржуа» не должно служить поводом для простодушных метафор вроде того, как трудно верблюду пройти сквозь игольное ушко.

Мы не можем, однако, покинуть самодовольных викторианцев, как бы мы ни завидовали их самоуверенности, не признав того факта, что мы — наследники их веры в человека, — веры видоизмененной по сравнению со страстным оптимизмом Просвещения, веры, видоизмененной или даже вообще отброшенной нами самими. В самом ясном и, пожалуй, в

самом благородном виде эту веру можно проследить у Джона Стюарта Милля, как представителя тогдашней интеллигенции. Большая часть этой интеллигенции порывала с идеями Просвещения в том виде, в каком они отражались в рамках викторианского компромисса. Правда, такие люди как Лонгфелло, Теннисон или Диккенс и многие другие художники были в известном смысле созвучны победоносному среднему сословию или, во всяком случае, не до конца отвергали то, что характеризовало это сословие. Все же очень мало кто из людей, которых французы называют *politiques et moralistes*,* оставался верным девизам Просвещения. Из них самым замечательным был Милль.

Он был сыном Джемса Милля, выбившегося в люди шотландца, любимого ученика Бентама. Стало быть, в переносном смысле Джон Милль приходится внуком Бентаму. Всю свою жизнь он настаивал на том, что оставался верен заветам Просвещения. Он был антихристианином в богословском, но не в этическом смысле; был твердо убежден в силе разума, действующего на основе здравого смысла и эмпирики; Милль недоверчиво относился к философскому, особенно к немецкому идеализму (он как-то сказал, что его всегда подташнивает, когда он пытается читать Гегеля). Он был сторонником реформ, ведущих к улучшению материального положения масс; человеком, верившим в свободу для всех, в терпимость к убеждениям, даже идущим вразрез с его собственными; и, прежде всего, человеком, уверовавшим в то, что формальное и часто бессодержательное понятие свободы выражает что-то существенно необходимое для человека. Но тот же самый Милль отошел от доставшегося ему духовного наследия и во

многим его преобразовал. Под влиянием поэтов-романтиков вроде Вордсворта и Колриджа он, подобно простым людям своего поколения, стал воспринимать абсолютный рационализм Просвещения со значительными оговорками, стал понимать, что неопределенность, эмоциональные реакции, всё *иррациональное* не являются заблуждениями, а обогащают жизнь. Под влиянием Карлейля он даже, в течение короткого периода, тяготел было к мистицизму, но вскоре вернулся к умеренному рационализму; он верил в свободу, но к концу жизни называл себя не только демократом, но в каком-то смысле и социалистом, ибо научился верить, что государство должно вмешиваться не только в охрану незыблемости контрактов, но и в дело улучшения положения бедных и обездоленных. Он был утилитаристом, преемником того Бентама, который в своей «Деонтологии» утверждал, что удовольствие, доставляемое верой в Бога, меньше причиняемого ею страдания и поэтому решил, что религия — нестойкое дело. И все же, к концу жизни Милль пришел к своеобразному манихейству* собственного изобретения, согласно которому благой Бог и злой Дух ведут между собой борьбу, исход которой неизвестен, и пытаются втянуть в нее нас всех. Последователь школы, верившей в возможность совершенствования человека, Милль боялся возможной тирании большинства и как-то обронил показательное замечание: «... ибо средняя человеческая природа — очень жалкая материя».

Тем не менее, именно Милль дал самую четкую формулировку основоположной доктрины либерализма XIX века:

... единственная цель, оправдывающая применение силы по отношению к члену цивилизо-

ванного общества — предотвращение вреда другим. Его собственное благо, материальное или моральное, применения силы не оправдывает. Нельзя правомерно принуждать его делать или терпеть что-либо только потому, что это сделало бы его более счастливым, или потому, что, по мнению других, такое поведение было бы целесообразным или даже верным. Все такие доводы дают обществу право убеждать его, спорить с ним или просить его; но они не дают права принуждать его или грозить ему наказанием. Для этого поступок, который общество старается предотвратить, должен грозить причинением вреда другим. Единственная сторона поведения каждого, за которую он должен нести ответственность, касается его взаимоотношений с другими. В том же отношении, в каком его поведение касается его самого, его независимость, конечно, абсолютна. Личность самовластна по отношению к самой себе, к своему телу и своей душе.

Все это может показаться образованному человеку нашего времени отвлеченным, наивным, бьющим мимо цели, превратным. Мы вообще не доверяем никакому самовластию, во всяком случае, если находимся под влиянием модных течений философского релятивизма. Если же мы все еще верим в какие-то абсолюты, то абсолютная святыня личности над собой в их число не входит. Но некоторые из выраженных Миллем убеждений все еще широко разделяются американцами середины XX века. Мы все еще сочувствуем человеческой личности, пытающейся определить, отстоять и утвердить свою самобытность: это одна из традиций Запада. Мы все еще

недолюбливаем регламент, опеку, подчинение властям, даже если тянемся к собственной безопасности, даже если изнываем от разнузданной дарвиновской борьбы за существование. Мы все еще мыслим homo sapiens * не как члена общества вроде улья или муравейника, а как свободное, подвижное, предприимчивое животное. Короче говоря, мы все еще живем за счет интеллектуального и эмоционального капитала прошлого века — капитала накопленной веками западной этики и философии.

VI. ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ ВЕК
НАПАДКИ СПРАВА И СЛЕВА

Роль интеллигенции

В XIX веке коренным образом изменились источники средств к существованию важной составной части образованной прослойки — писателей. В то же время завершилось формирование той характерно современной группировки, которую мы называем интеллигенцией. Оба эти факта заслуживают особого внимания в истории западной мысли.

Со времен древней Греции и до раннего периода нового времени писатели всех категорий, поэты, летописцы, ученые, либо жили за счет дохода от своей собственности, либо же субсидировались богатыми покровителями, вроде римлянина Мецената, государством, как греческие драматурги, или организациями, вроде монашеских орденов. Только в редких случаях они могли непосредственно «продавать» свои таланты потребителям; в таких случаях они прямо соприкасались со своей аудиторией, как, скажем, софисты и лекторы в древнем мире или трубадуры в средние века. Но с изобретением книгопечатания в XV веке постепенно возник достаточно широкий книжный рынок, так что писатели и издатели смогли разработать систему охраны литературной собственности, а писатель превратился в юридически признанного коммерсанта, продающего свои произведения в сотрудничестве с издателем, берущим на себя основной коммерческий риск. Вслед за тем появилась журнальная, а с XVIII века и газетная печать,

для которой писатель писал за плату, иногда в виде жалования, иногда в виде построчного гонорара. XVIII век был в этом отношении переходным периодом. Литературная собственность была еще понятием весьма неустойчивым, меценаты оставались чем-то очень важным, а журналистика толком не обеспечивала даже самых преуспевающих ее представителей. И все же, особенно в Англии и во Франции, постепенно образовывались группы писателей, которым удавалось сводить концы с концами, продавая свои произведения. Уже Дефо сколотил порядочный капитал на своем «Робинзон Крузо» и других писаниях, но первым писателем, составившим себе состояние пером, был Вальтер Скотт — правда, состояние, которое он впоследствии (так же как и Марк Твен) спустил, неосмотрительно вложив его в новое для того времени крупное издательское дело. Даже Вольтер, который обладал хорошим коммерческим нюхом, составил основную часть своего богатства не за счет своих писаний.

К середине XIX века писатели достигли своего нынешнего общественного статуса. Авторам бестселлеров их книги приносят огромные доходы, другим же литературный труд дает возможность существовать безбедно. Неудачники живут впроголодь. Появилось широко разветвленное журнальное и газетное дело, в котором работают как штатные репортеры и другие служащие, так и внештатные сотрудники. Что касается драматургии, то она стала прибыльным делом еще со времен Шекспира, который по-видимому был превосходным театральным импресарио. В викторианские времена авторские отчисления за действительно успешные пьесы стали весьма значительными. Другим источником дохода для людей, умев-

ших связывать слова на бумаге, стала коммерческая реклама. Но в 1850 году рекламное дело было еще в зачаточной стадии и не считалось профессией достойной уважения. Таким оно остается и по сей день в глазах интеллигента — факт показательный, по меньшей мере, для социолога.

Научная литература все еще жила за счет субсидий, получаемых главным образом от различных учреждений. Но в XIX веке это были учреждения светские, а не церковные и на европейском континенте находились обычно в руках государства. Хорошим источником доходов для ученых стало издание учебников. В основном, однако, интеллигенты, как таковые, то есть, проповедники и учителя, все еще зависели от тех или иных организаций — от казны, церкви, университетов и т. д. — и жили на фиксированные и довольно низкие оклады. Юриспруденция оставалась тем, чем она была в течение многих веков — ученой профессией, отмеченной столь же сильной индивидуальной конкуренцией, что и любая отрасль коммерции. Медицина, которая до начала современного периода вообще вряд ли была ученой дисциплиной, стала к середине XIX века одной из самых уважаемых профессий, хотя, как и юриспруденция, носила — в экономическом смысле — почти частнопредпринимательский характер.

Здесь не место вдаваться в относительно запущенную, но увлекательнейшую область социологии профессий. Я уже отметил одно очевидное обстоятельство: к XIX веку профессиональные писатели включились в общий поток экономического соревнования в качестве торговцев печатным словом. Только проповедники и учителя казались исключением — да и то не полным — на общем фоне. И все же

интеллигенция оставалась интеллигенцией, гордящейся своим особым положением и даже там, где конкуренция была наиболее сильной, скажем, в журналистике, уверенной в своей обособленности от людей, торговавших материальными предметами. Да и теперь крупный коммерческий успех, особенно в периферийных областях, вроде кинематографии или рекламного дела, порождает угрызения совести у американского преуспевающего писателя и толкает его к левизне в политическом смысле.

С нашей точки зрения, смысл этого изменения в экономическом и отчасти общественном статусе интеллигенции в западном мире заключается в том, что она была ввергнута в грубый коммерческий водоворот, теряя свое спокойствие и отрешенность. В любую эпоху, как правило, интеллигенция на западе никогда не жила в башнях из слоновой кости, отрешенных от грязи и страстей окружавшего ее мира. То новое, что принесла с собой современная эпоха, заключалось в следующем: в ходе XIX века интеллигенция, особенно писатели, попала в частичную зависимость от широкой публики.

Было бы закономерно ожидать, что эта зависимость от массовой клиентуры привела большинство преуспевающих писателей к заигрыванию с массовым читателем, к приятию человеческих взаимоотношений, как они есть, короче говоря, к конформизму. Что же, из миллионов и миллионов печатных слов добрая доля *была* написана только для того, чтобы развлечь или возбудить среднего читателя, помочь ему забыться, углубить его предрассудки, укрепить викторианский компромисс. Но почти все те, которых мы ныне изучаем, как наших предшественников, почти все великие писатели и множество

ныне забытых литераторов, наоборот, *обличали* существовавшие порядки. Да и в наше время автор газетных передовиц должен, как и проповедник, неизбежно быть *против* чего-то. Великие писатели XIX и XX веков бичевали и бичуют род человеческий за его пороки. Вспомним Карлейля, Эмерсона, Торо, Маркса, Ницше. Все они были, конечно, *politiques et moralistes*, * и, в качестве таковых, не могли не обличать человеческие заблуждения, пороки, лень и глупость. Даже романисты вели свои крестовые походы, хотя и называли себя научно-беспристрастными наблюдателями человеческих нравов. Вспомните хотя бы Золя или Драйзера.

Можно сказать еще одно о современном положении писателя, материально зависящего от массового рынка. Очень часто самое прибыльное занятие для такого писателя состоит в том, чтобы обличать своих клиентов, объяснять им, какие они собственно дураки — особенно охотно принимается такая критика в Америке, где тысячи «бэббитов» сделали героя романа «Бэббит» бест-селлером и обогатили Синклера Льюиса.

У нас нет достаточно фактов для того, чтобы определить, как на протяжении трехтысячелетней истории запада относилась интеллигенция («интеллектуальные классы» по определению Баумера) к общепринятому мировоззрению и ценностям. У нас еще нет удовлетворительного толкования общественной роли интеллигенции. У нас есть только обрывки информации и наметки теорий, которые иногда появляются на страницах этой книги. Мы, однако, можем сказать, что в качестве социальной прослойки, за исключением, может быть, самых ранних, самых восторженных дней христианства, интеллигенция всег-

да сознавала свою обособленность от основной людской массы, обладала своим «классовым самосознанием». Во все времена, даже в темные века, когда новый правящий класс был безграмотен, даже в нарочито антиинтеллектуальной Спарте, некоторые представители «интеллектуальных классов» находились на самом верху социальной лестницы. Другие — как, например, приходской священник в средние века или школьный учитель почти на протяжении всей истории — по реальному доходу занимали почти самое низшее положение в обществе.

Трудно сделать какое-либо убедительное обобщение (даже для одного данного периода, не говоря уже об истории западного мира в целом) об отношении интеллигенции к принятому строю общества. На самых верхах всегда находились отдельные бунтари, хотя мы мало знаем о них в период раннего средневековья. От Платона к ранним отцам церкви и далее к Абельяру, Виклифу и бесчисленным бунтарям интеллектуалам нашего времени преемственность бесспорна. Но вероятно основная масса интеллектуальной прослойки, значительное большинство даже тех, кто проповедовал, преподавал, ораторствовал, писал газетные статьи и комментировал, были конформистами, сторонниками существующих порядков, консерваторами в буквальном смысле слова — людьми, «стараящимися удержать то, что у них есть». И уж во всяком случае их слушатели и читатели были по своему поведению конформистами и консерваторами — иначе не имело бы смысла изучать историю идей на Западе, иначе не было бы и самого Запада. Вероятно, даже в наше время большинство читателей бунтарских писаний, нападающих на существующий порядок вещей, в бунте участвовать

не собираются. Они испытывают всего-навсего чувство катарсиса, очищения и облегчения. точно также как наши предки испытывали облегчение от проповедей о геенне огненной.

Во всяком случае ясно одно: с начала эпохи Просвещения *творческая часть* интеллигенции была в общем неудовлетворена окружающим ее миром, пыталась перекроить его, была уверена, что его можно перекроить. «Философы» XVIII века, расходясь в методах, сходились в том, что эту задачу надо решать незамедлительно, что общество может быть переделано на путях Природы и Разума, понятных всем просвещенным людям. Эти интеллигенты ненавидели *привилегированных* непросвещенных людей — духовенство, старую аристократию, немногих несогласных с ними интеллигентов. Но большинство из них, особенно к концу XVIII века, когда гуманное «чувство» стало чем-то модным в интеллигентской среде, воспылали нежностью к *непривилегированным* непросвещенным людям, к среднему человеку, которого они собирались готовить к жизни в Утопии.

В XIX веке творческая интеллигенция все еще находилась в состоянии бунта, но уже не представляла собой единого целого. Некоторые из ее представителей по своим идеалам шарахнулись вправо, в сторону старой религии, старой или омоложенной аристократии, в сторону какой-то власти, способной держать массы в состоянии порядка и спокойствия, может быть даже благополучия. Другие же передвинулись влево, к той или иной форме того, что тогда начало тревожить среднего собственника — к социализму. Еще важнее тот факт, что в течение века творческая интеллигенция во все возрастающей

степени вступала в конфликт как раз с теми слоями, которые так лелеяли философы XVIII века, за которыми они ухаживали — с простыми, образованными, но не интеллектуальными представителями среднего сословия. Ранее я говорил о ценности викторианского компромисса. Между тем, значительная часть этих ценностей была отвергнута писателями XIX века, которых мы все еще помним и читаем. Правда, эти писатели разделяли кое-какие убеждения этого среднего сословия, в частности, убеждение, что прогресс — нечто реальное и возможное. Они разделяли чувство истории, поступательного процесса, потока. Но все они специфически отворачивались от самого среднего сословия, для которого они изобретали всякие нелестные прозвища, вроде «филистеров». Даже писатель, восторгавшийся достижениями среднего сословия, писатель, который среди эстетов и людей искусства сам слыл филистером — Герберт Спенсер, написавший нечто вроде *Summa* * XIX века, был не конформистом, не человеком удовлетворенным, а ярким антиклерикалом, убежденным, что в мире еще далеко не все ладно. Спенсер протестует, жалуется, ворчит; он не способен описывать или анализировать что бы то ни было без обличения или, реже, восхваления, без раздражения или тревоги. Его писания обладают тем привкусом разъедающей кислоты, по которому мы опознаем подлинных писателей. Уже в XIX веке творческая интеллигенция шла к тому состоянию, которого она достигла в Америке наших дней, где жаловаться для интеллигенции столь же естественно, что и дышать. Откройте любой серьезный журнал, и вы неизбежно найдете рассуждения о том, как скверно, мол, обстоит дело с нашими университетами, о кризисе семьи, об эро-

зии почвы, о роковом этапе в международных отношениях, о предстоящем конце нашей культуры. Можно найти даже жалобы на роль самой интеллигенции. Несколько лет тому назад видный французский писатель Жюльен Бенда написал книгу „La trahison des clercs“, * название которой можно вольно перевести как «Что случилось с интеллигенцией».

Разумеется, я преувеличиваю. Чистая наука не может ни восхвалять, ни обвинять, ни выражать надежд или опасений. И в наше время есть много чисто научных писаний. Некоторые художники работают сознательно только для того, чтобы доставить публике удовольствие, а не для того, чтобы улучшить мир, хотя вероятно, как правило, искусство содержит в себе элемент суда художника над миром. Тем не менее, в основном остается верным, что приблизительно со времени французской революции более творческая и продуктивная часть интеллигенции, в особенности писатели, отвергали образ жизни мещанства, отвергали систему ценностей, принятую этим сословием. Да и принятую не только им: не следует забывать, что для основной массы рабочего класса, тянущейся за средним классом и мечтавшей слиться с ним и подражать ему, эта система казалась столь же желанной.

Нападки справа

Удобства ради, я подразделяю критику общепринятого образа жизни в XIX веке на нападки справа и нападки слева. Эти термины восходят к французской парламентской практике начала века, когда

консерваторы или монархисты в зале парламента сидели направо от председательствующего, а конституционалисты и радикальные реформаторы группировались налево от него. Есть определенный символический смысл в такой терминологии, поскольку левые в общем стремились к максимальному осуществлению «принципов 1776 и 1789 гг.», демократических идеалов американской и французской революций, а правые в общем тянулись к гораздо менее демократическому устройству общества. Разумеется, простой, линейный водораздел, подсказываемый этими терминами, не отвечает сложности и запутанности мнений, даже в области политики. Во-первых, центр, от которого надо было бы отсчитывать левое и правое, не есть какая-то раз и навсегда ясно зафиксированная точка, так как всегда налицо то характерно демократическое противоречие между идеалами свободы и равенства, о котором я уже говорил. Стремление обеспечить себя еще более осложняет картину. Тем не менее, в качестве приблизительной классификации атак на изложенные в предыдущей главе установки, разделение на правое и левое может быть полезным, особенно, если учесть, что отделяющая их друг от друга грань — представляет собой кривую, иногда превращающуюся в полный круг, в котором сходятся крайности. В последние годы Третьей Французской Республики, например, монархисты и коммунисты, то есть в политическом смысле крайне правые и крайне левые, очень часто образовывали блок при голосованиях. Эти группировки ненавидели лютой ненавистью пошлых конформистов, не желавших революционных перемен.

«Философы» XVIII века с безошибочным инстинктом, помогающим нам опознавать врага, люто не-

навидели католическую церковь. Если придерживаться, как того придерживались менее видные, но более многочисленные «философы», учения о природной благостности и разумности среднего человека, то полярной противоположностью этого будет понятие первородного греха. Но и многие другие идеи Просвещения — например, натурализм с его отрицанием всего сверхъестественного, * материализм, вера в неизбежный прогресс на земле, неприязнь к традиции, к установившейся иерархии, вера в свободу или равенство, а иногда даже в свободу и равенство — все это имеет в традиционном, организованном христианстве набор диаметрально противоположных идей. Я уже отмечал, что в известном смысле эпоха Просвещения — дитя христианства. Мы увидим, что даже более консервативные церкви, как католическая и англиканская, * вовсе не отказывались от частичного приспособления к изменениям, пришедшим начиная с XVIII века. Было бы совершенно ошибочным принять формулу, будто «христианство» и «современный дух», как системы ценностей, взаимно исключают друг друга. Я уже говорил, что обычное, церковное христианство — и католическое, и протестантское — представляло собой один из составных элементов викторианского компромисса. Возьмем, в частности, Соединенные Штаты: там все, за исключением чудаковатого меньшинства, верят в демократию, а, следовательно, верят в нее и христиане.

Тем не менее, время от времени из среды традиционных церквей выходили мыслители, которые были самыми решительными и абсолютными противниками демократии. Среди них не было, пожалуй, мыслителя более красноречивого, более способного и, следует сказать, по сути дела более далекого от жиз-

ни, чем Жозеф де Местр. Этот савойский чиновник, изгнанный из своей страны революцией, пытался вернуть своих соотечественников к тому, что он считал вечными истинами. С большой проникновенностью он видел во Фрэнсисе Бэконе одного из основоположников зла нашего времени, которое он усматривал в теории о возможности чего-то *одновременно и нового, и благого*. Мало найдется американцев, которые, прочтя нижеследующий отрывок, не испытывали бы чувства удивления или даже возмущения. Но важно указать на то, что люди нашей собственной культуры придерживались таких взглядов:

Само название его [Бэкона] главного труда — разительное заблуждение. Нет никакого *novum organon*, то есть «нового инструмента», с помощью которого мы могли бы достичь чего-то недоступного нашим предшественникам. Аристотель — истинный анатом, который, так сказать, *разобрал* по частям на наших глазах и продемонстрировал нам *доступный человеку инструмент*. Нам остается только презрительно усмехнуться по адресу того, кто обещает нам *нового человека*. Оставим это выражение Священному Писанию. Человеческий дух остается тем, чем он всегда был . . . Никому не дано найти в человеческом духе больше, чем в нем заложено. Думать, что это возможно — величайшее заблуждение; это значит не уметь видеть самого себя . . . В отдельных науках возможны открытия, служащие подходящими проводниками для совершенствования этих наук; так, например, дифференциальное исчисление оказалось весьма полезным для математики, точно так же, как зубчатое колесо оказалось полезным для

часового дела. Но что касается рациональной философии, то совершенно очевидно, что здесь не может быть нового инструмента, как не может его быть и для механики в целом.

Основной труд де Местра «О папе» — защита папского авторитета, даже папской непогрешимости, и вообще авторитарной системы в мире, который по его мнению, впадал в анархию веры и морали. Поскольку «протестантство, философизм, — писал он, — и тысячи других сект, более или менее извращенных или чудаческих, затмили истину в сознании людей, род человеческий не может оставаться в нынешнем состоянии». Но очевидно он был все же достаточным реалистом и не возлагал надежд на внезапное исправление, особенно среди народов, так далеко отклонившихся от его идеалов, как англосаксы. Он надеялся только на наличие ядра мудрых и дисциплинированных людей в не отошедших от католицизма странах, которые выстоят натиск материализма, неверия и научного прогресса и затем, после неизбежной катастрофы, восстановят здравый смысл в мире.

К Местру почти буквально подходит риторически оскорбительный термин: он был подлинно *реакционером*, человеком, считавшим, что ничто новое не может быть хорошим, и ничто хорошее не может быть новым, что католический средневековый синтез остается пригодным на веки вечные. Но даже Местр не мог уклониться от хода истории и нес — по меньшей мере в своем остром, ясном, эпиграмматическом стиле — безошибочный отпечаток XVIII века. Больше того, не вынося сентиментальных восторгов, не терпя гуманистов своего времени, он проявляет признаки того слегка циничного католического автори-

таризма, который впоследствии тревожил сознание более тонких людей в самой церкви. В вышеприведенной цитате он предлагает, например, чтобы выражения вроде «нового человека» следует оставить Священному Писанию. При внимательном чтении оказывается, что он оперирует понятиями об «органической» природе общества, о спасительной силе традиции и предрассудков, которые мы найдем у Бёрка. Но манера Местра еще более резка, чем манера Бёрка, и создается впечатление, что его хорошее органическое общество довольно непоследовательно — просто общество, недвигающееся с места.

Американцам XX века Местр кажется просто странным существом из иного мира. К сожалению, большинство американцев также мало способно оценить по заслугам гораздо более глубокого критика демократии, ирландца Эдмунда Бёрка. Бёрк жил во второй половине XVIII века, и его известнейшая книга «Размышления о французской революции» вышла в свет еще в 1790 г. Тем не менее, он остается одним из самых способных мыслителей, подвергавших сомнению основные положения Просвещения, и в течение XIX века его книга была важнейшей опорой для консервативной оппозиции веяниям века. Бёрк был протестантом, верующим англиканином,* сложившимся под английским влиянием и сделавшим карьеру в английской Палате Общин. В парламентских выступлениях он отстаивал борцов за независимость Америки, и потому его имя сделалось в нашей стране очень популярным. Но с самого начала он открыл то, что ему казалось роковым последствием французской революции, и уже на ранних этапах этой революции превратился в вождя интеллектуального крестового похода против нее. Этот шаг при-

вел его к конфликту с передовыми мыслителями того времени и заставил, особенно американцев джефферсоновского толка, считать его мракобесом. «Права человека» Тома Пейна были ответом Бёрку, и по сей день большинство американцев считает, что выиграл спор Пейн. Но, как бы то ни было, Бёрк заслуживает внимания даже убежденного левого демократа, так как по мнению многих его писания содержат важнейший анализ человеческих отношений. Бёрк внес нечто положительное в скудную сокровищницу социальных наук, хотя найти это не всегда легко среди массы риторики. Кроме того в воззрениях Бёрка всегда остается крепкое ядро его христианских убеждений, которое трудно подвергнуть научному анализу.

Для Бёрка французская революция была в основном делом рук идеалистов определенного типа, воспитанных на великих чаяниях Просвещения. Бёрк не утверждал, что в старорежимной Франции все обстояло благополучно, что не надо было улучшать общественную и политическую жизнь Франции. Бёрк не был реакционером такого типа, хотя по мере того, как набирала силу его полемика, а во Франции начинался террор, он иногда высказывался почти так же непримиримо, как Жозеф де Местр. Суть его критики вождей французской революции состояла в том, что вместо того, чтобы попытаться починить неисправный дымоход, поправить стену или отремонтировать крышу, они почти в буквальном смысле предлагали снести все здание и затем возвести совершенно новое, чертежи которого были составлены их учителями-«философами». Но старое здание было единственным наличным зданием, и даже, если бы большинство людей согласилось принять новую

постройку по чертежам теоретиков, на это строительство ушло бы много времени. Однако, согласия такого не было. На деле произошло только то, что старое здание было разрушено почти до основания, и французский народ оказался без крова перед лицом непогоды. В конце концов пришлось соорудить новое здание в основном из старых строительных материалов; люди ведь не могут жить без убежища. Но не «философам» было дано завершить эту постройку. Строилось оно гораздо более беспощадным мастером-строителем, человеком, прибегавшим в случае нужды к авторитарным методам — Наполеоном Бонапартом. Еще в 1789—1790 гг. Бёрк предвидел и конкретно предсказал появление диктатора вроде Наполеона, Его предположения осуществились в 1799 г., когда Наполеон получил всю полноту власти.

Приведенная выше метафора не дает полного представления о Бёрке, но помогает читателю следить за ходом его аналитической мысли. Бёрк исходил из христианского пессимизма в вопросе о животной природе человека. Сильнее всего он ненавидел Руссо, который проповедовал естественную благость человека, не испорченного цивилизацией, Руссо, которого он называл «сумасшедшим Сократом Национального Собрания». Если предоставить простых людей их собственным вожделяниям и страстям, то, по мнению Бёрка, они всегда будут склонны к бешенству, обману, совращению, насилию, всегда рискуют превратиться в зверей. Однако, в повседневной жизни большинство людей таких поступков не совершает, с преступными же исключениями здоровое общество всегда справляется. Общество представляет собой разительное зрелище: потенциально, «естественно» злые люди ведут себя порядочно или, по

меньшей мере, безобидно. Отсюда следует вывод, диаметрально противоположный выводу Руссо: принадлежность к обществу спасает человека, а не губит его; спасает человека его подчинение обычаям, традициям, предрассудкам, законам и так далее. Общественная и политическая среда — единственная преграда между человеком и хаосом.

Следовательно, нельзя разрушать ту массу взаимных договоров, учреждений, установленных в деле человеческих отношений методов, которые мы называем «обществом». Правда, любой умник с необходимыми для него талантами может придумать всевозможные новые пути для улучшений, которые — при условии, что они действительно могут быть применимы — будут подлинными улучшениями. Но Бёрк считает, что по этому пути следует идти очень осмотрительно, вводить изменения постепенно и, во всяком случае, не пытаться изменять сразу же всё общество. В 1789 году французы в самом деле попытались изменить все, от систем мер и весов до введения принципа выборности епископов и структуры центрального правительства. Они поручили эту задачу теоретикам, вместо того, чтобы положиться на людей с практическим опытом.

Однако, средних людей удерживает на правильном пути отчасти привычка, отчасти же нечто вроде эмоционального отождествления личности с обществом, частью которого она себя сознает. Это чувство нельзя создать по заказу; оно должно произрастать — медленно и естественно. Бёрку вряд ли бы пришелся по душе анекдот об американском студенческом городке, где, говорят, было вывешено такое объявление: «С завтрашнего дня станет традицией, что-

бы новички обнажали головы, проходя мимо статуи основателя университета». Для Бёрка общество цементируется не чем-то рациональным в простом смысле слова, не чем-то запланированным или чем-то изложенным на бумаге в виде новой конституции. Да и сам термин «новая конституция» показался бы ему несусветным абсурдом. В лучшем случае можно ввести в конституцию новые элементы, как можно привить новую лозу к дереву, но делать это необходимо органическим, а никак не механическим путем.

Конечно, Бёрк не пользуется таким языком. Он пользуется терминами, свойственными его веку, в том числе освященным термином «общественный договор». Но следует обратить особое внимание на то, как по-своему он толкует этот термин. Это уже не расчет интересов, как у Локка или у Бентама, а толкование, явно восходящее к средневековой христианской традиции:

Конечно, общество — договор. Второстепенные договоры, касающиеся предметов чисто преходящего интереса, могут быть расторгнуты в любое время. Но государство нечто большее, чем соглашение компаньонов по торговле перцем или кофе, ситцем или табаком или другими низкими предметами, которое заключается ради мелочного, временного интереса и может быть расторгнуто по усмотрению этих компаньонов. Государство заслуживает гораздо большего благоговения, ибо оно не представляет собой товарищества, созданного ради материальных целей временного характера. Нет, государство — это товарищество во всех науках, товарищество во всех искусствах, товарищество во всех

добродетелях и во всяком совершенстве. И поскольку цели этого товарищества не могут быть достигнуты даже в ходе многих поколений, оно становится товариществом не только ныне живущих, но товариществом ныне живущих, умерших и еще не родившихся. Каждый договор, образующий отдельное государство — всего лишь один параграф великого, извечного договора вечного общества, соединяющего низшее и высшее естество, связующего воедино видимый и невидимый мир, освященного нерушимой клятвой, которая держит в должных рамках и материальную, и моральную природу.

Стóит привести еще один пример того, как Бёрк пользуется другой знаменитой (и взрывной) формулой Просвещения, формулой «естественного права», и поворачивает ее так, чтобы согласовать с традиционными понятиями авторитета и неравенства:

Государство не создается в силу естественных прав, которые могут существовать и существуют совершенно независимо от него, причем существуют гораздо более четко и с гораздо большей степенью отвлеченного совершенства. Но их отвлеченное совершенство — в то же время и их практический недостаток. Имея право на все, они требуют всего . . . Государство же — это прием, разработанный человеческой мудростью для удовлетворения человеческих *потребностей*. Люди имеют право на то, чтобы эти потребности удовлетворялись с помощью их мудрости. К этим потребностям следует причислить потребность обуздания в рамках общества их собственных страстей. Общество требует, чтобы

пресекались не только страсти отдельных личностей, но и чтобы в массе, в целом стремления людей часто урезывались, их воля не выполнялась, их страсти обуздывались. Это может быть выполнено только *властью, созданной ими самими*, а не путем подчинения той воле и тем страстям, которые-то и должны быть обузданы и подчинены. В этом смысле ограничения, возлагаемые на людей и на свободы, следует причислить к их правам. Но поскольку и свободы, и ограничения видоизменяются в отдельные века и при различных обстоятельствах и допускают бесконечные вариации, они не могут быть определены какими бы то ни было отвлеченными правилами. И нет ничего бессмысленнее, чем их обсуждение с принципиальных позиций.

По мнению Бёрка, во Франции неразумные люди, пусть и с самыми лучшими намерениями, во время финансового кризиса, приведшего к созыву Генеральных Штатов, попытались разрушить старое французское общество и действительно сумели уничтожить слишком большую его часть. Средний француз, уже не имевший возможности полагаться на старый, испытанный порядок, потерял чувство равновесия и удовлетворенности, что выявилося в агрессивности. Царство террора было нормальным результатом попытки провести чересчур крупные изменения в обществе. Жил бы Бёрк в 20-е годы нашего века в Соединенных Штатах, он сказал бы, что нелегальная гангстерская торговля спиртными напитками была нормальным результатом законов, пытавшихся изменить весьма старую привычку людей.

Но Бёрк не был реакционером. Он верил в воз-

возможность, даже в необходимость чего-то нового, экспериментального. Он стремился к «преобразованию в целях сохранения». Правда, нетерпеливым радикалам вроде Пейна или Оуэна, предлагавшиеся Бёрком преобразования казались всего лишь паллиативами; и действительно, пылкому реформатору Бёрк всегда будет антипатичен, ибо по сути дела он был пессимистом. Он просто-напросто не верил, что все люди могут быть счастливы на земле. Он формулировал свои возражения против рационалистического планирования просветителей XVIII века в основном в терминах, характерных для так называемого «романтического возрождения» — в терминах органической (а не механической) природы человеческих групп, в терминах традиции, чувства, даже *предрассудка*, *слб́ва*, почти равнозначные *греху* для «философов» XVIII века. Но за всем этим у Бёрка кроется гораздо более древняя терминология, восходящая в основном к блаженному Августину и Фоме Аквинскому.

Следует остановиться на еще одном христианском мыслителе. Кардинал Ньюман был в молодости оксфордским профессором и стал затем одним из руководителей так называемого «высокоцерковного» англиканского обновления в начале XIX века, известного под именем «оксфордского движения». Ньюман был утонченным молодым человеком, одаренным сильным воображением и остро ощущавшим потребность в конечной достоверности и непререкаемом авторитете. Он не был удовлетворен, пока в 1845 году не перешел в католичество. Подобно Местру и Бёрку и вообще всем христианским консерваторам, Ньюман видел своего врага в лице философии эпохи Просвещения, хотя к середине XIX века Ньюман уже пользовался термином «либерализм» для обо-

значения того комплекса идей, который он ненавидел:

Под либерализмом я понимаю ложную свободу мысли или раздумья о предметах, в которых, по самой природе человеческого духа, мысль не может быть доведена до успешного заключения и поэтому неуместна... [Либерализм считает, что] учения или понятия, восходящие к откровению, не должны служить препятствием для научных выводов. Поэтому, например, политическая экономия имеет право опровергать высказывания Господа о бедности и богатстве, а система этики имеет право утверждать, что отличное состояние тела обычно благоприятствует отличному состоянию духа... [что] существует право на личное суждение, то есть, что на земле нет авторитета компетентного для вмешательства в свободу личности в деле обдумывания и вынесения суждений о Библии и ее содержании по собственному усмотрению. Поэтому, например, религиозные учреждения, требующие повиновения, считаются чем-то антихристианским... [Либерализм считает, что] не существует такой вещи, как национальная и государственная совесть..., [что] польза и целесообразность являются единственным мерилom политического долга..., [что] светские власти имеют право конфисковать церковную собственность, не совершая святотатства..., [что] народ является правомерным источником власти..., [что] добродетель — дитя знания, а порок — дитя невежества. Поэтому, например, образование, периодическая печать, путешествия по железным дорогам, вентиля-

ция, канализация и жизненный комфорт, будущи доведенными до совершенства, сделают людей нравственными и счастливыми.

Но Ньюман интересен нам не столько в силу его критики либерализма и даже не в силу его глубокого эмоционального приятия традиционного христианства, сколько в силу его довольно неожиданных попыток приспособить свое мышление к духу викторианской эры. Не надо истолковывать этого превратно. Меньше всего Ньюман был приспособленцем. Он несомненно не делал сознательной попытки выразить то, что он имел сказать, в терминах, которые могли бы исказить его мысль. Но он был просто слишком умен, слишком осведомлен о том, что делалось вокруг него, может быть, даже был слишком типичным англичанином, чтобы занять ту резко догматическую позицию, которую занимал Местр, то есть, чтобы утверждать, что ничто новое не может быть хорошим или даже, что новое вообще невозможно. В своих «Очерках развития христианского вероучения» (1845) Ньюман даже утверждает, что именно потому, что христианство в своей традиционной, сакраментальной * форме содержит в себе полноту истины, оно не может не меняться, не расти, не развиваться. Он остерегается занимать полностью релятивистскую позицию: поскольку по своей Божественной природе церковь совершенна, она стоит превыше изменений. Но по своей человеческой природе церковь *должна* меняться, потому что таков закон жизни. « В высшем мире все это совершается по иному, но здесь, на земле, жить значит меняться, а быть совершенным значит претерпевать многие изменения».

Конечно, не все изменения хороши. Ньюман считает, что такое убеждение представляет собой одно из главных заблуждений либерализма. Мы должны различать между прогрессом и упадком, ибо жизнь, в которой уже заложено обещание на прогресс, одновременно таит в себе угрозу упадка. У нас нет простого научного мерил, которое позволило бы нам определить, является ли то или иное изменение благим или плохим, прогрессом или упадком. Мы будем пользоваться тем, что Ньюман называет нашим «иллятивным чутьем». Это понятие, развитое особенно в его «Грамматике согласия» (1870) — один из ранних предвестников той антиинтеллектуальной атмосферы, которая возникла несколько позднее. Обобщая, можно сказать, что Ньюман ищет какое-то психологическое объяснение (или оправдание) веры, которое выходило бы за рамки тех критериев, которые в наше время ассоциируются с точными науками или, может быть, со здравым смыслом. Было бы несправедливо утверждать, что ньюмановское «иллятивное чутье» не что иное, как известный прагматический термин Вильяма Джэймса, «желание верить». Конечно, Ньюман не говорит, что мы должны верить в то, во что мы хотим верить. Но он утверждает, что человеческая жизнь на земле во всей ее полноте должна руководствоваться чем-то бóльшим, чем понятиями истины, которые направляют ученого-экспериментатора в его лаборатории; это «что-то» есть смесь чутья или умелости, эстетической восприимчивости и конкретного опыта. То знание, которое мы постигаем на путях «иллятивного чутья», относится к знанию, постигаемому на путях чистой логики, примерно так же, как кабель, состоящий из множества стальных нитей относится к стальному пруту;

и тот и другой одинаково прочны, но только один из них сделан из одного цельного куска, а другой — нескольких составных элементов. Это «иллятивное чутье», настаивает Ньюман, разнится от личности к личности; иногда оно сильнее, скажем, в эстетической, чем в моральной области. В таких областях невозможен такой общий критерий, каким служит логика в применении к точным наукам. Невозможно и доказать истину морального или эстетического порядка человеку, обладающему только несовершенным или неразвитым иллятивным чутьем. Но это не означает, что в этих областях вообще нет истины. Напротив, общее суждение человечества испокон веков не носило циничного или скептического характера и выносило качественные суждения в этих областях, признавая святых, великих художников и мудрецов, когда наталкивалось на них. Только, если мы ожидаем, что христианские истины, творящие свое дело среди людей, будут совершенными, неизменными, абсолютными, только, иными словами, если мы будем догматиками там, где догмы неприменимы, мы обнаружим, что наши качественные суждения менее надежны, чем суждения ученого о фактах.

Иллятивное чутье самого Ньюмана вело его к консерватизму в политике, к охране существующей системы общественных и экономических отношений. Но те теоретические леса, которые он возвел, оказались исключительно полезными для развития того, что впоследствии стало называться либеральным католицизмом, сознательным приношением христианских установок к демократии, к приятию некоторых идеалов Просвещения.

Я избрал Жозефа де Местра, Бёрка и Ньюмана в качестве примеров тех мыслителей, которые штурмовали оптимистические и рационалистические верования Просвещения с позиций традиционного христианского мировоззрения и психологии. Трудно, конечно, провести границу между людьми этого типа и другими консерваторами, интересы которых носили скорее светский, чем религиозный характер. Неизбежно, что большинство консерваторов — христиане, так как христианство — традиционная вера Запада. Конечно, были и атаки на демократию справа, с новых *авторитарных* или *тоталитарных* позиций, которые не были ни подлинно христианскими, ни консервативными. По-настоящему они развились в XX веке, хотя их корни уходят в XIX век. В XIX же веке наиболее значительная интеллектуальная оппозиция все еще исходила от мыслителей, стремившихся вернуться к чему-то такому, что они считали лучшим, и что, по меньшей мере в прошлом, действительно преобладало в нашем мире. По сути дела, они противопоставляли демократии аристократию, правление мудрых и праведных людей, классическую традицию греческого или римского аристократа с изменениями, внесенными более поздней христианской и феодальной практикой.

Мы не можем здесь подвергнуть систематическому анализу взгляды этих мыслителей, которые отличаются от людей типа Бёрка главным образом тем, что придавали большее значение иным положениям. К XIX веку большинство из них пришло к убеждению, что какая-то форма демократии неизбежна на Западе, и их главное стремление состояло в том, чтобы грядущее демократическое общество унаследова-

ло какую-то долю культуры — помимо умения наживать или влиять на толпу.

В известном смысле два больших политических мыслителя, которых обычно причисляют к «либералам», Джон Милль и Токвиль, принадлежат к этой категории. Милля очень тревожила опасность «тирании большинства», и он проявлял большой интерес к пропорциональному представительству и другим планам охраны свободы меньшинственных групп. Токвиль был высокообразованным французским аристократом, который посетил в начале XIX века Соединенные Штаты для изучения тамошней пенитенциарной системы, а затем вернулся домой и написал классическую оценку американского общества, «Демократия в Америке» (1835—1840). Книга эта по праву считается американофильской и в каком-то смысле либеральной; Токвиля, однако, многое в Америке смущало, например, предпочтение, которое американцы отдавали равенству за счет свободы, типично американское недоверие к интеллектуальной и духовной утонченности и оригинальности. Его тревожила угрожавшая будущему человеку на Западе опасность, которую он усматривал в американской мощи и в американском безразличии или даже антипатии к традиционным достоинствам классического «джентльмена». Сам Токвиль был выдержанным аристократом, которого ставила в тупик американская уверенность в возможности молниеносного совершенствования, которого пугал американский пионерский эгалитаризм, которого тревожила американская вера в неизменную правоту большинства. Но он предвидел грядущее величие Америки — больше того, предвидел в одной подлинно пророческой фразе грядущий конфликт между Америкой и Россией. Его

тревожило, не поставит ли Америка, достигнув величия, материальные цели превыше духовных. Но он видел и более благородные стороны «американской мечты». И в отличие от столь многих европейских комментаторов, он никогда не писал об Америке пренебрежительным тоном собственного превосходства.

Английский писатель более позднего периода, Генри Мэйн, выразил очень четко аристократическое недоверие к демократии. В его труде «Народовластие» (1885) недоверие это принимает чуть ли не форму панического страха. Мэйн, профессиональный историк, избрал своей специальностью раннюю историю права и проделал большую работу в промежуточной области между историей и антропологией. Его исследования убедили его, что эволюция западного человечества, рассматриваемая на примере западного человека, как его высшего представителя, ведет от первобытного закабаления личности обязательствами, не принимаемыми ею сознательно или добровольно, к современной свободе личности решать, что делать и чем быть. Согласно крылатой фразе Мэйна, прогресс человека ведет его «от прочного положения (статуса) к контракту». Тревожили его в 1880-х годах определенные признаки, которые он усматривал в росте профсоюзов в Англии, в социальном законодательстве в Германии, в повсеместном росте социалистической пропаганды, — признаки того, что часть человечества, выбирая между обеспеченностью и свободой, между надежностью положения и риском, связанным со свободой контракта, явно предпочитает первый момент. Мэйн был одним из первых видных писателей на Западе, которые использовали некоторые толкования человеческой свободы XVIII века для защиты существующего

политического, общественного и хозяйственного строя, вместо того, чтобы использовать понятия индивидуальной свободы для *нападок* на этот строй. Мэйн, консерватор 1880-х годов, проповедовал то, что проповедовали радикалы 1780-х годов. Лозунг *laissez-faire*, * когда-то угрожавший старому меркантилистскому * строю, теперь сам находился под угрозой со стороны социализма и превратился в консервативную доктрину капиталистического среднего класса. Собственно говоря, в этом нет ничего удивительного. В обществе, претерпевающим изменения, совершившиеся перемены становятся частью общественной структуры. И если общество продолжает меняться, как это совершенно явно имеет место на Западе, тогда люди, ратующие за дальнейшие изменения, оказываются в оппозиции к тому, что когда-то слыло радикальным. Радикал Том Пейн в 1790 г. ратовал за правительство, которое управляло бы возможно меньше, стоило бы очень немного и позволяло бы всему развиваться самотеком. Но если вы придерживаетесь того же мнения в Соединенных Штатах 1960-х годов, то вы — не радикал, а упрямый консерватор.

Точно также, как Ньюман кажется нам мудрее Жозефа де Местра, потому что он пытался разобрататься в фактах общественных изменений, другая группа консерваторов кажется нам мудрее Мэйна и других напуганных аристократов. Это — так называемые тори-демократы, лучшие образцы которых мы находим в Англии, где они и получили свое название. Дело не в том, что тори-демократы были практичнее нормальных тори. * Напротив (хотя в лице Дизраэли мы имеем дело с человеком, дошедшим до поста премьер-министра Англии), большей

частью это были убежденные идеалисты, мечтатели — иногда теоретики, вроде поэта Колриджа, иногда представители духовенства, вроде Морриса. Зачастую они были демонстративными христианами и иногда даже именовали себя «христианскими социалистами». Следуя Бёрку, они считали, что большинство людей неспособно само по себе достичь праведной жизни, живя свободно, что люди — овцы, нуждающиеся в пастырях. Промышленная революция и ложные представления эпохи Просвещения о человеческом равенстве привели, по их мнению, к возникновению лжепастырей — фабрикантов, политиканов, агитаторов, журналистов. Но люди нуждаются в добрых пастырях, которые следили бы за тем, чтобы правительственные инспекторы содержали фабрики в чистоте и порядке, чтобы рабочие пользовались социальным обеспечением, и чтобы вообще все шло хорошо. Естественными руководителями людей и должны стать эти добрые пастыри, люди благородные по рождению и образованные, то есть, опять-таки классические аристократы.

Любимая доктрина тори-демократов, оправдывающая вторую половину их названия, состояла в убеждении, что, если народу действительно предоставить свободу выбора, если предоставить печать, школы и все органы общественного мнения для пропаганды всех точек зрения, то в условиях такой свободы народ, путем демократических выборов, действительно изберет нужных пастырей, людей, обладающих должными талантами и образованием для мудрого правления. Люди, по-настоящему мудрые и достойные, рискуют проиграть борьбу в западном мире XIX века, если не будут участвовать в ней. Они стоят в стороне от политической борьбы, предоставляя ее де-

магогам, социалистам, эксцентрикам. Дайте им только предстать перед народом, сказать ему всю правду, и народ поймет, что они-то и есть его подлинные вожди.

Тори-демократам претили беспорядок, вульгарная мешанина и грубость общества, целиком построенного на наживе. Многие из них возражали и против уродства их века. Но те из них, чье главное возражение против демократического строя, в том виде, в каком он сложился в XIX веке, носило эстетический характер; заслуживают несколько слов. Их не так-то легко классифицировать в категориях приятия или неприятия ими эпохи Просвещения. Некоторые идеалисты, вроде англичанина Вильяма Морриса, называли себя социалистами и утверждали, что беда демократии состоит в том, что она не пошла достаточно далеко, что она создала вокруг простых людей новую порочную среду, что следует эту среду изменить и позволить естественной добродетели и мудрости масс проявить себя. Но быть может лучшим примером это типа служит Джон Рескин, который называл себя тори, то есть консерватором.

Именем этого «тори», Рескина, назван один из оксфордских колледжей, основанный в XIX веке с тем, чтобы позволить одаренным юношам из рабочей среды учиться в этом университете правящего класса. В течение многих лет колледж имени Рескина был центром оппозиции к современной консервативной партии. Вообще в XIX веке трудно распутать и точно обозначить разновидности политической и этической оппозиции к установленному в те времена порядку вещей. Может быть, несправедливо причислять Рескина к тем, кто возражал против духа вре-

мени, главным образом, по эстетическим мотивам. В центре его неприязни стояла, по-видимому, его ненависть к людям наживы, нелюбовь к тем, кто измерял успех в категориях материального успеха или почестей, достигнутых в обществе, построенном на вульгарной конкуренции. Иногда он напоминает Карлейля, и иногда, подобно Карлейлю, почти мечтает о каком-то Вожде, который вывел бы нас из трясины материализма. Об его эстетико-общественной критике можно судить по двум его высказываниям: «Единственное подлинное богатство — это жизнь» и «жизнь — это ценности в руках достойных».

Эстеты, критиковавшие демократическую цивилизацию XIX века, сходились друг с другом, по крайней мере, в убеждении, что она производит горы «дешевых и мерзких» вещей, что машина убила то наслаждение творческим трудом, которое испытывал старый ремесленник, что она превратила труд в непосильное бремя, что она отравила досуг трудящегося, оставляя ему даже в его развлечениях только пошлость массового производства. Они не были согласны друг с другом в вопросе о выходе из такого положения, но большинство из них считало, что небольшая кучка неиспорченных людей, вроде них самих, людей, познавших что такое красота и добро, должна каким-то образом повести общество и создать отдельные оазисы красоты и мудрости. Вообще XIX век был веком миниатюрных социальных экспериментов, сообществ построенных на одном идеале, создававшихся для того, чтобы доказать, что определенная общественная среда может переродить падших людей. В Соединенных Штатах пространства было сколько угодно: вот почему именно там возникло столько таких сообществ. Брук-фарм в Массачусет-

се, «Фаланга» в Нью-Джерси, «Новая гармония» в Индиане, «Икария» в Иллинойсе — список этот длинен и представляет собой увлекательный каталог человеческих мечтаний и разочарований. Моррис, человек со средствами, основал ремесленные мастерские, произносил проповеди перед небольшими кучками неопитов и написал утопию, озаглавленную им «Вести ниоткуда» (1891). В ней он рассказывал, как люди избавились от машин и от огромных уродливых городов и зажили снова в цветущей прекрасной стране искусств и ремесел.

В таком перечне эстетических противников демократии можно несомненно увидеть сборище чудаков, людей с готовыми формулами рая на земле, фанатиков, которые в XVI веке были бы членами какой-нибудь сумасшедшей секты. Такие люди раздражают степенного буржуа иногда совершенно непропорционально их удельному весу. Ведь не Моррис же или Рескин, не утопические социалисты, организованные в крошечные общины, угрожали уюту мещанина в его пригородном домике: угрожали ему марксисты. Тем не менее, было бы неправильно пренебрежительно отмахнуться от эстетов-антидемократов. Трущобы Манчестера и Ливерпуля, ларьки по продаже горячих сосисок, бензозаправочные станции, мотели или трущобы, вытянувшиеся вдоль американских автострад, — пожалуй, самое уродливое, что человек когда-либо соорудил на нашей земле. Если прогресс действительно существует, то он явно не привел к устранению или даже к сокращению уродства. Больше того, эти критики, какими бы непрактичными идеалистами они не были, сосредоточивали свое внимание на весьма важной для современного общества проблеме стимулов и вознаграждения за труд.

И капиталистическое, и социалистическое мышление имело и все еще имеет однобокую тенденцию рассматривать проблему труда исключительно с точки зрения ее оплаты и «эффективности» в смысле технической организации фабрично-заводского производства. Люди же вроде Морриса или французского утопического социалиста Фурье (сколь не казались они людьми «не от мира сего»), понимали дело лучше. Они подчеркивали, что принуждение людей к выполнению определенных работ — проблема всесторонняя, комплексная, человеческая, а не только проблема рублей и копеек или эффективных трудовых приемов. Они указывали на то, что люди не любят однообразия, что они хотели бы сознавать, что творят что-то полезное или даже прекрасное, что они гордятся своим мастерством и любят быть частью коллектива.

В своей утопии «Вести ниоткуда» Моррис рассказывает, как какой-то иностранец, прогуливаясь по прекрасной общественной роще, где когда-то простиралась уродливая лондонская окраина, наблюдает, как бригада крепких молодых людей с удовольствием копает канавы. И когда этот иностранец выражает свое удивление, то его спутник отвечает, что ведь в Оксфорде и Кембридже гребные восьмерки тоже проделывают огромную физическую работу с такой же радостью. Эта сентенция может показаться нам наивной и сентиментальной; но, продумав ее, можно согласиться, что физических усилий, выполняемых гребной восьмеркой или футбольной командой, действительно хватило бы на постройку жилого дома. Нет такой волшебной палочки, которая могла бы превратить труд в спорт, и Моррис вовсе не пытается убедить нас, что такая палочка существует. Но су-

ществует подлинная проблема использования огромной людской энергии общественно полезным образом.

Конечно, можно возразить, что критики демократии, которых мы здесь рассматривали, обладают интересом только историческим и интеллектуальным (и это уже немало), но что они не оказали сильного влияния на мир, в котором мы живем. Непосредственно эффективные атаки на демократию велись с иного опорного пункта, а не с точки зрения христианства или классического идеала красоты и добра; иногда они взывали к этим и к другим слагаемым нашей западной традиции, но главный их призыв (и я классифицирую их ныне именно по этому признаку) исходил из замкнутой, привилегированной, национальной или расовой, во всяком случае биологически ограниченной группы. Из этих нападков в XX веке выросли те тоталитарные движения правого толка — фашизм, нацизм, фалангизм и т. д., — рост которых, быть может, был только приостановлен исходом второй мировой войны.

Проблема интеллектуальной генеалогии правого тоталитаризма очень увлекательна и уже привлекла к себе большое внимание. Лишний раз следует предупредить читателя, что нелепо говорить, например, что Вагнер «несет ответственность» за немецкое нацистское движение, что он «повинен в нем» или «является его причиной». Нацизм также невозможно полностью объяснить, как невозможно полностью объяснить рак или полиомиелит. Мы знаем только, что такие движения всегда обладают определенными ответами на все вопросы, и мы можем выяснить, откуда они получили некоторые из этих ответов.

Этого уже достаточно для всех, кроме самых законченных метафизиков.

Я уже отмечал, что комплекс мыслей и чувств, называемый национализмом, страшил тех, кто ратовал за братство всех людей. Даже в рамках тех национальных государств, которые испытали наибольшее влияние эпохи Просвещения, даже в государствах, составляющих основу демократической традиции — в Соединенных Штатах, в Англии, во Франции и в меньших странах западной и северной Европы — даже там требования национального единства, приноровления каждого гражданина к общему для всех национальному образцу, ограничивали личную свободу и диапазон характера и проявлений оригинальности. А кроме того, в большинстве великих демократических государств, в том числе и в Соединенных Штатах, имел место в XIX веке период успешной экспансии, в ходе которой они захватили территории, заселенные людьми иного цвета кожи и иной культуры. Почти повсеместно у граждан этих демократических государств в XIX и раннем XX веках возникло чувство, что они обладают лучшей, высшей формой цивилизации, и что им следует — по возможности мирным путем — навязать эту цивилизацию «темнокожим». Появилась целая литература о «бремени белого человека», оправдывавшая неизбежное приобщение остального мира к западной цивилизации.

Даже в странах, где демократическая традиция была более прочной, находились люди, считавшие, что незападные народы по сути дела неспособны подняться до западного уровня, и что для их же блага их следует постоянно держать в состоянии неполноценности или даже содействовать их вымиранию.

Американцы, вроде Лотропа Стоддарда или Мэдисона Гранта, англичане, вроде Бенджамина Кидда, были встревожены «подымающейся цветной волной» и настаивали, что надо как-то обезопасить главенствовавшую до тех пор белую расу. Англичанин Сесил Родс, который был не теоретиком, а дельцом, нажившим состояние в Южной Африке, верил, что англосаксы (или, точнее, англичане, шотландцы, валлийцы и американцы) достигли такого уровня нравственного и политического совершенства, которого не могут достичь другие народы, и что поэтому им следует объединиться, захватить как можно больше территорий на земле и размножаться как можно скорее, чтобы заселить эти территории.

Но самая явная линия антидемократического правого тоталитарного мышления и применения его на практике исходит из опыта Германии и Италии. Их национализм, а позже их тоталитаризм не доказывает, конечно, прирожденной политической неспособности немцев и итальянцев. Их политическое развитие — комплексный результат многих исторических факторов. Есть целый ряд переменных величин в историческом развитии двух последних столетий, которые помогают нам понять рост тоталитарных обществ в этих странах в XX веке.

Один явный элемент — простой исторический национализм, который, как я уже отмечал, носил на Западе повсеместный характер. К этому следует прибавить, особенно в отношении к Германии, мощный «расистский» привкус, представление, будто немцы чисто биологически представляют собой особую разновидность *homo sapiens** — белокурую, физически сильную, хорошо сложенную, добродетельную, из-

бранную расу господ. Расизм породил псевдорациональное этическое оправдание национализма, дал ему идейное содержание. Для сторонних наблюдателей — всё это мифы: немцы в большинстве даже не блондины. Однако, в наше время мы привыкли к мифам, которые, хотя и не соответствуют научно установленным истинам, явно оказывают влияние на людей и побуждают их работать сообща. Хорошо известно одно парадоксальное обстоятельство: первым выразительным современным литературным источником идей о немецкой «касте» и окраске — были писания графа Гобино, французского автора XIX века. Но идея престижа если не подлинной белокуро-сти, то во всяком случае светлой окраски, имеет на Западе весьма долгую историю. Даже среди древних греков такие боги, как Аполлон, были по легендам «златокудрыми»; вся индусская кастовая система покоится на понятии «варны», то есть цвета кожи; даже в христианской художественной традиции есть тенденция изображать святых более светловолосыми, чем грешников. С научной точки зрения мы не знаем, склонны или нет блондины быть более добродетельными, чем брюнеты; сама постановка такого вопроса бессмысленна. Но факт остается фактом; это и другие подобные убеждения вошли составными частями в антидемократическую идеологию нацистов. Недаром еще в 1842 г. один немецкий историк мог писать:

Кельтская раса, так как она развилась в Ирландии и во Франции, всегда руководствуется звериным инстинктом, в то время, как мы, немцы, всегда действуем под влиянием подлинно священных мыслей и чаяний.

А американский историк восстания Нидерландов, Мотли, противопоставляет «кельтскую распущенность» «немецкому целомудрию».

Третий элемент и, пожалуй, самый острый и важный в нацизме и в фашизме — это подчеркивание авторитета правителя и небольшой партийной верхушки, сложившейся вокруг него. Это понятие восходит к XIX веку, но в каком-то смысле возрождает старые представления, вроде божественного права монарха. Может быть XIX век не знает более явного прототипа фашиста, чем когда-то весьма популярного викторианского писателя Томаса Карлейля, чей оказавший большое влияние труд «Герои и поклонение героям» говорит о принципе предводительства, о необходимости подчинения тупых людей избранной верхушке мудрых, о необходимости начала постоянства, иерархии и повиновения в нашем обществе, поглощенном безумным и бессмысленным соревнованием. Сначала Карлейль был умерен в своих требованиях:

Аристократия и духовенство, правящий класс и класс наставников — эти два слоя, иногда отделенные друг от друга и пытающиеся достигь согласия друг с другом, иногда же объединенные в одно целое, когда царь является одновременно и первосвященником — не было и не будет общества без этих двух жизненно необходимых элементов.

Но по мере того, как институт демократии получал дальнейшее развитие в XIX веке, особенно в его собственной стране, он становился все более и более яростно авторитарным в своих требованиях и в конце концов стал требовать появления всемирного

муштровщика, военного диктатора, человека дела, а не слов — или только командных окриков.

К концу века сама Германия дала одного из самых красноречивых противников обычного вида демократии, одного из подлинных, хотя и не преднамеренных строителей нацистской идеологии. Это был Фридрих Ницше, человек отчасти душевнобольной, но по сути дела интеллектуальный тонкий моралист, не выносивший уродства, ханжества, затхлости растущей буржуазной империи Гогенцоллернов. При всей своей утонченности, Ницше — интереснейший пример современного интеллигента с его безграничной способностью мучиться, с его нетерпимостью по отношению к окружающему его людскому стаду, с его отвращением к уродству машинного производства буржуазного мира. Он требовал появления «сверхчеловека» (*Übermensch'a*), переоценки ценностей, которая привела бы к возвышенному бунту против жалкого буржуазного комфорта, против демократического образа жизни:

Во все времена демократия была формой, при которой гибла организованная мощь . . . Либерализм или превращение людей в стадо скота . . . Современная демократия — это историческая форма разложения государства . . . Обе противостоящие друг другу партии, социалистическая и националистическая, — как бы они ни назывались в отдельных европейских странах, — стоят одна другой; зависть и лень — вот движущие силы и той, и другой . . . Равенство душ перед Богом это — ложь, это — завеса, за которой скрывается зависть низменных душ, это — понятие, напоминающее анархистскую бомбу, ставшее последней революцией, современной

идеей и принципом разрушения всего общественного лада — это — *христианский динамит*.

Можно сказать, что Ницше составил целую программу правого тоталитаризма за целое поколение до прихода последнего к власти:

Будущее немецкой культуры находится в руках сыновей прусских офицеров... Мир и предоставление других самим себе — это политика, которую я презираю. Господствовать (*herrschen*) и помогать высшему мышлению при посредстве победы — вот единственное, что могло бы заинтересовать меня в Германии... Одна и та же дисциплина увеличивает действенность и солдата, и ученого; а, если присмотреться поближе, то окажется, что нет подлинного ученого, в жилах которого не действовали бы инстинкты подлинного солдата... Любите мир, как средство для новых войн, и любите краткий мир больше долгого мира... Война и мужество сделали больше, чем милосердие. Не ваша жалость, а ваше мужество спасали в прошлом ваши жертвы.

Справедливости ради следует отметить, что Ницше — в этом отношении подобно Руссо, Карлейлю и даже Эмерсону — был мыслителем по-видимому не заинтересованным в последовательности, этом «жупеле посредственных умов»; из писаний Ницше можно извлечь набор цитат, диаметрально противоположных вышеприведенным. Следует также отметить, что по мнению многих защитников Ницше, говоря о «войне» и «мужестве» он не имеет в виду не то, что обычно подразумевают военные, а чистый, духовный, экзистенциалистский взлет, «переоценку ценностей».

Итак, нападки справа на жизненный уклад XIX века, на «викторианский компромисс» — многочисленные, разнообразны и не сводимы в какой-то единой формуле. Раздавалась критика с позиций традиционного христианства, велись атаки, избиравшие своей главной мишенью центральную доктрину Просвещения об естественной добродетели и разуме человека; эти атаки настаивали на важности традиции, «предрассудков» и раз навсегда закрепленного христианского авторитета в любом упорядоченном обществе. Атаки эти обвиняли общество XIX века в том, что, будучи одержимым соревнованием и прогрессом, оно упускало из виду то, что человек, прежде всего, существо политическое. Были также нападки с точки зрения старых аристократических идеалов — идеалов, прямо восходивших к трезвому гуманизму классической традиции — нападки, направленные против тенденции демократии следовать крикливым, развращенным вожакам, а не аристократическому меньшинству, а то и меньшинствам вообще, и склоняться к «тирании большинства». С точки зрения этих дворянских критиков «средний» человек, принадлежащий к большинству, «человек из народа» — некая посредственность или просто человек неполноценный. Были нападки, делавшие упор на эстетический вкус и культуру, и их авторы считали, что новое общество посвятило себя производству «дешевого и мерзкого». Были и другие подкопы, предвосхищавшие тоталитаризм, которые можно детально проанализировать только в более обстоятельном труде о XIX веке, чем настоящая книга. Нет четкой формулы, точно определяющей все эти нападки. Но то по-

нятие, которое в глазах всех этих разнообразных критиков выражало зло их века, было слово «материализм».

Нападки слева

В общем можно сказать, что в XIX веке атаки, исходившие слева против того, что викторианский компромисс сделал с идеалами Просвещения, метили главным образом на расширение политической демократии и превращение ее в социальную и, поверх всего, в экономическую демократию. Конечно, такая формула — упрощение. Левых, точно так же, как и центристов, мучило непреходящее противоречие между идеалами свободы и власти.

В XIX веке много писалось и говорилось о том, что истинная беда демократии состоит, мол, в том, что никто по-настоящему не следовал мыслителям и методам 1776 и 1789 годов. Надо, мол, вернуться к элементарным правам человека. Универсальное средство против всех напастей демократии состоит, мол, в расширении демократии старого толка — во введении законов о гражданских правах, конституций, всеобщего избирательного права, тайного голосования, избирательных округов равного размера, регулярной смены людей, находящихся у кормила власти, обязательного всеобщего не-церковного образования и т. д. Это в основном составляло платформу людей, обычно именовавшихся «радикалами», вроде английских чартистов 1830-х и 1840-х годов. Они считали, что если только будет полностью осуществлена политическая демократия, включая права че-

ловека и все прочее, то свободное взаимодействие отдельных людей выльется в некое подобие общественного и хозяйственного равенства. Не будет ни чрезмерно богатых, ни чрезмерно бедных, а возникнет в общем эгалитарное общество с достаточным диапазоном вознаграждения за труд. Со временем радикалы начали чувствовать, что такой уравнительный процесс нуждается в помощи со стороны социального законодательства того типа, который американцам хорошо известен под именем рузвельтовского New Deal'я.* Радикалы превращались в коллективистов и сторонников государственного вмешательства, а в глазах их противников — в социалистов.

Легче всего этот процесс проследить в Англии, где к 1880-м годам либеральная партия была вынуждена защищать старый принцип *laissez-faire*.* К старости Джон Милль, например, бывший когда-то последователем Бентама, перешел на умеренно коллективистскую позицию. Но еще лучшим примером может послужить Т. Г. Грин, оксфордский профессор, испытывавший сильное влияние немецкой идеалистической философии, человек, который формировал мировоззрение молодых людей, впоследствии, в качестве членов парламента и государственных чиновников, заложивших основы нынешней полусоциалистической Англии. Книга Грина «Принципы политических обязанностей» (1888) критикует теорию и практику обычного английского радикализма. По мнению Грина утилитарно-номиналистическое мышление превращает человека в простой социальный атом, слепо борющийся с другими атомами и не представляющий собой подлинно общественное живое существо. Его собственное толкование государства и

других социальных групп подчеркивает их эмоциональное господство над личностью и их «реальность» (в смысле немецкого идеализма). Но вместе с тем Грин умудряется выкроить место и для прав личности, а не только для ее обязанностей. Его государство — нечто большее, чем судья в идущей по правилам игре; оно поможет менее сильным и менее умелым принимать участие в игре; но Грин не собирается заменять игру массовой муштрой.

Главное то, что к концу XIX века возник подлинный поток коллективистского и этатистского мышления и практики, лившийся с разной силой в отдельных странах западного мира. Из великих держав Соединенные Штаты испытали на себе его воздействие позже других. Ему все еще противятся многие степенные американцы, толкующие его как разрушение их традиционных свобод, как «социализм», как нечто «антиамериканское». Бесстрастный анализ проблемы вмешательства государства в деловую жизнь и в другие личные дела человека — все еще представляет собой путь весьма тернистый для большинства американцев.

Правда, политический строй, который хотели создать фабианцы * и лейбористы в Англии, третья сила во Франции и сторонники рузвельтовского New Deal'я * в Соединенных Штатах, отличается от политической линии столетней давности даже весьма передовых радикалов, скажем Герберта Спенсера. Пожалуй, эта разница — результат влияния «социалистического» мышления на демократическую традицию. Но вместе с тем, следует помнить, что это течение (фабианство, третья сила, New Deal) резко отличается от того, что все еще остается самым точ-

ным воплощением «социализма» — от своеобразной религиозной секты, основанной Карлом Марксом.

Различия между видоизмененным демократическим укладом, мировоззрением, культурой или даже религией в лице современных левых течений Запада, с одной стороны, и ортодоксальной марксистской установкой, с другой, очень велики. Здесь я могу наметить только основные линии, по которым должен идти анализ этих различий. Но прежде всего следует сказать, что и марксисты, и немарксисты могут по праву претендовать на общие истоки: оба течения вышли из эпохи Просвещения и решающим образом противостоят христианству. Оба отвергают понятие первородного греха и не верят ни во что сверхъестественное, придерживаясь оптимистического взгляда на природу человека, на возможность счастливой жизни для каждого еще в этом мире. Оба течения отрицают идеал общества с большим неравенством доходов. Справедливости ради, следует отметить, однако, что в наше время человек левых убеждений немарксистского толка может в какой-то мере принять традиционный христианский пессимизм и даже считать себя христианином. Марксизм же, как менее гибкая вера, неспособен пойти на компромисс с христианством или с любой другой теистской * религией, не может не оставаться чем-то последовательно позитивистским и материалистическим.

Вообще доктринальная непреклонность — одно из главных различий между обеими системами верований. Левый демократ сохраняет, даже будучи предельным коллективистом, по меньшей мере, какую-то минимальную долю старого либерального убеждения в необходимости свободы мысли для развития новых идей, экспериментаторства и новаторства. Да-

же если его больше не волнует вопрос о «правах» личности, он не может не придерживаться представления о прогрессе путем спора, и он знает, что коллективы, как таковые, новых идей иметь не могут. Очень показательны в этом смысле те прозвища и клише, без которых не могут обойтись даже представители самой интеллигенции. Левый человек демократических убеждений все еще будет утверждать, что единственным догматом должно быть отсутствие догматов, и что единственно допустимая нетерпимость — это нетерпимость к нетерпимым.

Правда, была одна шумливая, хотя и небольшая группа, которая в самый расцвет XIX века возводила свои идеи к Просвещению XVIII века, но вместе с тем пришла к отрицанию личной свободы и к использованию лозунгов сторонников авторитаризма — порядка, дисциплины, веры, солидарности. Это так называемые «позитивисты». Термин «позитивизм» иногда неточно используется как синоним материализма, то есть обозначает убеждение, с одной стороны, отвергающее все сверхъестественное, с другой, стоящее на твердой, «позитивной» почве науки. Но исторически этот термин обозначает последователей французского *politique et moraliste* Огюста Конта, которого я уже упоминал, составителя перечня естественных наук в порядке их «зрелости». Но Конт не ограничился провозглашением социологии высшей научной дисциплиной. На склоне лет, особенно после неудавшейся революции 1848 г., он стремился учредить некое подобие церкви, основанной на формальной вере в прогресс, в естественные науки, в человечество и на формальном и весьма страстном отрицании христианского Бога. Сам Конт был первосвященником этой позитивистской религии, обладавшей сво-

ими организованными «приходами» и породившей впоследствии ряд других групп, объединенных общей верой в человека, в науку и в будущее. Кстати, этих религиозных позитивистов, не вымерших и до сих пор, не следует смешивать с «логическими позитивистами» нашего времени.

Но за исключением, пожалуй, этих контовских позитивистов и им подобных (которых нельзя считать подлинными демократами), левый человек демократических убеждений, даже в его самом современном облики, сохраняет что-то от старого недоверия к любой современной системе идей, которая пытается растворить личность в коллективе, стремится превратить личность просто в клеточку всепоглощающего целого. По сути дела он все еще искренне уважает права человека — те самые права (особенно права на собственность), которые он довольно легко иной раз сбрасывает со счетов. Он не верит в неизбежность классовой борьбы или революции и надеется, что ему удастся добиться большего общественного и хозяйственного равенства, большей устойчивости общества, лучших методов хозяйствования и администрации в процессе добровольных изменений, проводимых обычным демократическим путем. На современном жаргоне — он «постепенец», реформист. В наши времена, особенно в самые последние годы, он во все возрастающей степени начинает прислушиваться к критикам основных идей Просвещения, к критикам того типа, которых я назвал критиками справа, и к критикам того типа, которых можно условно назвать антиинтеллектуалистами. Приглядевшись к тоталитарным обществам нацистов, фашистов и русских коммунистов нашего времени, такой человек приходит к заключению, что

единообразие, регламентация и абсолютная власть — слишком высокая цена за порядок и сохранение от вихря, в котором живет западное общество, построенное на конкуренции.

Здесь я, наконец, подхожу к марксистскому социализму, другими словами, к коммунизму. С моей точки зрения, марксизм — или марксизм-ленинизм-сталинизм, если дать ему ту каноническую преемственность, которая существовала до развенчания Сталина при Хрущеве — весьма жесткая ветвь или ересь мировоззрения, созданного эпохой Просвещения. Он относится к основной демократической форме Просвещения, как, скажем, кальвинизм относится к традиционному католическому христианству или, точнее, к англиканству, которое, образуя формально одну единую церковь, обнимает собой целый спектр исповеданий — от унитариянства* до высоко-церковного сакраментализма.* Марксизм — это жесткая, догматическая, по пуритански детерминистская, крепко спаянная секта, отколовшаяся от полных оптимизма человеколюбцев — материалистов XVIII века.

Если считать, что термин «религия» применим только к системам верований, которые утверждают существование Бога или богов, или дүхов, или, во всяком случае, чего-то *нематериального, сверхъестественного*, то сравнение национального патриотизма с религией неприемлемо. Но в этой книге я применяю термины, заимствованные из религиозной истории Запада, к любому организованному и продуманному комплексу убеждений о вечных вопросах — о добре и зле, о счастье человека, об устройстве мира и т. д. — убеждений, которые дают верующему по меньшей мере две вещи: помогают ему умственно разобраться

в том, что происходит в мире (то есть, отвечают на его вопросы), и позволяют ему приобщиться к какому-то коллективу путем обрядов и других форм совместных действий. В таком смысле марксизм, особенно так, как он выработался в России, — одна из самых активных форм религии в нынешнем мире, которую всем образованным людям следует понять.

Марксизм явно отвечает одному из самых элементарных требований, предъявляемых к религии: он обладает своим священным писанием, авторитетными текстами. В правоверной традиции — это труды Маркса и Энгельса с комментариями, толкованиями и добавлениями Ленина. Знает он и ереси, главная из которых восходит к «ревизионистскому» движению XIX века, связанному прежде всего с именем Эдуарда Бернштейна, которое заменило *насильственную* революцию и диктатуру пролетариата ортодоксального марксизма *постепенным* осуществлением общественной и хозяйственной демократии (равенства) путем легальной политической борьбы. Ревизионизм превратился в «постепенство» и является позицией нынешних *социалистов* (в отличие от *коммунистов*). Для его сторонников «постепенство» было не только тактическим приемом для успокоения буржуазии и для привлечения новобранцев из буржуазной среды. Для политиков типа Каутского оно было также необходимой исторической поправкой к явно ошибочному предсказанию Маркса о неизбежности вооруженного восстания пролетариата в передовых западных странах. Есть и многие другие раскольнические группы или ереси, о которых я не упоминаю за недостатком места. Существование таких ересей, однако, не служит неминуемо признаком слабости движения. Вспомним хотя бы рост хри-

стианства. Возможно, что такие ереси скорее свидетельствуют о жизненности марксизма, о постоянном интеллектуальном брожении, которое является скорее симптомом жизни, чем разложения или распада.

Здесь следует сосредоточить внимание на ортодоксальной форме этой доктрины. Крупнейший труд Маркса, «Капитал» — по форме представляет собой трактат по экономике. Но «Капитал», очевидно, нечто большее, чем узко специальная работа в области экономической теории. Это — целая философия истории, система социологии и политическая программа. Совместно с другими составными частями принятого марксистами канона, труд этот содержит в себе полное и более систематическое изложение проповедуемого им мировоззрения, чем любой другой *отдельный* труд, созданный в правоверной демократической традиции Просвещения. Марксизм — нечто *более спаянное*, нечто *более четкое*, чем обычная демократия.

Марксизм несет на себе явный отпечаток XIX века, в котором жили и трудились Маркс и Энгельс. Он основан на очень четко выраженной концепции изменения, роста, эволюции как основоположного факта универсального значения. (Думал ли Маркс, что этот эволюционный процесс завершится наступлением бесклассового общества или нет — вопрос интересный, но не решающий.) Одной из центральных тем всего западного мышления была именно реальность и важность изменений. Те, которые вдохновлялись философией Платона, всегда бежали от беспрерывного, несущего нас, людей, смещения жизни и смерти в иной мир, стоящий поверх времени и изменений. Да и светские философы, например, рационалисты в начале современной эры, искали логиче-

ских категорий, которые стали бы абсолютными и неизменными. Марксизм же, по меньшей мере, на поверхности прославляет сам процесс, сам факт изменения и пытается найти в самом изменении ответ на загадку изменения.

Диалектика — конкретный ответ на эту загадку, который Маркс унаследовал от своего учителя Гегеля. Но для Гегеля последовательность тезиса—анти-тезиса—синтеза шла под воздействием того, что он назвал духом, чего-то интеллектуального, какой-то силы, идеи или души, во всяком случае чего-то, чего никогда не могут постичь человеческие чувства, здравый смысл или естественные науки. Маркс же гордо провозгласил, что он перевернул пирамиду, которую Гегель наивным образом пытался установить вершиной вниз и поставил ее прочно и надежно на ее широкое основание. Иными словами, он *заменял диалектику идеалистическую диалектикой материалистической*. Для Маркса изменения происходят по плану, но не по плану наивного гегелевского мирового духа. Изменения происходят в материи, в окружающем нас чувственном мире, в который полностью входим все мы, как и все другие живые существа. Изменения, происходящие в этом материальном мире — его можно просто назвать нашей средой — определяют собой всю нашу жизнь, наше материальное благополучие, наше социальное устройство, наши представления о добре и зле, наше мировоззрение. Ключевым понятием служит здесь глагол «определяют», любимое словцо Маркса, для которого «диалектический материализм» и «исторический детерминизм («предопределение») почти синонимы.

Некоторые из этих определяющих факторов среды — факторы, давно уже признанные людьми,

например, климат. Но Маркс сосредоточивает свое внимание на факторе для него гораздо более важном, на том, что он называет «средствами производства», то есть то, на что люди живут. Все остальное в жизни отдельных людей и в жизни человеческих коллективов определяется этим основополагающим набором материальных условий. Кочевники, пасущие свои стада в азиатских степях, едят и пьют, обзаводятся семьями, подчиняются законам и обычаям, следуют за своими вождями, воюют и верят в определенную религию в соответствии с неизменными факторами кочевого скотоводческого общества. Историки-марксисты проявили большое умение и большую эрудицию в конкретной разработке этих понятий для отдельных общественных формаций.

Сам Маркс в первую очередь заинтересовался нашим западным обществом, для которого он выработал развернутое изложение общественных изменений в соответствии со своей диалектикой. Его исходная точка — средства производства в натуральном помещичьем средневековом хозяйстве. Общество, определявшееся этим помещичьим хозяйством, обладало классом прикрепленных к земле крестьян, которые содержали правящий класс феодального дворянства и обслуживавшее этот класс духовенство. Оно покоилось также на довольно прочной иерархии общественного положения и придерживалось верований в Бога и представлений о мире, типичных для западного средневековья. Это помещичье хозяйство представляет собой *тезис*. Принцип изменения по Марксу является чем-то «материальным», а не идеей в чем-то сознании, хотя даже Маркс вынужден был признать, что материальные изменения происходят потому, что кто-то хочет, кто-то их заду-

мывает. То изменение, которое положило начало современному миру, это, в его простейшем облике — деньги, торговля, возникновение капиталистического хозяйства. По мере медленного претворения в жизнь этих изменений, формируется новый торговый класс, буржуазия. Между старым феодальным дворянством и новым, зависящим от денег средним сословием, возникает активная «классовая борьба» (еще одно знаменитое марксистское выражение). Новый класс обладает собственной философией, впоследствии характеризующейся приверженностью к протестантству, своими собственными взглядами на благотворность соревнования, на планомерность прибыли, на необходимость создания политической демократии для преодоления власти монархов и аристократии. Одним словом, новый класс создает свою собственную философию жизни. Это торговое хозяйство и буржуазно-демократическое общество образуют — по Марксу — *антитезис*. Длительная борьба между тезисом и антитезисом, после ранних побед буржуазии в Англии и Голландии, завершается американской и французской революциями и полным торжеством буржуазии в XIX веке.

Но классовая борьба отнюдь не закончена. Победоносная буржуазия, слившаяся с разгромленными остатками дворянства, образует синтез, новый тезис, и вступает в борьбу с новым антитезисом, с *пролетариатом*. Сама эта борьба и борющиеся классы является материальным следствием нового изменения методов производства, возникновения фабрично-заводской системы и современной формы промышленного и финансового капитализма. К старой банковской и торговой буржуазии примыкает теперь промышленник, собственник фабрик и заводов. Вырастает но-

вый и более мощный капиталистический класс. Рабочие теперь сосредоточены на фабриках под прищотром своих угнетателей, и железные законы капиталистической экономики удерживают их только благодаря такой оплате труда, которая едва дает им возможность существовать. Но, по крайней мере, они могут организовать, пусть только конспиративно, и приобретать классовую сознательность под марксистским руководством. Тезис—буржуазия и антитезис—пролетариат, ведут теперь последнюю классовую борьбу. (Маркс впервые провозгласил общую схему этой теории в «Коммунистическом манифесте» в 1848 г.) Победа пролетариата таким образом обеспечена. Маркс говорит о неизбежности этой победы, ссылаясь на довольно сложный экономический анализ положения, которого я здесь детально излагать не буду. Суть его аргументации состоит в том, что согласно законам капиталистического соревнования, производство неизбежно приводит к периодическому избытку товаров и к экономическим кризисам. В ходе этих кризисов более слабые фирмы гибнут, их служащие становятся пролетариями, а выживающие фирмы растут и крепнут. Но, хотя рабочий класс и страдает при каждом кризисе, он становится все более многочисленным и положение его становится отчаянным. В одной из своих знаменитых формул Маркс указывал на якобы неизбежное действие экономического закона, делающего бедных еще более бедными, а богатых еще более богатыми. В конце концов наступит решающий кризис, в ходе которого пролетариат, организованный и классово сознательный, восстанет во всей своей мощи и овладеет средствами производства. Так осуществляется — по Марксу — диктатура пролетариата. Банки, средства связи,

транспорт, фабрики и заводы экспроприруются у их буржуазных собственников и обобществляются, переходят в руки новой пролетарской власти. Наступает последний этап. После ликвидации капиталистических собственников классов больше нет — или, точнее, остается только один класс — победоносный пролетариат. Таким образом, прекращается и классовая борьба. А поскольку весь государственный аппарат, согласно марксистскому анализу, был необходим только для того, чтобы класс (то есть тезис) подавлял враждебный класс (то есть антитезис) в классовой борьбе, то нет больше нужды в государстве с его полицией, его судами, его армией и его налогами. Государство отмирает, и мы наконец вступаем в бесклассовое общество, в царствие небесное на земле в системе марксистской эсхатологии.* Собственно, Маркс не утруждал себя детальным описанием царствия небесного, и даже Энгельс и позднейшие комментаторы высказываются по этому вопросу довольно туманно. Однако, твердо веруя в прогресс, как полагалось в XIX веке, они вряд ли считали это царствие небесное чем-то статичным. Пожалуй, марксисты считают, что жестокая и бесчеловечная борьба вроде классовой борьбы в бесклассовом обществе заканчивается, но что прогресс продолжается путем справедливого безболезненного соревнования, что-то вроде игры.

Прошло более ста лет после опубликования «Коммунистического манифеста», и ход истории не пошел по курсу, запланированному Марксом. Правда, капиталистический цикл, перемежающийся расцвет с депрессией, продолжается; правда и то, что депрессии, возможно, становятся все глубже. Отмечается и тенденция к концентрации капитала в гигантских тре-

стах, но этот процесс далеко не однороден, даже в немецкой, английской и американской экономиках. Формула, согласно которой богатые становятся все богаче, а бедные — все беднее, на деле не оправдалась. Государство вмешивается в управление промышленностью, даже в Соединенных Штатах, и во всех промышленных странах проявляется тенденция к тому, что часто называется «государственным социализмом». И, конечно, нельзя забывать, что первое крупное революционное движение пришло к власти под марксистской эгидой в 1917 г. в промышленно отсталой России, в стране, которую сам Маркс недолго любил. В России установлена диктатура пролетариата, но признаков отмирания государства там что-то не заметно. Сам Маркс считал, что как только революция произойдет в какой-нибудь крупной стране — по-видимому, он думал, что произойдет она сначала в самой передовой стране его времени, в Англии, — то она перекинется на остальное западное общество, а в результате и на весь мир. Конечно, убежденные марксисты скажут, что впрямь до мировой революции государство естественно не может отмереть в осажденном Советском Союзе.

Но нас интересует здесь в первую очередь не то, насколько верно Маркс предсказывал будущее. Движение, основанное им, пришло к власти в двух огромных странах, в России и Китае, и в их «сателлитах». Последователи Маркса, хотя и расколотые на разного рода ереси, обладают большой силой во многих частях западного общества. Марксизм — одна из религий, или, если это слово кажется слишком крепким, одна из политических теорий, которые в настоящее время борются друг с другом за приверженность людей на Западе.

Бог марксизма — это всемогущая, хотя и безличная сила диалектического материализма. Сами марксисты, не колеблясь, используют термин «детерминизм» (предопределение), несмотря на его обертоны, восходящие к блаженному Августину и Кальвину. Но для них эти обертоны носят научный, а не религиозный характер. Их система, настаивают они, система научная; вот почему она истинна. Для наблюдателя со стороны эта наука — не наука лаборатории или клиники, а скорее наука обожествленная, которая помогает им так, как наука Ньютона помогала «философам» XVIII века, то есть убеждает их в том, что они обладают ключом ко всем тайнам бытия.

Итак, диалектический материализм, как думает марксист, ведет к неизбежной пролетарской революции. Он приведет к ней, что бы ни делали капиталисты; напротив, чем больше капиталист ведет себя «по-капиталистически», то есть действует в соответствии с тем, что диктует ему направление, определяемое средствами производства, с которыми он связан, тем ближе победа пролетариата. Рокфеллеры и Моргань делают как раз то, чего от них требует диалектический материализм. Но, по-видимому, это не побуждает марксиста относиться к ним и им подобным более благосклонно. Не делает марксиста фаталистом и его уверенность в том, что звезды, движущиеся по своим орбитам, ведут к неизбежному торжеству пролетариата. Как я уже говорил, для кальвиниста убеждение, что воля Божия превозможет все, как раз побуждала верующего идти в мир и бороться за то, чтобы воля Божия действительно все превозмогла. С другой стороны, мы отмечали, что кальвиниста всегда спасала от гордыни неуверенность в том, что отдельный жалкий человек-червь,

каким бы верным кальвинистом он ни был, действительно знает волю Божью. Марксист не обладает даже этим остатком христианского смирения, которое могло бы логически оправдать его поведение в качестве борца за правое дело, так как он его разумеет. Марксист — да и сам Маркс — знает с абсолютной достоверностью, что диалектический материализм сделает свое, заранее predetermined дело. Но, несмотря на это, убежденный марксист не отсиживается и не собирается дать диалектическому материализму делать свое дело без него. Наоборот, он страстный пропагандист, человек, стремящийся к моральному совершенству и убежденный (если судить по его поведению), что его усилия могут изменить судьбы человечества. Повторяю: *метафизическая вера* в predetermined кажется как марксисту, так и кальвинисту вполне совместимой с *психологической* верой в важность воли отдельной личности к вере и к действию.

Разовьем нашу религиозную параллель. Марксистский рай, как я уже говорил, это бесклассовое общество, идеал которого люди могут достичь здесь, на земле. Как и эсхатологии * всех других развитых религий, этот рай покоится на представлении такого положения вещей, при котором удовлетворяются все человеческие пожелания. Правда, марксист гордится своим материализмом и верит, что в бесклассовом обществе будут удовлетворяться все *достойные* человеческие потребности. Марксист с возмущением отверг бы мысль, будто его рай имеет что-то общее с мистическим представлением о рае, преобладающим среди думающих христиан, как о состоянии, в котором все вожелания будут преодолены, искоренены, духовно очищены. Но бесклассовое общество не есть

нечто грубое, не место для удовлетворения чувственных наслаждений, которое марксист связывает с пошлым капиталистическим идеалом. Можно даже сказать, что в обычном толковании этого слова, марксист имеет свою *пуританскую* сторону. Как и всякий кальвинист, марксист презирует чисто эпикурейскую сторону жизни, вульгарные, животные наслаждения. И еще больше презирует он аристократическую утонченность. Сам Маркс был таким же моралистом, как Карлейль и Рескин, возмущавшимся пошлостью и несправедливостью промышленного общества. Марксист пытается спасти конструктивную сторону своего рае, настаивая на том, что в бесклассовом обществе люди будут соревноваться друг с другом и идти вперед, как полагается пай-мальчишкам. Но поражает в марксистском рае, как и во всех других представлениях о рае, идеал отсутствия каких либо противоречий, какой-либо неудовлетворенности, отмирания всех желаний.

У понятий революции и диктатуры пролетариата есть определенное сходство с христианским понятием Страшного Суда. Опять-таки и здесь налицо очевидная разница: марксист верит, что его спасительная катастрофа будет вызвана «естественными», а не сверхъестественными силами. Для марксиста состояние благодати, отличающее верующего от язычника, — это просто способность рассматривать мир в марксистских категориях, в «научных» категориях, как сказал бы сам марксист. Для него Маркс — рационалистический мессия, * противопоставляемый мессии духовному — и для марксистов очевидно ложному, — Иисусу Христу.

Далее: как и в большинстве других религиозных организаций, это сознание принадлежности, это чув-

ство знания *правды*, обладания внутренним светом уравнивается выполнением определенных символических актов, которые связывают верующего со всем коллективом верующих. Иными словами, марксист обладает не только верой, но и добрыми делами: он читает свое марксистское священное писание, он посещает собрания, он держит при себе свой партийный билет; у него есть свои партийные обязанности. У него есть ключ ко всему, ответ на все вопросы, Для хорошо информированного постороннего наблюдателя нет поэтому ничего удивительного в том, что в коммунистической России существует марксистская музыка, марксистская история, даже марксистская биология.

Вероятно нет точного марксистского эквивалента тому религиозному опыту, который для христианина содержится в слове «*совесть*». Одна из важнейших сторон христианства состоит в мучениях души грешника в ее преднамеренной борьбе против Бога. Христианство — предельно индивидуалистическая религия с предельно индивидуалистическим понятием спасения. Марксизм же покоится на понятии, что личность полностью осуществляет себя не то чтобы в муравьиноподобном или пчелоподобном автоматическом участии в общественном целом, но в принципиальном слиянии личности с коллективом. Марксизм — религия коллективистская, и его толкование спасения личности точной параллели в христианстве не имеет. Марксист все же обладает совестью, и потому — как бы трудно не было согласовать это понятие с диалектическим материализмом — может испытывать муки совести. Это можно увидеть на примере героя романа Артура Кестлера «Тьма в полдень». Если же ознакомиться с биографией самого

автора, то то же можно заметить и на примере самого Кестлера.

В области чистой теории — или в области марксистского богословия на его высшем уровне — основная работа была проделана Марксом и Энгельсом. Хотя советская практика канонизировала и Ленина, а до 1953 года и Сталина, как людей, внесших огромные вклады в сокровищницу марксистской веры, постороннему наблюдателю они кажутся скорее организаторами, чем мыслителями. Марксизм еще не нашел того успешного воплощения мыслителя и организатора в одном лице, каким был, например, апостол Павел. Правда, Ленин, стоявший перед фактом, что олицетворявшие для него зло капиталистические государства на Западе в начале XX века, по-видимому, продолжали процветать или, во всяком случае, не шли к предсказанной Марксом катастрофе, внес в марксистский анализ поправку. Согласно Ленину, английские и другие западные капиталисты, доведя до предела эксплуатацию их собственных народов, отсрочили катастрофу путем колониального империализма, путем эксплуатации остального мира. Но, по мнению Ленина, это только подтверждало правоту Маркса; империализм — закономерная стадия загнивающего капитализма, последний этап перед пролетарской революцией.

Собственно, подлинная заслуга Ленина перед марксизмом состоит в организации успешной революции в отсталой стране. Для этого Ленин должен был организовать насильственную революцию (к которой Маркс всегда призывал, хотя и на несколько академический лад), осуществленную меньшинством крепко спаянных, отчаянных людей с многолетним опытом заговорщической, подпольной работы, лишенных

всяких «буржуазно-демократических» угрызений со вести насчет законности, человечности, честности и тому подобных понятий. Маркс, несмотря на все свое раздраженное отталкивание от реформистов, не выносил ни заговорщиков, ни профессиональных революционеров. Немудрено, что для некоторых марксистов Ленин — не столько толкователь, сколько предатель дела Маркса. Для гуманных, оптимистических марксистов-идеалистов (а такой тип существует, сколь бы нелогичным ни казалось стороннему наблюдателю их отношение к происходящему) жестокое и сознательно реалистическое поведение Ленина означает приятие того самого порочного буржуазного мира, которое они стремятся уничтожить. Для них Ленин — и в еще большей степени Сталин — просто капитулировали перед такими презренными иллюзиями, как здравый смысл, оппортунизм, успех.

Что касается моральных и эстетических ценностей, то отношение к ним у марксистов обычно носит буржуазный, капиталистический характер с каким-то кисло-пуританским привкусом. На Западе существуют интеллектуальные круги, где марксизм сочетается с морально-эстетическим бунтом против принятых буржуазных ценностей XVIII и XIX веков, но таковых нет в Советском Союзе. По существу, марксизм — один из самых правомерных наследников материалистического и рационалистического мировоззрения «философов» XVIII века. Сам Маркс мечтал об обществе, странно напоминавшем идеал Адама Смита; он имел в виду экономику, а следовательно и общество, в котором каждая отдельная личность вела бы себя в соответствии с законами природы и тем самым обеспечивала бы благосостояние и безотказную работу общества в целом. Конечным

идеалом, целью марксизма является состояние философской анархии в обществе свободных и равных людей, то есть по существу один из идеалов эпохи Просвещения.

Но средствами для достижения этой цели служат насильственная революция и переходной этап диктатуры, отмеченной беспощадными действиями власти, железным регламентированием масс и вообще всеми атрибутами тоталитарного общества. Здесь марксизм резко порывает с традицией Просвещения, которое, хоть и гордилось революциями вроде американской и французской, вместе с тем стыдилось революционных эксцессов, вроде самосудов или гильотины, и считало политическую революцию в лучшем случае необходимым злом, которого, собственно, следует избегать. Но в нашем мире средства воздействуют на саму цель. Попытка марксизма прийти к блаженному безвластию путем усиления власти привела только к сосредоточению власти в руках небольшого правящего класса. И даже, если бы советский опыт и мог быть продолжен в мире, не настроенном враждебно к Советскому Союзу, как к политическому целому, он вряд ли привел бы к марксистскому раю на земле. Ведь только в гегелевском мире чистого разума можно достичь цели, пытаясь достичь чего-то диаметрально противоположного. Если в этом мире делается попытка построить общество, в котором люди будут вести себя как муравьи, то едва ли можно достичь, того, чтобы это общество постепенно превратилось в общество львов. Марксистская попытка разрядить возникшее в XVIII веке противоречие между свободой и равенством оказалось в общем еще менее удачной, чем традиционная демократическая попытка.

Деятнадцатый век. Резюме

Изучение XIX века привело меня, быть может, неправоммерно, к размышлениям о XX веке. Я проследил некоторые фазы развития марксизма далеко за пределы того столетия, в котором это учение возникло. Подведем же краткие итоги тем установкам, тем конфликтам, которые рассматривались в последних двух главах.

Сердцевиной XIX века и весьма реальной, — было то, что я назвал «викторианским компромиссом». Этот компромисс пытался сохранить умеренную политическую демократию, умеренный национализм и большую экономическую свободу, противопоставляя этому строгий моральный кодекс и традиционное, церковное христианство. В Западном обществе, взращенном на этом компромиссе, отмечался огромный промышленный и научный прогресс, но в то же время заметно было огромное материальное неравенство, хотя низшие классы жили на более высоком жизненном уровне, чем когда бы то ни было в прошлом. «Викторианскому компромиссу» сопутствовал также живой и многосторонний интеллектуальный и художественный расцвет.

Если сравнить, однако, этот интеллектуальный и художественный расцвет с расцветом XIII века или с расцветом в Афинах V века до Р. Х., то окажется, что ему не хватает единства стиля, а может быть и единства цели. Ибо XIX век — период чрезвычайно разнообразия мысли, век разнобоя. Его крайние

течения были крайними в буквальном смысле слова, его конфликты четко очерчены: традиция противостоит обновлению, авторитет — свободе, вера в Бога — вере в машину, лояльность нации — лояльности человечеству. Список этот можно значительно удлинить. Но каким-то образом XIX век все же умудрялся уравнивать эти соперничавшие друг с другом человеческие чаяния, эти взаимно исключаящие друг друга идеалы праведной жизни. В нашем веке это равновесие оказалось нарушенным. Об этом свидетельствуют две мировые войны и страшная экономическая депрессия. А теперь мы пытаемся — имея перед собой идеалы, которые также враждебны друг другу, как и идеалы XIX века (по сути дела идеалы эти не изменились), — установить новое равновесие.

VII. ДВАДЦАТЫЙ ВЕК
НАПАДКИ НА РАЗУМ

Разнобой продолжается

Просветители XVIII века (по меньшей мере просветители с крайними взглядами) были уверены, что человечество вот-вот вступит в совершенное общество, где исчезнет то, что все люди считают злом, и останется только то, что все люди считают добром. Для нашего анализа это убеждение может служить отправной точкой. Точнее, нашей отправной точкой должно быть отражение этой уверенности в виде более скромных надежд среднего западного человека на улучшение его личной доли, на видимый общественный процесс еще на протяжении его жизни. Так вот, этот общий оптимизм прошел через два столетия, к исходу которых зло осталось столь же живучим и столь же распространенным, как и во все другие эпохи. Он пережил два небывалых кризиса в виде мировых войн со всем тем, что им сопутствовало: массовым смертоубийством, эпидемиями, нуждой, со всем длинным перечнем человеческих зверств. Первый из этих кризисов, тридцатилетние войны, связанные с французской революцией и Наполеоном, привел к пересмотру более раннего оптимизма и к возникновению того, что мы назвали «викторианским компромиссом». Второй кризис — полвека отмеченные двумя мировыми войнами, холодной войной, возникновением государства — благодетеля (welfare state) — вызвал, как мы уже видели, поток пессимизма, а теперь активно претворяет в жизнь наследие XVIII

века — демократический идеал. Нас еще отделяет слишком мало времени от этого процесса, чтобы мы могли точно в нем разобраться. Может быть к 2000 году историки обнаружат, что XX век обладал своей специфической верой, культурой и мировоззрением.

Но уже теперь ясно, что демократический идеал пережил и второй кризис. Мы, люди Запада, все еще остаемся детьми эпохи Просвещения. Не верьте предсказателям катастроф, стремящихся убедить вас в обратном. Может быть они и правы — может быть бóльшая часть того комплекса идеалов и ценностей, который мы называем демократией, в течение ближайших лет исчезнет; но тут нам не дано предвидеть будущего. Что же касается настоящего, то живучесть оптимизма XVIII века видна в каждой газетной или журнальной статье, слышна в каждом высказывании, особенно в Соединенных Штатах.

Правда, в среде *интеллигенции* рождались и рождаются сложные, обусловленные модой поветрия: были фазы отчаяния или цинизма, было искреннее стремление к дальнейшему совершенствованию. Еще до войны 1914 года было, например, пресловутое десятилетие 90-х годов с его нарочитым острословием, с его слишком уж энергичной тягой к неге и изощренности, с его открытием, что декаденство — одна из возможностей, заложенных в истории. Но ведь западный мир на стыке столетий был не только миром Оскара Уайльда; он был и миром фабианцев, * американского президента «Тедди» Рузвельта, миром Франции, обновленной после дела Дрейфуса — вообще миром, исполненным радостной борьбы. Война 1914 года вызвала у образованной элиты ужас и отвращение, приправленные надеждой на подлинно радикальное левое движение — надеждой, ярко выра-

женной в таких романах с военной тематикой, как «Огонь» Анри Барбюса, «На западном фронте без перемен» Ремарка, «Прощай, оружие» Эрнеста Хемингуэя. (Этот последний роман, между прочим, вопреки обычным шаблонным представлениям об американском оптимизме, отмечен тем же пессимизмом, что и современная ему французская и немецкая беллетристика.) Но к двадцатым годам этого века мы, казалось бы, вернулись к чему-то, напоминавшему старые времена. Призыв Гардинга, президента США, к «нормальности», возмущая многих интеллигентов, отвечал чаяниям большинства.

Отметим другие модные течения в среде культурной элиты. Одно очевидное поветрие (хотя его еще трудно оценить) состояло и состоит в разработке претенциозных историософских * систем, которые, все еще заслуживают быть поставлены в ряд «философий истории». От Шпенглера в недалеком прошлом до Питирима Сорокина и Тойнби в наши дни (помимо многих других, менее известных пророков) культурная элита на Западе искала и ищет какого-то сигнала из прошлого, сигнала, который показал бы, что ждет человечество в будущем — не только в течение тех немногих десятилетий, которые даны отдельному человеку, но и в течение веков, которых никто из ныне живущих сам во плоти не увидит. Большинство этих писателей предвещает грядущую катастрофу. Самая популярная параллель — это сравнение между периодом распада римской империи и нашим временем, но историки типа Тойнби указывают и на примеры многих других цивилизаций, не справившихся с опасностью «местнического национализма», перед которой, по их мнению, стоим сейчас и мы. Не все эти историософы, однако, считают

состояние человечества полностью безнадежным. Они думают, что в виде традиционной западной культуры наша цивилизация *может быть* и обречена, но что на ее развалинах неизбежно вырастет новая культура. Они развивают философию циклов, которые оказываются спиралями, философию какой-то нерегулярной, не прямолинейной эволюции (но все еще эволюции!), философию тьмы, после которой наступит какой-то грандиозный расцвет. Существует и тенденция помещать нас ныне в некую материалистическую пропасть, предсказывая одновременно, что мы вот-вот вознесемся на какие-то духовные высоты. Так и «сверхсознание» Джеральда Херда, и «эфирIALIZация» Арнольда Тойнби, и «идеационная» культура Питирима Сорокина — все сводимы к общему знаменателю. Все три термина стремятся описать состояние нематериального блаженства и предлагают нам вступить в него.

Эти историософы XX века могут оказаться более или менее точными в своих предсказаниях, нежели Маркс; но их методы — методы не научные, и их труды не обогащают сокровищницу накапливаемого знания.* Нам важно понять, что, подобно Марксу, они черпают свое мировоззрение из истории. Это использование истории — результат современного отталкивания от всего сверхъестественного и современного же стремления сохранить то всеведение, ту достоверность, которую дает сверхъестественное, может быть только сверхъестественное. Восемнадцатый век обрел эту достоверность в ньютоновском представлении мировой машины; но Ньютон не мог с достоверностью объяснить очевидные факты органической жизни, роста, изменений, происходящих на земле. Недостающее объяснение XIX век получил в

виде дарвиновского представления об органической эволюции. Дарвин помог нам понять не только механику солнечной системы, но и то, откуда взялись и люди, и черви, и коралловые рифы. Для человека, мыслящего в категориях истории, ключ к познанию того, что есть, и что будет, заложен в знании того, что было. Кривая всегда может быть прослежена в прошлом, а затем как бы экстраполирована в будущее. Если вы только знаете как создавались общества и цивилизации, если вы знаете их историю, то вы знаете и чем они станут впоследствии — знание, которое многим кажется утешительным.

Есть, однако, люди, которые по своему характеру, видимо, неспособны принять историзм в таком виде; они стремятся к выходу за пределы пространственно-временного опыта, они ищут Бога и истины в виде чистого бытия, стоящего поверх земного процесса становления. Но, если принять установку и методику современной науки как нечто истинное, нельзя не согласиться, что в своих *основных постулатах* историзм созвучен современной науке. Однако, разрыв между людьми типа Сорокина или Тойнби, с одной стороны, и современным естествоиспытателем, с другой, по сути дела огромен — не только в своих достижениях, но, вероятно, и методах, и целях. В первых, естествознание, *как наука*, не заинтересовано в разработке мировоззрения. (Индивидуально отдельные ученые, конечно, придерживаются самых разнообразных мировоззрений; многие из них остаются наивными «материалистами», прямыми преемниками эпохи Просвещения; другие — верующими христианами, даже верующими католиками, тогда как третьи, вроде Эддингтона и Джинса, изобретают собственно довольно диковинные и невразумитель-

ные мировоззрения, которые они затем пытаются совместить с наукой.) Во-вторых, в настоящее время мы просто знаем слишком мало об истории человеческого общества, чтобы делать даже такие общие, перспективные прогнозы, какие делает метеоролог. Больше того, привходящие переменные величины слишком многочисленны для подлинно научного анализа. Схематизируя сказанное: мы не можем проследить хода кривой в прошлом так, как прослеживает свои кривые ученый; мы можем только догадываться о направлении этой линии, только приблизительно, пунктиром, намечать ее. Понадобится терпеливая работа целых поколений, прежде чем можно будет пойти дальше по этому пути. А помимо всего прочего, эта кривая *не экстраполируется* в будущее, потому что существует постоянная возможность появления новых переменных величин, подлинных новшеств, непредвиденного. Я уже отмечал, что Маркс, по своему темпераменту один из самых абсолютистских среди этих историсоффов,* оказался в общем плохим пророком и, в частности, не учел нескольких новых факторов — в частности того, что привело к революции не в Англии, а в России. Мы знаем очень мало и о той болезни, которая убивает цивилизацию (если вообще такая болезнь существует), чтобы обнаружить ее на нашем собственном примере. Конечно, опытные историки, вроде Тойнби, могут в нашей культуре обнаружить тревожные симптомы, почти те же, которые можно было наблюдать в поздней Римской империи. Но ведь по существу дела мы не знаем, что, собственно, эти симптомы означают. Во всяком случае, беспокойство по поводу параллели между количеством разводов в наше время

и в эпоху Римской империи граничит с мнительностью.

Детерминизм, характерный для большинства историсофских схем, уравнивается в наше время своеобразной формой *индетерминизма*, который также — такова одержимость нашего времени явлением *процесса* — очень увлечен идеями потока, изменения, роста. Это именно тот волюнтаризм, который появляется в философских системах последних пятидесяти лет, в иных отношениях очень отличных друг от друга. Он заметен и у немца Ницше, и у француза Бергсона, и у американцев Вильяма Джеймса и Джона Дьюи. На Западе еще совсем недавно очень модной среди образованных людей была философия Бергсона; они находили в его *élan vital*, в его «творческой эволюции» и в других его крылатых словах притягательную философию постоянного изменения и потока явлений. Бергсон — прямой преемник романтического бунта против чего-то, что всегда отталкивало всех романтиков в традиции Просвещения. Трудно точно сформулировать это «что-то», которое романтикам кажется мертвящим, бездушным, затхлым, отвлеченным, оторванным от воображения умствованием. Я уже пытался подвести итог тому комплексу идей, который ненавидят романтики, назвав его «делом ума», а то, что они любят — «делом сердца».

Во всяком случае детерминизм, как правило, — дело головы, а волюнтаризм — дело сердца. Но Бергсон, будучи современным и весьма утонченным мыслителем, не мог просто проповедовать возвращение к природе, к примитиву, к отказу от многогранного наследства современной мысли. Поэтому он стремился сочетать то лучшее, что есть в каждой из двух фи-

лософских школ, сохранить и свежесть чувства, и привычные логические колеи. Его стремление придать самому акту мышления, то есть занятию, которое человеку неинтеллектуальному всегда представляется безопасным сидением в кресле, элемент риска и авантюры, составляет главную тему работ виднейшего английского философа XX века Альфреда Уайтхэда. Прагматизм Джеймса и Дьюи — самый значительный американский вклад в формальную философию — тоже восстает против самоуверенности и затверделости систематического мышления. Джеймс считал мысль инструментом воли; правильное мышление, говорил он, это мышление, которое приводит к тому, чего вы сами хотите. Конечно, Джеймс не был ни циником, ни анархистом, ни достаточно последовательным мыслителем, чтобы утверждать, что всякое «хотение» хорошо само по себе, по меньшей мере, с точки зрения того, кто действительно «хочет». Для Джеймса добром было то, что считал добром восприимчивый, терпимый, гуманный, но по сути дела почтенный буржуа Новой Англии его времени. Как подобает хорошему психиатру, его тянуло и к чудакам и смутьянам. Он соглашался с Джоном Миллем в том, что добро, польза, прибыльное новое могут проистекать из самых, казалось бы, неожиданных источников. Для Джеймса разнообразие, споры и разнобой были действительно практически полезными вещами; они делали свое дело — или, по меньшей мере, делали его в 1900 году.

И, наконец, XX век, как и каждое новое столетие, не преминул найти великого естествоиспытателя, трудами которого философы, эссеисты и вообще люди, интересующиеся идеями, казалось бы, могли руководствоваться так, как XVIII век — Ньютоном.

Этим человеком оказался физик Альберт Эйнштейн, чьи работы по-настоящему доступны только его немногим собратьям по науке. Но для широкой публики Эйнштейн был не только кудесником нашего века; он был также человеком, символизирующим относительность, мысль, что вещи и понятия кажутся иными наблюдателям в разных местах и в разное время, что истина зависит от точки зрения того, кто ее ищет, что человек, передвигающийся со скоростью света, видит все совсем по-иному, чем человек, движущийся с меньшей скоростью. Одним словом, Эйнштейн утверждал, что абсолютной Истины вообще нет, а есть только истины относительные.

Имя Эйнштейна в глазах широкой публики символизирует также научную революцию первой половины столетия. Общеизвестно, что в наши дни естественные науки придерживаются своего плодотворного союза с техникой и с деловым миром, что они продолжают накапливать знания. Но работа физиков и математиков, вроде Эйнштейна, Планка и Бора, принесла свои плоды в начале XX века в виде всеобъемлющих теорем о физической природе мира, так что среди популяризаторов науки вошли в моду разговоры об «опровержении» ньютоновской физики. Вернее будет сказать, что относительность, квантовая механика, дальнейшее изучение волнующего, не до конца разгаданного атома (древнегреческий философ Демокрит вряд ли узнал бы в нем свой простой физический атом), внесли поправки и изменения в ньютоновскую физику. Тот факт, что квантовая механика признала, что в отдельных атомах таится явный элемент непредвиденности, не означает, что статистические выкладки, касающиеся огромных масс атомов, уничтожают старые законы.

Подлинное значение новой физики состоит для нас в том, что она завершила разрушение простого понимания причинности так, как оно существовало в XIX веке, понятия, толковавшего все соотношения в мире по образцу аккуратной механической модели и связанного с весьма наивными представлениями о научной индукции. Современные теории научной методологии весьма хитроумны и сложны; они признают, что творчески мыслящий ученый — в известном смысле должен быть художником, что то представление, которое создается его теоремами о строении мира — отчасти продукт его собственного разума, а не просто механическое воспроизведение действительности. Больше того, опытные физики скажут, что они не открывают, а изобретают свои законы или нормы. Современный ученый знает — или должен был бы знать, — что его законы или нормы не являются абсолютной истиной, *истиной так, как это понятие принимается религией и большей частью западной философией.*

На настоящем этапе, однако, следует только отметить, что с точки зрения историка идей, постоянные элементы, особенно элементы последних двух или трех столетий, бросаются в глаза больше, чем элементы новые. Конечно, атомная бомба — нечто новое; она взрывается по-новому, с новой силой и интенсивностью. Но чувство, что атомная бомба может привести к уничтожению человечества, к «концу света», ново только по отношению к атомной бомбе. Как *человеческое чувство*, как составная часть человеческого опыта даже в ограниченной сфере культурной истории Запада, страх перед концом света — тема, периодически возникающая. Иногда — скажем, в самые ранние дни христианства и, в меньшей сте-

пени, в 1000 году — этот страх носил эпидемический характер, а в среде отдельных эксцентриков и более странных сект он наличествовал всегда. Расщепление атома не содержит в себе новых ужасов для верующего читателя Апокалипсиса.

Почти все то, что я пытался анализировать в последних главах, все еще налицо в нашем мире. Накопленное естественными науками знание продолжает возрастать безо всяких серьезных срывов. Можно даже сказать, что войны, горячие и холодные, стимулируют некоторые стороны научных достижений. Может быть правы те идеалисты, которые утверждают, что в военное время происходит только вульгарное применение науки к практике, и что для творческого труда в области «чистой» науки нужен мир. Но дело в том, что к предметам, о которых мы знаем очень мало, относится и вопрос о наилучших социальных и культурных условиях, нужных для процветания естественных наук. На Западе и чистая, и прикладная наука несомненно расширили свои достижения в течение растерзанной войнами первой половины XX века.

Что же касается ненакопленного знания, * то наша культура обладает невероятной многослойностью, в рамках которой ничего не стирается внезапно или *полностью*. Есть, конечно, сдвиги в относительном успехе или в относительной силе притяжения отдельных установок и идей, но мало что исчезает раз и навсегда. Оглянитесь на материал, подобранный мной в последних главах этой книги. Посторонний наблюдатель, например, может обнаружить в христианстве богатейшее разнообразие и его основополагающее *противоречие* между этим миром и иным. Крупных новых христианских сект в нашем веке не

возникло, и масса верующих отходит от религии и впадает в безразличие — процесс, который каждое поколение проповедников определенного темперамента толкует (иногда только в целях действительности проповедей) как что-то небывалое. Но мы наблюдаем также возрождение духовной энергии во всякого рода сектах и в различных странах — в том числе, может быть, и в Советском Союзе, где было приложено столько усилий для уничтожения христианства. Имеет место также интеллектуальное религиозное возрождение, напоминающее возрождение периода после французской революции. Русский философ-эмигрант Бердяев, например, во многом напоминает Жозефа де Местра, особенно своим болезненным восприятием грехов безбожного поколения, накликавших на нас беды нашего времени. Две очень глубоких и имевших значительный отзвук попытки выправить (из христианской перспективы) то, по их мнению, поверхностный оптимизм, на котором покоится западное мировоззрение, были предприняты Карлом Бартом в Германии и Рейнгольдом Нибуром в Соединенных Штатах. Католичество продолжает претендовать на мудрость большую чем та, которой когда-либо обладало Просвещение, и на столь же острую озабоченность долей простого человека на Западе. В лице Жака Маритэна католичество доказало, что оно все еще способно давать миру вдумчивых, тонких, правозверных, но догматически не связанных *politiques et moralistes*.

Продолжают свою деятельность и противники христианства. Преемники Тома Пейна и Герберта Спенсера, все эти благочестиво и догматически настроенные либеральные агностики,* гуманисты, секуляристы, позитивисты, материалисты, приверженцы

«этической культуры» и им подобные, всё еще существуют, хотя и приобрели ныне несколько старомодно-курьезный вид. Но они могут внезапно опять войти в моду, как, скажем, опять вошли в моду турнюры или юбки с разрезом сбоку — как дамские моды эпохи королевы Виктории или Эдуарда VII в несколько более сдержанном виде. Так это и случилось в виде моды на экзистенциализм, захватившей культурную элиту к концу войны 1939—1945 годов. Экзистенциализм возник во Франции под эгидой Жан-Поля Сартра. Экзистенциалисты в Бога — по меньшей мере, в Бога благого — не веруют; они считают мир «юдолю слез», в которой человек рождается для неизбежных страданий. Доктрина прогресса кажется этим решительным пессимистам совершенной ерундой. Но они также преисполнены решимости бороться за правое дело, как и проповедники во всех других веках; они рекомендуют, по сути дела, высоко моральную жизнь — конечно, не по-викториански чопорную, — но моральную жизнь, скажем, художнической богемы.

Легко толковать экзистенциализм просто как симптом изнурения Западной Европы к концу страшной войны. Но пророки этого движения, Ницше и Киркегор, — люди XIX века. В известном смысле экзистенциализм — это пессимистический, вызванный разочарованием выворот наизнанку оптимистических и материалистических верований XIX века. Но ни экзистенциализм, ни другие воинственно антихристианские философии не пустили глубоких корней в западном обществе. А кроме того есть и *христианские* экзистенциалисты, сколь бы еретически ни звучало это словосочетание. Средний образованный человек (*l'homme moyen intellectuel*) в западном

мире — все еще, как и в XIX веке, умудряется, несколько непоследовательно, сочетать христианский конформизм с оптимистическим натурализмом XVIII века, но это сочетание приправлено безразличием нашего века.

Очень живучи и марксисты. Правда, в Советском Союзе их вера претерпела судьбу, которую претерпевают все реформаторские веры, становясь официальными идеологиями. В течение нескольких десятилетий в Советском Союзе происходит процесс, в ходе которого марксизм превратился из чего-то взрывчатого или, по меньшей мере, возбуждающего, в что-то успокоительное. Этот процесс зашел так далеко, что лояльного советского гражданина, по-видимому, не смущает противоречие между старым марксистским лозунгом: «От каждого по способностям, каждому по потребностям» и наличием огромных различий в личных доходах и личном положении в советском обществе. Беспристрастная оценка того, что марксизм означает в Советском Союзе, да и в странах, находящихся ныне под советским влиянием, для человека западного мира невозможна. Для этого у нас просто нет необходимых психологических предпосылок. Во многих других частях света марксизм остается растущей воинственной силой, от которой нельзя просто отмахнуться, как от чего-то извращенного и порочного, но которую следует рассматривать, по меньшей мере, как грозный симптом нашей неспособности восстановить даже ту прочность общества, которой обладал XIX век.

Что касается национализма, то в середине XX века он все еще остается самым мощным фактором в сцеплениях интересов, эмоций и идей, связывающих людей в территориально обусловленные политические

объединения. Будучи сам по себе комплексом, состоящим почти из всего, что образует культурную жизнь Запада, национализм является чем-то вроде общего фона всех тех политических форм, которые я разбирал в последних главах — и русского коммунизма (несмотря на космополитические и антинационалистические принципы первоначального марксизма), и немецкого нацизма, и американской демократии. Последняя война была войной между *национальными* объединениями. Новые государства в Азии и Африке, возникшие в результате борьбы против колониализма — государства *национальные*. Люди, ненавидящие войну и надеющиеся положить ей конец на нашей планете, в наше время обычно ратуют за образование всемирного государства или, во всяком случае, за учреждение нескольких региональных государств и тем самым за отмену национального государства в том виде, в каком мы его знаем. Но двести лет спустя после наивной веры XVIII века в силу среды, мы знаем, что даже если национализм действительно — продукт среды, то он рос в течение стольких веков, является продуктом столь крепким и устойчивым, что его невозможно изменить в течение одного поколения каким бы то ни было запланированным воздействием иной среды — скажем, всемирной конституции или даже региональных экономических объединений.

Национализм — факт современной жизни, один из тех очевидных фактов, которые не может игнорировать ученый. Он носит различные формы в отдельных государствах, так как представляет собой только один из элементов всего культурного комплекса. Он может быть преодолен в отдельных случаях, как преодолело его в каком-то смысле актив-

ное меньшинство сторонников единого всемирного государства — хотя нет ничего более «национально» американского, чем оптимизм, вера в магическую силу писанных конституций, благочестивое упоение высокоморальными отвлеченными принципами, проявляемые большинством американских сторонников всемирного государства. Но для подавляющего большинства людей национализм — чувство, глубоко укорененное в их жизни. Лучше всего изучать его с точки зрения социал-психолога, который только-только начинает работу по накоплению знания. Он может уже дать предварительные итоги — вроде того, например, что национализм принимает самые агрессивные формы в национальных группах, чувствующих себя угнетенными и подавленными, считающих, что с ними обращаются как с неполноценными группами. С другой стороны, национализм наименее агрессивен, напоминает то радостное отношение к жизни, о котором мечтал Маццини, в небольших, относительно зажиточных, но политически независимых группах вроде швейцарцев, норвежцев или современных ирландцев. Можно также сказать, что многочисленные независимые государства, переставшие быть колониями после 1947 года, тоже проявляют обычные симптомы национализма на западный лад.

Таким образом, идеалы XIX века, измененные в свете нашего собственного опыта, все еще остаются в силе. Следует отметить еще один пережиток XIX века. Наша интеллектуальная элита все еще отчуждена от простых людей, все еще бунтует, все еще спорит о том, к чему должен вести этот бунт. Люди пишущие, рисующие, выступающие на сцене, проповедующие — все еще образуют обособленную груп-

пу. Правда, в Америке был краткий период во время великой депрессии и войны 1939—1945 годов, когда писатели с упоением, на манер героя романа Синклера Льюиса, Бэббита, верили в демократию, в частную инициативу, в среднего человека, в американский образ жизни. Но это был мимолетный, хотя и не вполне обманчивый медовый месяц. В наши дни писатели и другие деятели искусства снова бунтуют, снова с раздражением пишут о состоянии нашего мира и друг о друге. Некоторые из них — марксисты самых разнобразных оттенков, от советского догматизма до последних вариантов ревизионизма; другие продолжают культивировать относительно тонкие и менее вульгарные варианты антидемократических идей — от идей критика Ирвинга Бэббита до идей настоящих интеллигентов-фашистов, вроде Эзры Паунда. Но все они ноют: откройте журнал, вроде «Партизан Ривью» или «Атлантик» или даже массовый журнал, вроде «Ридерс дайжест», и вы неизбежно наткнетесь на статью с заглавием «В чем беда . . .» того-то или того-то.

И, наконец, следует еще раз отметить огромную амплитуду архитектурных стилей, которую можно считать символом разнобоя в современном западном обществе. Никто не станет утверждать, что в середине XX века мы вернулись к более раннему обычаю человечества — строить в определенный период на один и тот же лад. Правда, в XX веке возник сравнительно однородный стиль (несмотря на некоторые индивидуальные вариации), стиль, называемый некоторыми его представителями «функциональным» и знакомый непрофессионалам под именем «модернизма». Этот стиль перебросился и на внутреннее оформление и на пластические искусства, так что те-

перь можно построить и обставить дом, который совершенно явно будет носить черты именно XX века. Но эта возможность только прибавила добавочный составной элемент к существовавшей мешанине стилей. Многих людей модернистский стиль раздражает; а для еще большего количества он просто не по карману. К 1960-м годам уже началось движение против него, и функционализм начинает терять свою жесткость и бескомпромиссность.

Образованный человек середины XX века на Западе вероятно сознает, что многосторонность его мира по всем вопросам, большим и малым, — нечто относительно новое в мировой истории, и он боится, что мы с этим не справимся. Он ищет нового синтеза, новой веры, общей основы для ответов на вечные вопросы. Недаром видный американский психолог, Генри Мэрри, предложил даже, чтобы знающие люди сталкивались между собой об отборе из фонда мировой литературы какой-то новой Библии, какого-то подлинно действенного «светского» Нового Завета. Но для осуществления таких замыслов нет необходимых условий, нет наметок нового духовного синтеза или даже просто чего-то оригинально современного, что можно было бы включить в старую мешанину, как, скажем, модернизм в архитектуре был добавлен к старым стилям. Это не значит, что наш век не обладает своим характерным духом времени, своим собственным ароматом, своими собственными стилистическими особенностями, по которым его будут опознавать будущие историки. Это значит только, что в настоящее время мы — не больше чем один из вариантов довольно постоянного типа культуры, возникшей в Средние века и сложившейся в XVII и XVIII веках. Пожалуй, подлинно новое в нашей ду-

ховной жизни относится не к области эстетики (не смотря на модернистское поветрие); его, пожалуй, следует искать в области изучения человека и человеческих отношений — в тенденции, которая, возможно, кладет подлинное начало тому, что мы уже давно обозначаем именем «общественных наук».

Антиинтеллектуализм. Определение

Во многих своих конкретных проявлениях эта тенденция — нечто весьма древнее. Ее следы можно найти уже в «Политике» Аристотеля. Может быть неверно рассматривать ее как подлинное начало формальной науки о человеческих взаимоотношениях. Может быть то, что мы называем «антиинтеллектуализмом», покажется будущему историку просто одним из составных элементов культуры XX века, духа ее времени, мировоззрения, гораздо более важного, чем строго научное знание. Пожалуй, вернее рассматривать антиинтеллектуализм, особенно в его применении к изучению общества, просто как одно из характерных проявлений духа нашего времени.

Термин этот не очень удачен, особенно из-за того, что он подчеркивает момент отрицания или оппозиции. Но в настоящее время лучшего слова у нас нет, ибо, как я постараюсь выяснить, любая попытка сказать, используя какой-либо иной термин, что эта тенденция положительно оценивает, скажем, чувство, как нечто высшее, чем разум; сердце как нечто высшее, чем сознание; вождения, побуждения, импульсы — или, выражаясь по-фрейдовски — «либидо» или, «ид» как нечто высшее, чем интеллект, исказило бы природу этой тенденции. По сути дела

антиинтеллектуалист, в том смысле, в каком мы пользуемся этим термином, не считает аппарат мышления чем-то *дурным*, а в применении к большинству людей чем-то *слабым*. Романтик охотно подпишется под афоризмом Томаса Гарди, что «мысль — это болезнь плоти»; но антиинтеллектуалист отмечает просто, что мысль очень часто зависит от вожделений, страстей, предрассудков, навыков, условных рефлексов и еще много другого в человеческой жизни, не имеющего отношения к мышлению. К сожалению, в этой области нет терминологического единства. В этой книге я пользуюсь термином «антиинтеллектуализм» для описания попытки подойти рационально к справедливой оценке подлинной роли рациональности и иррациональности в человеческих действиях. Но тот же термин широко используется для описания чего-то совершенно иного — *хвалы* иррационального, превознесения иррационального, как единственно желательного человеческого качества, очернения рационального. Такую установку — неприязнь к рациональности и любовь к иррациональности — я предпочитаю называть *романтизмом*, романтизмом на манер гетевского изречения: «Чувство — это все». Вордсворт очень четко сформулировал эту ненависть к разуму:

Одно дуновение чащи весенней
Расскажет тебе о роде людском,
О зле и добре вернее и больше,
Чем все мудрецы на земле.

Отбрось же науки, искусства!
Закрой эти затхлые книги!
Выйди же в мир, с сердцем в груди,
Готовым внимать и принять!

Современные поклонники иррационального, как и многие апологеты нацизма, идут гораздо дальше этих ранних романтиков. Крайнего предела достиг в XX веке один испанец, бросивший лозунг: «Долой разум, и да здравствует смерть!» И всё же, корни этого восприятия мира восходят к романтике. Крайне досадно, что в этой важнейшей области царит терминологическая неурядица. Я постараюсь, однако, пользоваться термином «антиинтеллектуализм» без хвалы или порицания при описании попытки определить место рациональности в фактическом поведении человека.

Так вот, антиинтеллектуалист склонен не доверять определенному виду отвлеченного, дедуктивного мышления о вечных вопросах — того типа, с которым мы неоднократно встречались на страницах этой книги и, может быть, яснее всего на примере Гегеля. Но в каком-то смысле антиинтеллектуалист — *прямой наследник эпохи Просвещения*. Где-то в глубине он верит в мощь мысли для облегчения человеческой судьбы на земле. Даже Фрейд, которого некоторые идеалисты несправедливо считают проповедником глубинного, темного, стихийного потворства человека своим побуждениям, верил так же прочно, как любой «философ» XVIII века, в силу истины, точно установленной научной истины, для того, чтобы навести человека, постигшего эту истину, на правильный путь. Но — и в этом-то и заключается разница — «философ» думал, что мешает личности понять истину только хрупкая скорлупа прогнивших институтов, католической церкви и французской монархии, в то время, как Фрейд думал, что между личностью и восприятием истины стоит не только мощный комплекс институтов, но и не менее мощный комплекс «естест-

венных» человеческих побуждений и приобретенных в раннем детстве навыков. Даже до своей несчастной старости в изгнании Фрейд не питал никаких иллюзий насчет того, что многим людям удастся проделать путь к этой истине в короткое время.

Скромную надежду на постоянное улучшение человеческих взаимоотношений — улучшение, которое даже у антиинтеллектуалистов левого толка никогда не принимает характера утопии — иллюстрирует, к примеру, фраза из писаний Грэма Уолласа, английского фабианца, современника Герберта Уэллса, Бернарда Шоу и супругов Уэбб, прогрессивного депутата Совета Лондонского графства и автора книги «Природа человека и политика» (1908). Уоллас изучал английскую политическую жизнь с позиций умеренного антиинтеллектуалиста и «реалиста»; он пришел к заключению, что избиратели не задумываются над текущими проблемами логически-холодным образом и даже не руководствуются рациональными эгоистическими соображениями, а поддаются таким факторам как лесть, призыв к предрассудкам, как внешний облик кандидата, и, прежде всего, как такие мелочи, что кандидат обращает на них индивидуальное внимание и называет их по имени. Уоллас был разочарован, когда кто-то из его партийных товарищей лейбористов обвинил его в предательстве делу партии. Он писал:

Может быть, мысль — поздний этап эволюции; может быть, ее движущая сила очень невелика. Но без руководства со стороны мысли ни один человек, ни одна организация не может ориентироваться в окружающем нас гигантском, безразличном и сложном мире.

Антиинтеллектуалист настаивает на том, что че-

ловек — существо сложное, поведение которого должно изучаться по возможности без всяких предвзятых мнений о праведности или неправедности этого поведения. То, что применимо к роли логического мышления в человеческой жизни, применимо и к моральному поведению. Антиинтеллектуалист не отрицает разницы между добром и злом и, не колеблясь, отдает предпочтение добру. Но он настаивает на том, что, судя по данным, подобранным в ходе наблюдений над человеческим поведением в прошлом и настоящем, зла вокруг нас очень много, и что — это особенно важно — не видно прямой и простой связи между моральными идеями людей и их поведением. Поэтому антиинтеллектуалист вторит Бэкону, восхвалявшему Макиавелли за его антиинтеллектуализм: «Мы многим обязаны Макиавелли и другим, которые писали о том, что люди делают, а не о том, что им полагается делать».

Подведем итоги. Как правило, антиинтеллектуалисты в общем принимают идеи порядка, счастья, личной свободы и тому подобное, ассоциируемые нами с эпохой Просвещения, но считают, что эти идеи осуществимы на земле только частично и очень медленно. Они считают, что самый верный путь к их осуществлению состоит не в том, чтобы проповедовать желательность их достижения или *претендовать на то, что они якобы уже достигнуты* (иллюзии, свойственные американским педагогам, редакторам и проповедникам, мечтающим о массовой аудитории), а в кропотливой работе по построению подлинной общественной науки, основанной на испытанных методах накопляемого знания, и в надежде, что это знание будет использовано людьми ради блага, а не зла. Они более единодушны в оценке добра, чем молодые

циники, только что открывшие, что человеческие представления о красоте и добре не совсем одинаковы в Новой Гвинее и в Нью-Йорке. Разнятся они друг от друга скорее в степени оптимизма. Парето, о котором мы будем говорить ниже, умирая в 1923 году, по-видимому, не надеялся на то, что люди используют рост общественных наук ради своего блага. Современные же американские социологи, находящиеся под влиянием антиинтеллектуалистов (а их великое множество, даже если они отвергают прозвище антиинтеллектуалистов), склонны, по исконной американской традиции, верить, что в общем новое знание будет использовано в добрых целях — что общественные науки пойдут на благо общественному труду и здоровью, точно так же, как медицина пошла на благо человеческому здоровью.

Современный антиинтеллектуализм

Я уже отмечал, как такие естествоиспытатели как Ньютон и Дарвин оказали влияние и на общественные науки. В наши дни такие рывки вперед исходят от биологии и психологии. Пожалуй, два наиболее видных деятеля в смысле влияния на общественные науки — Павлов и Фрейд. И тот и другой — психологи, изучавшие физиологию и другие биологические науки. Повторяю, как и в случае с Ньютоном, я рассматриваю здесь не значение их научной работы как таковой, а их влияние на гораздо более общие духовные течения среди людей самых различных профессий, имеющих дело с социальными вопросами.

Случай с Павловым проще. То, что дошло за границу из лабораторий этого русского ученого, независимость которого уважали и царский, и советский режимы, было известное выражение «условные рефлексы». Павловские собаки знакомы нам лучше любых других подопытных животных. Большинство из нас знает, как после многих кормежек, сопровождаемых определенным сигналом, они начинали испускать слюну в ожидании корма просто при сигнале. Естественная, то есть не вызванная тренировкой реакция в виде слюны, наступает только, когда перед собакой действительно находится еда. Павлов же вызывал ту же реакцию искусственным образом, прибегая к сигналу, который не имел ничего общего с кормом. Из всего этого вытекало очевидное заключение, что тренировка, создание особых условий может вызывать у животного автоматические реакции, которые в основном совпадают с автоматическими врожденными реакциями животного, то есть с тем, что некоторые современные биологи называют «специфически видовым поведением». Условные рефлексы, вроде испускания слюны по сигналу, не отличаются от естественных рефлексов того же типа, когда животному показывают вкусный, кровоточащий кусок мяса.

Для социолога это в общем сводится вот к чему: в известном смысле подтверждалось учение XVIII века о силе влияния среды (тренировки, воспитания), столь четко выраженное Робертом Оуэном. Другими словами, изменение среды снабжает организм новыми видами реакций. А это нанесло тяжкий удар оптимизму XVIII века. Раз такая тренировка пустила корни, организм, так сказать, вбирает в себя ее уроки точно так же, как если бы они были результатами

наследственности, а не среды. Дальнейшие изменения становятся уже очень трудными, а то и невозможными. Натренировав своих собак, Павлов пытался изменить сигнал, разочаровывая и сбивая их с толку, отказывая им в корме после сигнала, который до тех пор предшествовал еде, пока не вызывал у них симптомов, напоминавших то, что у людей называется неврозом, а то и психозом.

Конечно, осторожный психолог не примет павловских условных рефлексов и не станет применять их некритически к человеческому поведению в целом. Он не скажет, например, что избиратель в штате Вермонт, безоговорочно голосующий за республиканскую партию, ведет себя как собака, пускающая слюну при звучании знакомого звонка. Даже в Вермонте отдача голосов республиканским кандидатам все же не просто условный рефлекс. Но осмотнительный социолог придет к заключению, что понятия вроде условного рефлекса бросают свет на очень многое в человеческом поведении, обусловленное привычкой. Для антиинтеллектуалиста открытие Павлова — дополнительное доказательство того, что значительная часть нашего поведения не определяется процессами в коре головного мозга, и даже не находится под очень сильным их влиянием.

Фрейд — личность гораздо более сложная, чем Павлов, и, может быть, одна из наиболее сложных личностей во всей интеллектуальной истории Запада. А религиозный еврей, он сформировался в атмосфере веры естествоиспытателя-специалиста в материальный мир, из которого изгнано все сверхъестественное. Он жил в атмосфере презрения ко всем метафизическим понятиям, кроме неосознанной им самим позитивистской метафизики современной на-

уки. В этой книге я не могу вдаваться в анализ всей сложности Фрейда. Да кроме того, его труды, как и труды почти всех мыслителей, создававших свою собственную школу, сторонний наблюдатель и фанатичные его поклонники рассматривают совсем по-разному. Фрейд разработал метод, носящий имя психоанализа, для лечения человеческих недугов, обычно обозначаемых душевными — нервных срывов, неврозов и т. п. Этот метод отличается от психиатрии, обычного лечения душевных заболеваний, которое практикуют другие врачи, как правило, специалисты по невропатологии. Хотя к шестидесятым годам нашего века фрейдяновский психоанализ и стал чем-то гораздо более почтенным в глазах обычной медицины, чем это можно было предполагать всего несколько десятилетий тому назад, он все же представляет собой ересь, веру фанатичной секты. Это особенно бросается в глаза, когда идеи, развитые Фрейдом в области терапии душевных заболеваний, распространяются, как это делал сам Фрейд в последние годы своей жизни, на общественные науки. А кроме того, «передовому» молодому поколению фрейдяновство уже начинает казаться чем-то старомодным. Но у нас еще нет должной перспективы, чтобы судить о нем безотносительно к моде.

Фрейд оказал огромное влияние на людей, даже ничего не знавших или знавших очень мало о психоанализе и его метафизической надстройке. Наш век — век, в котором психология стала модной наукой, и в котором в болтовне образованных людей используются психологические термины, как завсегдатаи салонов XVIII века болтали об открытых Ньютоном законах физики и астрономии. Многие из этих модных теперь клише, употребляемых в обычном раз-

говоре, были в свое время придуманы самим Фрейдом. Таковы: «либидо», Эдипов комплекс, инфантильная сексуальность, сублимация. Пожалуй, самый стертый штамп — комплекс неполноценности — был пущен в оборот Адлером, учеником Фрейда, который, поссорившись со своим учителем, открыл собственную психологическую лавочку.

Здесь, как и вообще в этой книге, меня интересует не столько чисто профессиональное значение фрейдистских идей в психологии и медицине, сколько их зарождение, тот период, когда они начали распространяться в образованной среде. В этих целях достаточно будет схематически изложить основные идеи Фрейда так, как они сложились к 1920 году. Согласно Фрейду, людьми движет целый набор «влечений», которые он сначала называл «либидо» (похотью) и тесно связал с половым влечением, а затем переименовал в «ид» (оно) и сделал его менее сексуальным. Следует, однако, отметить, что для Фрейда половые отношения никогда не были просто делом чувственного наслаждения, а весьма сложным сочетанием смешанных элементов. Некоторые из этих элементов менее последовательные материалисты, чем сам Фрейд, назвали бы «духовными». Так вот, «ид» в человеческом существе — крупница его подсознательного; оно вожделеет и толкает личность на определенные поступки. Но поведение человека в целом включает в себя и два других элемента человеческой души — «эго» (я) и «сверх-эго». Ученые естествоиспытатели, конечно, сильно смущены тем, что расположенных в человеческом мозгу или где-то еще в теле «ид», «эго» или «сверх-эго» никто никогда не видел, даже под микроскопом. Собственно, Фрейд в этом отношении не грешил против точных наук:

проверка этих понятий состоит не в том, могут ли они быть установлены человеческими органами восприятия при помощи инструментов, а в том, помогают ли они нам лучше разобраться в человеческом поведении.

«Эго» — полностью или почти полностью — часть сознательной душевной жизни человека, но это все же не чисто логическая функция. «Эго» действует как судья или управляющий, как опекун над интересами организма в их целом, как арбитр, посредничающий между противоречивыми влечениями, поднимающимися из глубин «ид» в сознание. Некоторые из этих влечений, особенно, если, по мнению «эго», они дискредитируют личность, подавляются усилиями «эго», но продолжают воздействовать на подсознательное «ид»; другие «сублимируются», например, переключаются с удовлетворения половых побуждений на поэзию, на искусство или на политику. «Сверх-эго» включает в себя некоторые элементы, образующие условные рефлексy. В «сверх-эго» привитые личности понятия о добре и зле, о «приличном» поведении, о «приличных» мыслях начинают воздействовать на поведение человека. «Сверх-эго» отчасти подсознательно. Его требования прививаются еще в детстве, не проходя через фильтр логического процесса, не ставя личность перед альтернативами. «Эго» — это некое подобие нехристианской личной совести; «сверх-эго» — что-то вроде социальной или коллективной совести, воздействующей на личность и действующей в ней. «Эго» — посредник между «ид» и внешним миром материальной реальности; «сверх-эго» — посредник между «ид» и внешним миром идей, «возвышенного», за которым Фрейд до-

вольно неохотно признавал какую-то объективную реальность.

В здоровом человеке «ид», «эго» и «сверх-эго» сотрудничают друг с другом, помогают ему отдать себе отчет в реальности его окружения и делают его способным приноровить свое поведение к этой реальности. Таким образом, в общем такого человека можно считать счастливым человеком и хорошим гражданином. В невротическом же индивидууме влечения, подавляемые запретами со стороны «эго» или «сверх-эго», загоняются обратно в подсознательное, где они продолжают существовать и вырываться наружу, как это делают все влечения. Они-то и составляют основу человеческих сновидений. Они выходят на поверхность в замаскированной (но полностью не сублимированной) форме всякого рода поступков, которые явно выходят за рамки нормального, осмысленного поведения — в виде одержимости страхом, отхода от обычных обязанностей, тревоги, беспокойства, вообще всего, что мы теперь называем «неврозами». Следует помнить, что приглушенные влечения находятся в подсознательном; человек во власти невроза действительно не знает, чего он хочет.

Основные приемы Фрейда в области терапии — и именно они побуждают рассматривать его как детище века Просвещения — можно подытожить как сложный, трудный (и весьма дорогостоящий) метод, путем которого пациент начинает распознавать, чего он на самом деле хочет, или, как скажет более прямодушный моралист, *что он должен хотеть*. Более специфически Фрейд считал, что подавление и загон в «ид» определенных влечений является источником зла, травмой или раной, причиняемой человеческой душе. Он считал, что обычные травмы восходят к

младенческому возрасту и обусловлены тем фактом, что ранние сексуальные влечения ребенка сурово подавляются в нашем быту, что обеим контрольным инстанциям, «эго» и «сверх-эго», строго внушается, что они не должны разрешать такого рода поведение. Даже, если в младенчестве нет специфического случая, который казался бы первопричиной трудностей в последующей жизни, Фрейд считал, что самые ранние годы всегда обладают огромным значением. Но как может человек откопать эти давно забытые вещи? Только в ходе длительного процесса «свободной ассоциации», в ходе ежедневного прочесывания памяти с помощью психоаналитика, регистрирующего мельчайшие симптомы в потоке воспоминаний и расшифровывающего смысл сновидений, недавних и забытых.

Конечно, мы не можем изложить здесь подробно терапевтические методы фрейдизма. Важно одно: Фрейд считал, что человек — клубок путанных мыслей и влечений, который можно распутать лишь с величайшим трудом. Но, когда после длительного обследования, психоаналитик получает возможность объяснить человеку, *почему* он ведет себя именно так, а не иначе, человек перестает вести себя неправильно, перестает вредить и себе самому и другим. Фрейд не занимал старой, наивной позиции, перенятой у Руссо, не думал, что, поскольку вся беда состоит в первоначальном подавлении влечений, избежать трудностей можно, разрешая ребенку следовать им с раннего младенчества, позволять «ид» диктовать все его поведение. Правда, Фрейд и фрейдианцы склонны к «потакательству» в педагогике, сочувствуют идеалу максимальной свободы в рамках общества. Сам Фрейд, по-видимому, недолго любил

содержания «сверх-это» большинства из нас, этих «возвышенных идеалов» западной традиции. Но фрейдисты не рекомендуют оргий похоти, не хотят, чтобы человек превращался в раба своих животных appetitus. Как правило, они — опытные врачи, пытающиеся стоять на уровне своей требующей напряжения профессии, пытающиеся видеть людей такими, какими они есть на самом деле.

Вклад, сделанный Фрейдом в современный антиинтеллектуализм, очень велик. Его работа, наряду с работой Павлова и других психологов и физиологов, сосредоточивается на той части человеческого поведения, в которой традиционный инструмент мышления, аристотелевский *phronesis*, * христианское *ratio*, * разум Локка и энциклопедистов, даже «иллятивное чутье» Ньюмана, не играют никакой роли (или только минимальную роль). В глазах антиинтеллектуалиста человеческое поведение складывается из автоматических реакций, естественных или условных, всевозможных подсознательных побуждений и влечений, традиций, социальных навыков, даже богословских и метафизических принципов, привитых в раннем возрасте. Все это определяет реакцию личности на необходимость принять то или иное решение. В глазах антиинтеллектуалиста рассудочная мысль — меньшая часть человеческого бытия в целом, меньшая, чем видимая над водой часть айсберга по отношению к его общей массе. Итак спор между антиинтеллектуалистами и их оппонентами идет об *объеме* рационального мышления в человеческой жизни, а не о самом его *существовании*. По своему содержанию традиция американской этической и политической мысли *не* носит характера антиинтеллектуализма. Но на практике добрая доля американ-

ской политической жизни и американского уклада (хорошим примером может служить рекламное дело) отмечена антиинтеллектуализмом.

Корни и ветви воззрения, согласно которому действительная, функциональная роль инструмента мышления в человеческой деятельности в целом — нечто весьма незначительное (ведь дело не в том, радуется или огорчает эта незначительность), можно проследить во многих отраслях современной жизни. Пример этому — применение дарвинизма к социологии. Если в целом можно утверждать, что в своей борьбе за существование человек обязан успехом своему мозгу, то в большинстве конкретных случаев преуспевает в борьбе за существование явно не образованная элита, не «чистые» мыслители.

Одним из самых ранних и интересных писателей XIX века, задумавшихся о человеке был английский писатель Уолтер Бэдджот, чья книга «Физика и политика» (1869) была одной из первых попыток применить дарвиновские идеи к изучению социальных вопросов. (Собственно, книга должна была бы называться «Биология и политика»; Бэдджот употреблял слово «физика» в значении *естествознания*.) Бэдджот считал, что первый этап цивилизации, возникающей из полного варварства, представляет собой жестко тоталитарный строй, обеспечивающий мир и порядок — не единоличную диктатуру, а то, что Бэдджот называл «корой обычая». В соревновании между отдельными группами одерживает верх та, которая обладает наилучшей дисциплиной, самой крепкой корой обычая. Но на следующем этапе вступает в игру изобретательность человеческого ума; возникают новые идеи, дающие возможность одной группе справляться со своим окружением лучше других; и, на-

конец, вырастает «правление путем дискуссии», характерное для современной эры.

Все это имеет обманчивый вид прямолинейного прогресса, характерного для викторианской схемы. Но Бэджхот настаивает, что даже после того, как кора обычая ломается под воздействием новых идей, успешное общество все еще будет обладать старинными неинтеллектуальными чертами; иначе оно гибнет. Больше того, он приходит к парадоксальному для его времени, — а для нас характерно антиинтеллектуалистическому — объяснению успеха парламентской демократии. Беда цивилизации *homo sapiens** состоит в том, что люди — в общем существа очень нетерпеливые, непоседы, которых всегда тянет *что-то делать*. Огромное достоинство управления путем дискуссии состоит в том, что оно *задерживает* действие, тратит время на дебаты, праздные разговоры и тем самым дает природе время оказать свое целебное влияние. По мнению Бэджхота беда французов состоит в том, что они слишком интеллектуальны, слишком увлечены идеями, чтобы добиться необходимой политической устойчивости. Англичане же в целом способны противостоять соблазну отвлеченного мышления, потому что обладают необходимой тупостью, дающей возможность демократии функционировать в их стране.

Тот же самый Ницше, который в одном и том же тоне взывал к сверхчеловеку и псевдобиблейским языком писал от имени пророка Заратустры, был в определенном смысле ранним антиинтеллектуалистом. Ницше пытался создать то, что он называл «естественной историей морали», то есть дать краткий обзор того, как люди действительно ведут себя по сравнению с тем, как они должны были бы себя вес-

ти. Как многие представители его школы, он поддавался соблазну ошеломить своих читателей парадоксами из-за своей оппозиции к общепринятому мнению, будто людские действия вытекают из людских убеждений. Помимо того, он не мог мыслить систематически, и все его труды сводятся к набору афоризмов и являются пространными и довольно поверхностными книгами. Тем не менее, Ницше затронул один из главных доводов антиинтеллектуалистов, довод, приводившийся уже Макиавелли. Речь идет о том, что люди часто добиваются целей, полезных для них самих и для общества, исходя из превратных идей:

Превратность мнения не служит нам препятствием; именно здесь, быть может, наш подход наиболее необычен. Важно то, насколько данное мнение движет жизнь вперед, сохраняет жизнь, сохраняет биологические особи или, может быть, создает новые виды. В основном, мы склонны утверждать, что наиболее превратные мнения (к которым принадлежат синтетические суждения * a priori *) нам наиболее необходимы; что без признания логических функций, без сравнения реальности с чисто *воображаемым* миром абсолютного и неизменного . . . , человек не мог бы жить; что отказ от превратного мнения равносителен отказу от самой жизни, отрицанию жизни. *Познание неправды как условия жизни* равносильно рискованному оспариванию традиционных идей о ценностях, и философия, осмеливающаяся делать это, ставит себя тем самым по ту сторону добра и зла.

К XX веку антиинтеллектуализм начинает пронизывать сознание образованной верхушки, а в бо-

лее смутной форме просачиваться и в сознание масс. По своему происхождению воззрение, которое я называл антиинтеллектуализмом, — воззрение человека, уверенного в своем превосходстве, человека, достаточно мудрого для того, чтобы знать, как мало мудрость значит в мире. Такое воззрение легко превращается в снобизм, в чувство, что массы — это стадо, а небольшая кучка мудрецов — господа или должны быть господами. Это очень заметно у Ницше, самого очевидного представителя этого течения в современном антиинтеллектуализме. Но есть и другое течение, в конечном итоге сказывающееся у Фрейда, согласно которому и простые люди могут познавать правду о самих себе, правду, гораздо более сложную, чем взгляды на человека, имевшие хождение в XVIII веке, познав которую, они могут своими же усилиями приспособиться к заново осмысленной реальности. Согласно этому более демократическому взгляду, раз человек отдал себе отчет в огромных трудностях правильного мышления, он уже тем самым стал на путь такого мышления.

Наиболее знакомая фаза современного антиинтеллектуализма ясно выявляет этот аспект. И у неудобочитаемых и сложных философов, вроде Альфреда Коржибского, и у более элегантных писателей, вроде И. А. Ричардса, и, наконец, у сознательных популяризаторов, вроде Стюарта Чэйса, огромную роль играет слово «семантика», особенно в странах английского языка. Семантика — наука о смысле, учение о тех методах, с помощью которых люди общаются друг с другом. Семантик скажет, например, что три наблюдателя могут описать поведение четвертого лица по-разному: один назовет его «ослиным упрямством», второй — просто «упрямством», третий —

«твердостью». Действие однородно, но слова, используемые наблюдателями, весьма различны; они показательны для чувств наблюдателей и передают именно эти чувства, а не дают объективного отчета. Таким образом, в словах звучат эмоциональные обертоны. Они — не просто символы на манер алгебраических «х» или «у». «Ослиное упрямство» означает резкое осуждение, просто «упрямство» — осуждение менее резкое, а «твердость» — скорее одобрение. «Непреклонность» означало бы в нашей культуре даже похвалу.

Опять-таки, есть большие, торжественные слова, вбирающие в себя всякого рода путаные людские надежды и опасения, так что при самом тщательном анализе весьма трудно — а ревностный семантик-реформатор скажет: невозможно — найти в них конкретный смысл. На языке семантики термины как «равенство», «свобода», «братство» *безотносительны*; их нельзя доказать, как математик доказывает теорему; их нельзя проверить, как естествоиспытатель проверяет истинность своих законов или норм путем опыта или наблюдения; они «бессмысленны». В своей книге «Тирания слов» Стюарт Чэйс предлагает, чтобы, когда нас тянет на такие торжественные, туманные слова как «демократический образ жизни» или «западный индивидуализм», мы заменяли их звуками «тра-та-там» и не шли дальше. Конечно, такая крайняя позиция — просто новейшая форма номинализма. *

Теперь можно перейти к рассмотрению того, как этот антиинтеллектуализм отражается в формальной философии. Это отражение принимает парадоксальную форму — форму философии, стремящейся к упразднению всякой философии. Представители

этой философии, «логические позитивисты», или «лингвистические философы», или «неопозитивисты», развили свое мировоззрение исходя не из наивной веры некоторых позитивистов XIX века времен Герберта Спенсера в индуктивный * метод и в естествознание, а из логических силлогизмов, из математики и современного понимания научного метода. Коротче говоря, логический позитивизм утверждает, что единственно годная форма знания — это знание накапливаемое, * знание, которое мы находим в точных науках. Знание такого типа постепенно разработало методологию, путем которой можно проверить истинность любого утверждения, претендующего на то, что оно составляет часть знания. По терминологии Бриджмана, можно произвести опыт над любым утверждением — иногда опыт весьма длительный и грудной, в который входят научно-исследовательская работа, математика и напряженное логическое мышление — но опыт, который даст возможность установить, истинно или ложно данное утверждение.

Логические позитивисты иллюстрируют по большей части закономерность своего знания примерами, заимствованными у естественных наук. Можно видоизменить эту процедуру и иллюстрировать знание закономерное и незаконное (по их терминологии) на одном и том же примере. Если сказать: «Все люди верят в Бога», то можно проверить это утверждение методами обследования общественного мнения. Можно провести на улицах опрос и спрашивать у встречных: «Верите ли Вы в Бога?» Как только один из опрошенных ответит: «Нет», получится научное доказательство того, что данное утверждение ложно. Но если утверждать: «Все люди по-настоящему, в глубине души, верят в Бога, что бы они ни

говорили», такая постановка вопроса окажется за рамками научных опытов, за рамками достижимого на путях логического позитивизма. А если сказать: «Бог существует», то делается утверждение, которое в глазах логического позитивиста выходит за пределы «знания» вообще. Дается метафизический ответ на метафизический вопрос; делается то, что делали люди со времен древних греков. Получаются ответы, неприемлемые для других людей и уж совсем неприемлемые для людей, обладающих специальной философской подготовкой.

Сами логические позитивисты — мыслители весьма абстрактные, заинтересованные, главным образом, в распространении математических методов на то, что они называют символической логикой. Некоторые, более наивные из них, мечтали, что после разработки совершенной символической логики общение при помощи методов этой логики станет полностью понятным всем людям, и в результате эти люди перестанут ссориться, так как избавятся от невежества и недоразумений. Говорят, это один из них, отец семейства, высказал пожелание получить учебник по воспитанию детей, написанный на языке символической логики! Но, по большей части, логические позитивисты просто отмахиваются от этих вопросов о моральных и эстетических критериях (качественных суждений), как от чего-то для них «бессмысленного». Они сами не верят, что поскольку научно обоснованного ответа на данный вопрос нет, по существу можно найти столько же ответов, сколько есть на земле людей. На практике они вовсе не моральные циники и не нигилисты. Они просто считают, что о ценностях не стоит думать — точка зрения, неприемлемая для людей, выросших в принятых на Западе

традициях, согласно которым некоторые моральные и эстетические суждения вернее или, по меньшей мере, рациональнее других.

Но, поскольку от самых своих наивных до самых изощренных форм антиинтеллектуализм подчеркивает ту огромную роль, которую иррациональное играет в жизни человека, антиинтеллектуалист испытывает постоянный соблазн видеть полное торжество только того объективного мышления, которое мы называем естествознанием. Наследник западных традиций, он боится того типа мышления, которое защищал Ньюман как нечто, вытекающее из «иллятивного чутья». Он видит, что *всех* нормальных людей с соответствующим образованием можно убедить в истинности определенных положений в физике; с другой стороны, он видит, что *всех* нормальных людей с соответствующим образованием нельзя убедить в истинности некоторых положений в истории английской литературы — кроме разве самых простых утверждений, вроде того, что трагедию «Ромео и Джульетта» написал Вильям Шекспир. Да и то находятся историки, которые утверждают, что трагедию эту написал Фрэнсис Бэкон или еще кто-то другой. Поэтому подлинно осторожное утверждение должно гласить так: авторство «Ромео и Джульетты» обычно приписывается человеку, которого обычно называют Шекспиром. Но, конечно, утверждение, что в любом положении (кроме простых констатаций фактов, подлежащих проверке, и положений о научно установленных нормах) мнение одного человека равноценно мнению другого, утверждение, что «кнопка не хуже поэзии» (как однажды сказал Бентам), такое утверждение отвергает большинство людей, даже сами антиинтеллектуалисты.

Один выход из этой трудности предлагали еще Макиавелли и Ницше: может быть истину этих качественных суждений рационально установить невозможно, но их значение в общественной жизни данной культуры доказать *можно*. Общество, убежденное в действительности определенных религиозных обрядов, черпает силу из таких убеждений. Парето приводит пример древнегреческих моряков, приносящих жертву Посейдону накануне опасного плавания. В наше время мы естественно согласимся с логическим позитивистом насчет Посейдона: доказать его существование нельзя. Но — говорит Парето, — веруя, что они задобрили Посейдона, моряки, очевидно, и гребли энергичнее, и дисциплину сохраняли более строгую, и помогали друг другу в опасности охотнее; в этом смысле вера в Посейдона была для них чем-то полезным и объективно верным.

В лице Парето мы встречаемся с самым характерным представителем антиинтеллектуализма XX века. Инженер и математик по образованию, он сначала занялся политической экономией, а затем социологией, пытаясь построить общественную науку, способную выдержать сравнение с точными науками. Парето — итальянец, проживший большую часть жизни в Швейцарии. Впоследствии он принял пост, предложенный ему Муссолини. Из-за этого и из-за взглядов, изложенных в его труде «Сознание и общество», он прослыл реакционером, человеком крайних правых убеждений, «Карлом Марксом буржуазии». Как большинство красноречивых антиинтеллектуалистов, он был собственно убежденным интеллектуальным ученым-гуманистом. Эмоционально приверженный идеалу, выраженному Джоном Миллем в его книге «О свободе», Парето мог видеть, как

его мир во все возрастающей степени удаляется от личной свободы и терпимости, от международного мира и свободного передвижения людей и идей. В каком-то смысле он был разочарованным либералом, пытавшимся понять, почему либерализм не достиг цели, а вовсе не злорадствующим над тем, что либерализм терпел поражение за поражением. Конечно, в глазах традиционного либерала, сторонника реформ, ослепленного словами и идеалами, само утверждение, что либерализм перестал функционировать, что жизненная реальность — нечто совсем иное, чем думает или надеется либерал, — предательство со стороны Парето. Кроме того, Парето раздражает своих читателей своим категорическим утверждением, что он первый изучил человеческие взаимоотношения с холодной объективностью естествоиспытателя, вынося качественные суждения за скобки своих исследований или даже вообще их не делая. Конечно, обещаний этих он не выполнял; его симпатии и антипатии, иногда очень отличные от симпатий и антипатий либералов-реформаторов, бросаются в глаза на каждой странице. Он ненавидит лютой ненавистью людей, которых он называет «благотворителями» — реформаторов, организаторов благочестивых кампаний, людей, стремящихся путем законов, запретов или воспитания смести с лица земли половые извращения, алкогольные напитки, азартные игры и другие меньшие пороки.

Парето предпосылает «Сознанию и обществу» довольно нудное, но не бесполезное введение, в котором он объясняет свой научный метод. Этот метод он называет *логически-опытным*; другие же виды сознательной умственной деятельности человека он называет *нелогически-опытными*. Следует подчер-

кнуть, что он не прибегает просто к слову «логический». По его мнению, логическое мышление — просто подбор правил, используемых сознанием на определенный лад и применимых и к таким проблемам, как существование Троицы или аристотелевской энтелехии,^{*} или к проблемам, вроде химического состава данного белка.

В качестве социолога Парето заинтересован, главным образом, в проблеме расчленения в человеческих действиях элемента рационального (логически-опытного) и элемента иррационального (нелогически-опытного). По его мнению, наше социальное поведение выражает отчасти чувства, которые он называет «осадками», отчасти же чувства, которые он называет «производностями». Парето не рассматривает ни «осадки», ни «производности» как побуждения, вождения, как фрейдовское «либидо» или вообще как какие-то подспудные, чисто животные стимулы. Парето не отрицает наличия таких стимулов, но представляет их изучение психологу; как социолога, его интересуют действия, выражаемые символически в словах или обрядах. Возьмем в качестве примера акт покупки шерстяных носков в холодную погоду. Если они покупаются сознательно для того, чтобы приобрести добротные носки за цену, которую может себе позволить покупатель, то — это рациональное или логически обоснованное действие, отвечающее интересам самого покупателя. Но если они приобретаются, вне зависимости от цены, сентиментальным поклонником Англии, который покупает импортные английские носки для того, чтобы помочь Англии, то в игру привходит что-то совсем иное, чего экономист не может учесть. Вот это «что-то иное» и изучает Парето.

Тот факт, что греческие моряки, приносящие жертву Посейдону, признавали Посейдона властелином моря, богом, вызывающим и кладущим конец бурям, является для Парето *производностью* — то есть теорией или объяснением, носящим внешне логическую форму, но представляющим собой что-то *нелогически-опытное*, не поддающееся проверке методами естествознания. Эти «производности» напоминают бэконовских «идолов» или то, что мы теперь называем «рационализациями». Паретовская классификация гораздо более детальна и полезна, чем бэконовская. С точки зрения семантики его анализ того, как человеческое сознание сказывается в области социальных и моральных теорий, непревзойден. Парето знает, что эти «производности» определяют социальное поведение людей или социальные сдвиги только в малой степени. То, что в этой книге именовалось мировоззрением, Парето считает в основном взглядами, сотканными из «производностей»; он утверждает, что они вообще не оказывают или оказывают только очень незначительное влияние на людей, придерживающихся таких взглядов. Но в своей собственной эмоциональной жизни он явно был неспособен проводить знак равенства между одним мировоззрением и другим. Он ненавидел социализм, ненавидел и средневековое христианство, В этом смысле он был типичным буржуа XIX века.

Двигают людьми в обществе и удерживают их в обществе, — говорит Парето, — осадки. Их интеллектуальное содержание очень незначительно, хотя обычно их излагают в логической форме. Они выражают относительно устойчивые, постоянные людские чувства, которые следует отличать от производностей, подлежащих резким и быстрым изменениям.

Парето применяет термин «осадки», имея в виду, что эти чувства «оседают» после устранения производностей социологическим анализом. Вернемся к нашим языческим греческим морякам и сравним их с группой греческих моряков-христиан несколькими веками позже, молящихся, ставящих свечи и приносящих обеты Богородице накануне отплытия. Так вот, *производности* — это объяснение того, что собственно делают Посейдон и Богородица. Эти объяснения отличаются друг от друга. Человек, верующий в Богородицу, считает, что его предшественник-язычник глубоко заблуждался. *Осадки* же — это потребность человека в помощи свыше и в утешении в трудном предприятии и при выполнении определенных обрядов, обеспечивающих эту помощь и это утешение. И язычники, и христиане испытывают те же самые социальные и психологические потребности и удовлетворяют их в общем на тот же лад, хотя их рациональные (интеллектуальные) объяснения того, что они делают, весьма различны.

Паретовское толкование осадков гораздо более оригинально, чем его толкование производностей; и его труднее изложить. Правда, его конкретное перечисление осадков и их роли в человеческом обществе — не так убедительно, как его объяснение производностей. Но две крупные категории осадков, которые он выделяет, бросаются в глаза и формулируют то, что мы — сколь бы «нелогически-опытным» это ни было — вынуждены назвать его философией истории, его хоть и узким, но подлинным мировоззрением. Это, прежде всего, осадки типа «постоянных агрегатов», чувства, характерные для людей, склонных к размеренному образу жизни, к жесткой дисциплине, к традициям и навыкам, для людей типа

спартанцев, для «львов»; с другой же стороны, это осадки типа инстинктивной склонности к комбинациям, характерные для людей, увлекающихся всем новым и неизведанным, для искателей новых методов, отрывающихся от всего старого и привычного, для людей типа афинян, для «лис». Как индивидуумы, люди удерживают в своем сознании самые разнообразные, логически несовместимые смеси этих двух и других — для Парето менее важных — осадков. Но в обществах, состоящих из множества индивидов, одерживает верх и определяет развитие такого общества *либо* один, *либо* другой из этих осадков. Как большинство философов истории, Парето оставляет открытым вопрос, каким именно образом консервативное общество, в котором преобладают осадки постоянных агрегатов, превращается в общество противоположного типа. Но у него есть понятие колебаний маятника, борьбы двух начал или даже — хотя такая параллель самого Парето возмутила бы — тезиса и антитезиса.

Парето считал XIX век на Западе периодом, в ходе которого инстинктивная склонность к комбинациям сыграла, быть может, самую большую во всей истории человечества роль. Девятнадцатый век был веком соревнования между людьми, одержимыми новыми идеями, открытиями, начинаниями, между людьми, убежденными в негодности старого, ищущими нового — любой ценой. Это было общество, явно лишенное равновесия. Оно неминуемо должно было обратиться к другому виду осадков, к постоянным агрегатам, превратиться в общество с большей устойчивостью и с менее напряженным соревнованием, с большей дисциплиной и с меньшей свободой, с большим единообразием и с меньшим разнообра-

ем. Оно неминуемо должно было пойти по тому пути, по которому, по мнению Парето, мы идем по направлению к тоталитарному обществу.

Конечное общее понятие, к которому приходит Парето, это понятие равновесия в обществе, равновесия, постоянно нарушаемого, по крайней мере в западном обществе, но и постоянно восстанавливаемого благодаря *vis medicatrix naturae*,* которой не может заменить никакой социальный врачеватель, никакой планировщик. Парето допускает, что в мелочах люди, поразмыслив, *могут* изменить социальное устройство, что их периферийные планы *могут* быть претворены в жизнь. Но в основном он настаивает, что изменение человеческого поведения в целом следует отличать от изменений человеческих идей и идеалов. Принимая во внимание человеческую природу, принимая во внимание широкое распространение в нашей западной цивилизации осадков комбинационного инстинкта, изменения во многих областях человеческой жизни — неминуемы. мода и ее последствия на экономику — это даже изменение ради изменения. Но Парето видит и другое — и настаивает на этом тем упорнее, что реформаторы, либералы, «благотворители», оптимистические планировщики отказываются видеть это: он видит тот уровень человеческого поведения, на котором изменения совершаются крайне медленно, почти так же медленно, как сдвиги, которые изучает геолог или зоолог-эволюционист.

Этот уровень человеческого поведения, на котором изменения совершаются очень медленно — уровень осадков. В лучшем случае, Парето считал, что умелый государственный деятель может манипулировать производительностью с тем, чтобы некоторые осадки оставались относительно пассивными, а дру-

гие активизировались. Но он не может создавать новых осадков или уничтожать старые. Он может, например, обеспечить действенную санитарную инспекцию мясных продуктов — не только призывая к чувству гражданской ответственности, не только используя рациональные доводы на манер XVIII века, но и пользуясь пропагандой, литературными произведениями, вроде «Джунглей» Эптона Синклера, которые заставляют людей бояться, что, съев не подвергшиеся санитарному контролю мясные продукты, они могут отравиться. Очевидно, американские специалисты по рекламе, сами того не зная, — ученики Парето.

Мудрому государственному деятелю надлежит, по мнению Парето, толковать знаменитое изречение Бэкона: «Природой можно руководить, только подчиняясь ей» (*natura non vincitur nisi parendo*), как: «Человеческой природой можно руководить, только подчиняясь ей» — или, во всяком случае, учитывая это изречение. Нельзя ожидать от людей последовательного альтруизма, рассудительности, заботы об общем благе, любвеобилия, мудрости. Прежде всего ошибочно думать, что какие бы то ни было институты, законы, конституции, договоры, пакты могут обеспечить людей всеми этими качествами. Планирование — кроме как в самых ограниченных и предельно конкретных целях — дело очень опасное. Исходя из математики и техники, антихристианин Парето в этом вопросе соприкасается с христианином Бёрком. По его мнению, грандиозные, честолюбивые законодательные реформы не только не достигают результатов, задуманных их авторами; как правило, они приводят к непредвиденным и часто нежелательным последствиям. Парето вероятно отнесся бы с некото-

рым злорадством к судьбе 18-й поправки к американской конституции, которая не привела к большей трезвости в Соединенных Штатах, а вызвала к жизни новые нежелательные навыки, сделав, например, спиртные напитки чем-то приемлемым для буржуазных дам. Пока наше знание социальных наук остается неполным, нам остается верить тому, что, выскочки-всезнайки осуждают, как *иррациональную* сторону человеческой природы; мы должны верить, что старые навыки человечества, даже с точки зрения эволюции, гораздо полезнее для сохранности рода людского, чем самоуверенная логика реформаторов.

Как бы это не претило оптимизму демократических вкусов, современный антиинтеллектуализм действительно глубоко вклинен в западную культуру нашего времени. Даже семантика проникла в сознание масс — правда, в таких формах, которые сам Коржибский вряд ли узнал бы. Все мы слышали о «рационализации», о пропаганде, о двусмысленностях и других недостатках языка. Всем нам изо дня в день напоминают о том, что для успеха в жизни надо уметь воздействовать на людей, сознательно искать друзей и влиять на других людей способами, не имеющими ничего общего с логикой. Эксперты в области пропаганды знают, что один из факторов, с которыми они должны считаться, это общее недоверие к пропаганде, к не таким уж тайным «тайным соблазнителям», к тому, что французы метко и весьма цинично называют *bourrage de scène*, «начинкой мозгов».

Я подхожу теперь к проблеме отношения антиинтеллектуализма к нашей демократической традиции, образу жизни, мировоззрению. Демократия, так как

она созрела в XVIII веке, сулила незамедлительное и радикальное изменение общественного устройства и общее счастье на земле. Счастья этого можно достичь, — утверждала она, — научив людей пользоваться их природным разумом или, по меньшей мере, передав власть в руки просвещенной группы политических планировщиков, которые разработают и пустят в действие организацию, делающую всех людей счастливыми. Антиинтеллектуализм же противопоставляет этим демократическим верованиям убеждение, что люди, даже при наличии идеальной образовательной системы, не будут руководствоваться разумом, что их вождение, «ид», осадки, навыки, условные рефлексy, которым они большей частью подчиняются, не могут быть быстро изменены, короче говоря, что в природе человека есть что-то, что заставляет его и будет заставлять его вести себя в общем так, как он вел себя в прошлом. Эти две системы убеждений, демократическая и антиинтеллектуальная, кажутся исключаящими друг друга. По сравнению с этим противоречием, большинство атак слева или справа, которые обсуждались в предыдущей главе, кажутся весьма близкими к демократии, только как бы в ее расширенном или измененном виде. Но установка Парето, например, кажется во многих отношениях столь же полярно противоположной демократии, как и установка де Местра, и столь же сегодня малопригодной.

Вспомним, однако, что Грэм Уоллас, например, сочувствовал тому, что мы называем демократией, а вместе с тем частично шел по пути антиинтеллектуализма. Такой ярый поборник всякого рода демократических начинаний, как Стюарт Чэйс, стоял под явным влиянием антиинтеллектуализма. Все совре-

менные социологи, кроме самых убежденных идеалистов, вынуждены отходить от рационализма XVIII века и учиться у антиинтеллектуалистов. Трудно читать Парето (как нелегко читать Макиавелли, Бэкона, Ларошфуко и других «реалистов», пишущих о природе человека и общества), не признавая, что многое из того, что они говорят, — сущая правда.

Мы возвращаемся, таким образом, к извечному конфликту, к извечному противоречию, столь характерному для западной культуры, между этим миром и миром иным, между реальным и идеальным, между практически достижимым и желательным. Антиинтеллектуалисты пытаются отнести демократию к одной стороне из этих противопоставлений. Но настаивать на фактах, указывать на запятнанность действительности вовсе не приводит к выводу, что улучшение существующих ныне условий — дело безнадежное. И в самом деле, в западной традиции реалисты (в нашем современном смысле слова, столь отличном от средневекового значения философского «реализма»), как правило, чаще бывали этическими преобразователями или даже оптимистами, чем циниками. Они редко злорадствовали по поводу того, что дурные условия, обнаруженные ими, — нечто реальное. Реальное и идеальное, как подчеркивалось на страницах этой книги, не являются естественными врагами. Они сопряжены друг с другом. Опасность для общества возникает только, если они искусственно расторгаются. Один из главных вопросов, перед которым мы теперь стоим, состоит в том, могут ли убежденные демократы признать реальность, на которую обращают их внимание антиинтеллектуалисты, не теряя своей веры в возможность улучшения этой реальности.

**VIII. СЕРЕДИНА ДВАДЦАТОГО ВЕКА.
НЕКОТОРЫЕ НЕЗАВЕРШЕННЫЕ ДЕЛА**

Запад и другие культуры

До сих пор я совершенно сознательно говорил о духовной культуре Запада, только иногда, мимоходом, упоминая другие культуры. Я сосредоточивал свое внимание на отношении западного человека к вечным вопросам, на его мировоззрениях. И факт остается фактом: в общем Запад не испытал сильных влияний со стороны мировоззрений или даже этики и эстетики других цивилизаций. Правда, самая ранняя форма западной культуры, греческая, в ходе тысячелетий, предшествовавших Гомеру и ионическим грекам, впитала в себя многое из цивилизаций восточного Средиземноморья. Но в известном смысле эти ранние цивилизации — просто предки нашей собственной западной культуры; и, во всяком случае, за исключением еврейской и других ближневосточных элементов в христианстве, они большей частью сделали свое дело до возникновения великой греческой культуры.

Конечно, детальное изучение западной культуры должно было бы учесть многочисленные контакты с другими культурами, особенно с Индией, Китаем и Японией, и отметить, насколько отличным было бы наше наследие без таких контактов. Прежде всего дело идет об обмене материальными благами того типа, который может проследить исследователь на основании археологических остатков. Как правило, Запад довольно охотно принимал экзотические то-

вары и осторожно отвеивал иноземные яства. Западный человек не столь одержим пристрастием ко всему новому, к изобретательству и экспериментаторству, как это думали прогрессивные люди XIX века. В нашей культуре всегда находились ненавистники всего нового. Тем не менее, любой современный западный язык содержит следы заимствований со всего земного шара — такие слова, например, как «сахар», «алкоголь», «кэрри», «томат», «табак», «пиджама», «бунгало» и многие другие.

Иногда заимствовались даже изобретения и идеи. Типичным примером такого внешнего влияния на западную культуру может служить знак нуля, появившийся в Индии и полученный нами от арабов. Это заимствование, как и многие другие, крайне существенно. Не будь их, мы бы не имели западной культуры в ее нынешней форме. Интеллигенция XVIII века преклонялась перед китайцами. Отчасти, как мы увидим, она использовала конфуцианских мудрецов как оружие в борьбе против своих христианских оппонентов. Но интеллигенты XVIII века также воспользовались китайским влиянием на западное искусство: так возникла, например, чиппенделевская мебель из красного дерева на китайский лад. Увлечение «китайщиной» — начало того современного эклектизма,* на базе которого может еще вырасти подлинный стиль. Французские физиократы* тоже находились под сильным китайским влиянием.

После открытий XV века и после начала европейской экспансии, изучение различных внеевропейских стран и народов начало играть важную роль в западной культуре. Но в те ранние века развитие формальной науки шло очень медленно. Антрополо-

гия, как наука, возникла только в XIX веке; даже сравнительная лингвистика и серьезное изучение Индии и Китая берут свое начало только в веке Просвещения. Все же можно сказать, что к XIX веку тщательное изучение всех сторон жизни и культуры народов, стоящих вне западной традиции, стало повсеместным в ученом мире. Журналы, книги и кафедры несли миллионам людей на западе обрывки знаний о других народах. Это знание не было глубоким и широким. Вероятно мало кто на Западе думал, что у язычников можно было чему то научиться. Может быть, средний англичанин или француз не был столь замкнут в своей культуре, не был столь поглощен своим преклонением перед Западом, как это думали интеллигенты, мечтавшие превратить всех нас в космополитов, воспринимающих лучшее из всего мира. Но известная строка из Теннисона служит хорошим примером того мнения, которое существовало на Западе еще в XIX веке по отношению к Востоку: «Лучше пятьдесят лет Европы, чем целый цикл Китая».

Есть и другая сторона взаимоотношения культур, которая особенно выпукло выступает в эпоху Просвещения XVIII века. Это использование обрывков информации — собственно, скорее дезинформации — о чужой культуре во внутреннеполитических целях. В XVIII веке «философы» охотно выдумывали мудрых персов, китайцев, индусов, гуронов и тихоокеанских островитян, которые, соприкасаясь с европейским образом жизни, критиковали Европу со своей собственной мудрой точки зрения. Беда была в том, что все эти желтолицые, чернокожие или краснокожие, применявшие свою будто бы прирожденную мудрость к европейским проблемам, оказыва-

лись на поверку теми же самыми европейскими «философами» с совершенно теми же идеями о добре и зле, о красоте и уродстве, о разуме и суеверии, о природе и условностях, что и другие просветители. Эти экзотические мудрецы были просто-напросто продуктами воображения, пугалами, дубинками для избияния чего-то западного, а вовсе не доказательствами того, что люди Запада учились чему-то возвышенному в области морали и метафизики у других народов. По мере развития в XIX веке таких наук как география и антропология, эта довольно безобидная игра не могла уже продолжаться тем же манером. Слишком многое стало уже известно о жизни примитивных народностей. Но игра эта все еще продолжается, хотя и гораздо более ловко — вспомните хотя бы гармонично сотрудничающих друг с другом зуннитов в книге «Модели культур» Рут Бенедикт или сексуально блаженных дев в книге Маргарет Мид «Половое созревание в Самоа».

Но вернемся к нашей исходной точке. Человеку, изучающему отношение к вечным вопросам в том виде, в каком оно преобладало до сих пор на Западе, нет нужды уделять слишком много внимания другим, незападным культурам. Такая формулировка — не провинциальна и не предосудительна. Это просто констатация фактов. О перифирийно-сектантском характере этих влияний свидетельствует судьба небольших современных сект, ссылающихся на восточную мудрость, начиная с багаизма * или теософии * Елены Блавацкой и кончая академическим преклонением перед мудростью Конфуция, Лао-цзы или Будды. Все эти экзотические культы находятся вне главного фарватера западного мышления и мировос-

приятия, сколь бы страстным и искренним ни были отдельные обращения в них.

Быть может, эта духовная самодовольность Запада теперь меняется, и в ходе ближайших одного или двух столетий на Западе и вообще в мире возникнет великая синкретическая* религия и философия, которая впитает в себя древнюю мудрость Востока. Быть может, недавний труд Ф. С. К. Нортропа «Встреча Востока с Западом», — книга не только показательная, но и пророческая. Быть может, возникнет один духовный мир, который сделает возможным единый материальный мир. Уже теперь очевидно, что, так или иначе, людям Запада придется научиться понимать культуры незападных народов, пусть даже не перенимая их. Но мы не знаем, что случится в отдаленном будущем; не знаем мы и, из чего будут состоять мировоззрения XXI или XXII веков. Даже самый идеалистически настроенный космополит обязан считаться с возможностью того, что в течение ближайших поколений остальной мир переймет у Запада по меньшей мере его материальные запросы, и что Форд, установки искусственного климата и серийные карикатуры в газетах вытеснят Конфуция, Лао-цзы и Будду.

Формирование современного мышления. Резюме

Что же можно сказать о подлинно постоянных чертах или характерных особенностях западной культуры? Очевидно, на таком абстрактном уровне ничто не сможет удовлетворить человека, отказывающегося принять возможность сравнения этой культуры со спектром или кривой распределения. Где-то,

на протяжении двух или трех тысячелетий нашей культуры, вероятно можно найти человека, представляющего любую возможную категорию человеческого эксперимента. Нет согласия между историками даже насчет преемственности западной культуры. Шпенглер, например, утверждает, что поток, кажущийся непрерывным, на самом деле состоит из трех отдельных рукавов, ни один из которых не соприкасается с другими. Эти рукава, по Шпенглеру, «аполлоновский» или греко-римский, «магический» или арабский и «фаустовский» или европейский, имеют продолжительность приблизительно в тысячу лет каждый. Даже, если Шпенглер кажется нам просто высокопарным немцем, вспомним, что есть много людей — и любящих, и ненавидящих средневековье — для которых средневековая культура — полный антитезис (в обычном, а не гегелевском смысле) нашей современной культуры.

И все же некоторые широкие обобщения об интеллектуальном климате Запада возможны. Во-первых, следует отметить, что ни в одной другой культуре естественные науки не достигли того расцвета, которого они достигли на Западе. Правда, во все возрастающей степени представители других культур начинают делать весьма заметные успехи в различных науках; во многих отношениях наука — наиболее эффективный из всех разработанных людьми способов для преодоления границ современного замкнутого в себе территориального целого, национального государства, способ более действенный, чем торговля или религия. Но наука в ее современной форме явно несет отпечаток Запада, где она была разработана. Да она и могла быть разработана только в западной атмосфере, отмеченной противоположением

реального идеальному, этого мира миру иному. Полное поглощение духа иным миром, полная самоотдача внутренней логике сделала бы науку невозможной. Но подобный же эффект имела бы и полная самоотдача человека реальному миру и просто ловкость в конкретных жизненных делах. Наука нуждалась не только в интересе к материальным объектам; она нуждалась и в интеллектуальном аппарате для разработки той невероятно сложной классификации объектов, которые мы называем наукой. Прежде всего, она нуждалась в длительной тренировке в деле использования разума. Подобной тренировкой снабдили нас греческая и средневековая философия и богословие, презираемые наивными логическими позитивистами.

Как я уже неоднократно подчеркивал, естествознание само по себе мировоззрения создать не может. Но оно более согласуется с современным западным мировоззрением и более ему созвучно, чем другим мировоззрениям. Если, например, следуя восточному мистицизму, рассматривать тело как полную иллюзию, то все же придется подкармливать эту иллюзию минимальным количеством пищи и напитков (тоже иллюзии!), но это никому не поможет стать специалистом по человеческой физиологии. Никто не может, однако, добиться от науки ответа на вопрос: «Иллюзия ли человеческое тело?» (вопрос, кстати сказать, не имеющий смысла для науки) или даже на вопрос: «Лучше ли, как это делает большинство из нас на Западе, рассматривать человеческое тело как нечто реальное, или же лучше рассматривать его как иллюзию?» (тоже вопрос, не имеющий смысла для науки). Короче, тяга к научному позна-

нию составляет *часть* западной системы ценностей, но никак не может *создавать* такие ценности.

Возьмем в качестве иллюстрации конкретный случай. Та отрасль биологии, которая изучает наследственность, генетика, даже если в будущем она, следуя прецеденту, вероятно будет лучше разбираться в своем материале, уже сейчас зашла так далеко, что может научить нас многому о биологических возможностях евгеники, выращивания человеческих существ. Общественные науки, которые все еще находятся в зачаточном состоянии, и которым часто вообще отказывают в престиже наук, все же могут научить нас, как убеждать людей следовать предложениям биологов как относительно тех видов общественных групп, которые, вероятно, были бы созданы, если бы выращивались определенные типы людей, так и относительно многих других важных социальных проблем. В упомянутых отраслях, особенно там, где они сходятся, есть еще очень многое, что нам пока абсолютно неизвестно. Мы не знаем, например, соотношения между физическими типами человека и человеческой личностью. Предположим все же, что мы знаем или можем знать достаточно для того, чтобы выращивать людей.

Спрашивается — какой же тип нам выращивать? Следует ли нам специализироваться на выращивании определенных типов — художников, футболистов, менеджеров, коммивояжеров, на выращивании людей в порядке их умственных способностей, — от «альфы» или интеллектуального гиганта до «эпсилона» или чернорабочих, как в жуткой утопии Олдоса Хаксли «Добрый новый мир»? Или же нам следует пытаться создать многостороннего человека, мастера на все руки? Или, наконец, поскольку мы заглядыва-

ем в отдаленное будущее, нам следует попытаться создать человека бестелесного или с минимальной обремененностью телом, как в пьесе Бернарда Шоу «Возврат к Мафусаилу», и, таким образом, — как бы это не казалось парадоксально — вернуться к платонизму? На все эти вопросы наука ответить не может. Не отвечает на них и человеческий разум — по меньшей мере, в старом, простом смысле логического, рассуждающего ума. Ответ на них можно пока найти в том, что лучше всего назвать человеческой волей, силой человеческой личности. В демократическом обществе такие ответы на практике даются тем, что не было бы ошибкой назвать общей волей, какой-то приблизительной договоренностью между соперничающими, но не антагонистическими группами, преследующими относительно различные цели. В западной традиции руководители, *aristoi*,* элита, правящие классы обычно играют — пусть и не полностью — важную роль в деле уточнения этих целей и убеждают массы принимать их.

Первое обобщение, которое мы можем сделать о ненакопляемом* западном мышлении в целом, состоит в следующем: начиная с греков и средневековых христиан и кончая просветителями прошлого и настоящего, оно проявляет убеждение, что человеческая уверенность в наличии ценностей представляет собой смутное сознание организованности мира. Эта организованность, не ясная для неразмысляющих людей, недоказуема научными методами, никогда полностью не постигаема даже лучшими и мудрейшими людьми. Но тем не менее это — *организованность*, а не хаос. В ходе столетий самым явным показателем этого сознания служил термин *естественное право*, термин, толковавшийся по-разному стои-

ком, схоластиком или «философом» XVIII века, но тем не менее означавший для всех трех веру в суть чаемого порядка вещей. Или, выражаясь по-иному, само понятие *естественного права* означало для людей, придерживавшихся его, убеждение, что разрыв между реальным и идеальным, между тем, чем мы обладаем, и тем, к чему мы стремимся, собственно — не пропасть, не разрыв, а связь. Эта вера находит свое выражение в Послании апостола Павла к Евреям: «Ибо не имеем здесь постоянного града, но взываем грядущего».

Во-вторых, вся духовная история Запада отмечена признанием того «человеческого достоинства», что с людьми нельзя обращаться как с животными. Правда, менялась территория, на которой действовало это понятие, как менялись и группировки, среди которых оно имело место. В древней Греции это понятие было в некоторых отношениях ограничено замкнутой группой эллинов. Совершенно очевидно, что оно было ограничено замкнутой группой у ранних иудеев. Греческие стоики и библейские пророки распространили эту идею на все человечество. Для христианина все люди равны, поскольку они обладают бессмертными душами. основополагающий демократический лозунг «Свобода, равенство и братство» образует составную часть небесного града XVIII столетия. В нашем современном мировоззрении этот лозунг — прямое отражение, прямой преемник христианского понятия равенства душ перед Богом. Мимоходом отметим, что основная западная традиция четко отделяет человека от остального мироздания, которому она отказывает в привилегированном положении, вытекающем из участия в моральной борьбе. Животные в представлении Запада душ не име-

ют. Пантеизм и уж тем более вера в переселение душ не являются характерными западными учениями. И индус, который считает нас неотесанными варварами, считает, что мы относимся бессердечно к нашим братьям-животным.

В-третьих, отметим разительную преемственность западных идей, касающихся счастливой жизни в этом мире. Опять-таки, полезно применить метафору спектра. В центре этого спектра находится образ жизни, служивший идеалом аристократической культуры Греции — идеалом, состоящим в отказе от всего чрезмерного, идеалом золотой середины. Это утверждение неприемлемо для людей, считающих, что центр спектра следует искать в христианском идеале — аскетическом, устремленном к иному миру, — в идеале, почти осуществленном в XIII веке. Неприемлемо оно и для тех, кто усматривает сердцевину западной культуры в каком-то одержимом порыве к высотам, к любимым высотам. Но поскольку мы имеем право сказать, в качестве четвертого обобщения, что западная культура всегда (быть может за исключением одного только раннего средневековья) проявляла разительное многообразие взглядов и моральных и эстетических устоев; поскольку даже в самые свои устойчивые периоды, западная культура редко когда приближалась к спартанскому идеалу единообразия и дисциплины — очевидно, что и аскетический, и одержимый (фаустовский?) образы жизни тоже налицо в нашей традиции. Тем не менее, как своего рода периодическое разрешение сложного напряжения между западным стремлением к идеальному, к недостижимому совершенству, с одной стороны, и западным же наслаждением миром и интересом к существующему миру, с

другой, золотая середина греков всегда оставалась в силе. Правда, иногда, как у Фомы Аквината или у Чосера или даже у Джона Милля, или у Вильяма Джеймса она принимала формы, которые едва ли признал бы Перикл. В какой степени этот аристократический идеал может стать достоянием масс, является одним из самых острых вопросов современности. Основное убеждение философов XVIII века, которые формировали идеал демократии, состояло в том, что средний человек может вести такую праведную жизнь, поскольку материальный базис, которого не было у греческих масс, стал теперь потенциально достижимым для всех.

Было бы рискованно выходить за рамки этих обобщений, которые разочаруют приверженцев историсофских схем. Я не могу дать ответа на интригующий вопрос, почему именно наше западное общество было до сих пор наиболее «успешным» во всей истории человечества. Ответ на этот вопрос зависит от множества переменных величин, которых я не могу выделить и таким образом выработать единую формулу. Вероятно, в данном случае не существует никакого стержневого корня, единого определяющего фактора, вроде того, который марксист усматривает в методе производства. Конечно, марксист так и не объясняет, почему развитие хозяйственной жизни на Западе от примитивности охотничьего быта до сложности современной промышленной жизни было столь мало сходным с развитием производственных методов в других частях земного шара. Наше поколение не доверяет простым доводам, подчеркивающим зависимость среды — вроде популярного объяснения, что мол почва и климат небольшого полуострова Европы, примыкающего к огромному

земному массиву Азии, особенно благоприятствовали росту тех достоинств, которые объясняют успех западного общества — энергии, изобретательности, любви к соревнованию и т. д. Большинство из нас не доверяет ни простым, ни даже усложненным объяснениям, которые приписывают определенным группам или расам какое-то, данное Богом или эволюцией, прирожденное превосходство. Мы не можем верить, что есть на самом деле какой-то *homo occidentalis*, * ариец, северянин, индогерманец — называйте его как хотите — с врожденными биологическими данными, отличающими его от людей незападных, которые будто бы определили успех нашего соревнования с другими обществами. Большинство из нас относится с таким же недоверием к идеалистическим объяснениям, которые приписывают достижения нашей культуры *духу* западного человека. Вероятно, большинство читателей отвергнет даже ту умеренно интеллектуалистическую формулу, выдвинутую в этой книге, согласно которой рост накапливаемого знания * (то есть несомненно того средства, при помощи которого мы, западные люди, приобрели оружие для победы над остальным миром и материальное изобилие для того, чтобы привлечь его к нам) вызван удачным равновесием между этим миром (опытом) и миром иным (логикой, планированием, *esprit de systeme* *), выработанным ведущими мировоззрениями.

Все эти объяснения, однако, которые мы по праву отвергаем, если они претендуют на монополию, вероятно представляют собой составные элементы того крайне неустойчивого соединения, которое мы называем западной культурой. Уберите одно из слагаемых (или пусть даже одно из тех, о которых здесь даже не говорилось), и тем самым уничтожится западная

культура, которую мы знаем. Уберите уголь, гидроэнергию, банки и капитал, и уничтожится промышленная революция в той форме, в которой мы ее знаем. Изымите апостола Павла, блаженного Августина, Кальвина и Маркса, и вы уничтожите западное мировоззрение.

Наша нынешняя неудовлетворенность

Если духовную историю Запада рассматривать в перспективе, можно увидеть, что многие проблемы, которые кажутся нашим паникерам новыми, срочными, насущно требующими разрешения, по существу — проблемы весьма старые, с которыми люди западной культуры сживались, и не решая их. Провозвестники конца света, считающие, что современные люди запада должны прийти к какому-то соглашению по поводу извечных вопросов, что нам надлежит как-то преодолеть нынешнее многообразие мысли и начать новый век единой веры, опровергаются несколькими тысячелетиями западной истории. Ведь в ходе этой истории люди не знали единодушия по этим основоположным вопросам. Но, помимо проблемы единодушия по вечным вопросам, наш мир стоит передо лицом еще одной более специфической проблемы: можем ли мы и в дальнейшем придерживаться (хотя бы в измененной форме) воззрений XVIII века на прогресс, на возможность заполнения здесь, на земле, в недалеком будущем, бреши между «есть» и «должно быть», бреши, которую западному человеку (а это нам, историкам, хорошо известно) никогда не удавалось заполнить.

Возможно, конечно, что последующие поколения не увидят никаких изменений в западном мировоззрении, что, в общем, мы и в дальнейшем будем пользоваться ныне существующими ответами на извечные вопросы — во всем их сбивчивом, противоречивом многообразии. Такая устойчивость нынешних духовных установок, конечно, возможна, а люди определенного темперамента считают ее даже вероятной. С клинической точки зрения мы даже не знаем, сколько изменений в этих установках по основным вопросам о ценностях и поведении может вынести общество. Вместе с тем, вряд ли провидцы, неустанно твердящие о кризисах, переломных моментах и о том, что время истекает, ошибаются *полностью*. Вне сомнения придется внести кое-какие поправки в наследие, полученное нами от Просвещения, ибо разрыв между нашими идеалами и нашим поведением, между тем миром, который мы считаем желательным — и даже, больше того, морально праведным и необходимым, — и тем миром, в котором нам приходится жить, приобрел со времен Просвещения совершенно иной психологический характер, чем брешь, о которой знал и которую ощущал христианин, не сомневающийся в своей вере.

Разрыв между тем, что должно быть, и тем, что есть, сознается, вероятно, всеми людьми, во всяком случае, всеми цивилизованными людьми. Но средние люди и их руководители *вовсе не обязательно ощущают его постоянно и болезненно*. Большей частью — хотя стороннему наблюдателю такая установка кажется лицемерием — они пытаются как-то убедить себя, что разрыва, собственно говоря, нет. Ведь заполнить его можно по-разному. В жизни отдельного человека есть личные отношения, обряды, убежден-

ность в принадлежности к группе избранных, мистическая самоотдача какой-то высшей воле: все это помогает перекрыть разрыв. Для тех, кому приходится думать о человечестве в целом, возможен более трудный путь оптимистического преобразователя, который вот-вот перекроет этот разрыв еще одним последним законом, еще одной последней проповедью. Есть и христианская установка, согласно которой на земле этот разрыв полностью никогда не может быть ликвидирован, но те, кто честно и праведно стремятся ликвидировать его на земле, найдут его полностью ликвидированным на небесах, а те, кто к этому не стремятся, найдут его полностью ликвидированным в аду.

Но многие наследники эпохи Просвещения все еще болезненно воспринимают наличие бреши столь же зияющей, как и в далекие времена. Они не принимают христианского решения, так как неспособны верить ни в какой иной мир кроме нашего — мира довольно отталкивающего. У них есть твердое представление о том, что́ лежит на другом, идеальном краю пропасти: мир, изобилие, счастье — во всей его амплитуде от ленивого комфорта до сердечного трепета. Они верят, что мы, люди, имеем право обладать тем, чего мы хотим, и что мы не можем успешно заполнить брешь между тем, чего мы хотим, и тем, что мы имеем, какими бы то ни было словами, обрядами или другими утешительными иллюзиями. С исторической точки зрения именно в этом заключается причина неуспеха викторианского компромисса. Низшие классы отказались довольствоваться своим положением. Социализм проповедовал необходимость экономической демократии после достижения демократии политической. Люди стремились к эко-

номическому равенству, а не только к равенству духовному. Никакой ритуал не был способен удовлетворить желания бедных стать богаче материально. Материальные идеалы XVIII века были обманчиво простыми; но именно из-за их простоты и конкретности было так трудно претендовать, будто мы их достигли, когда на самом деле этого не было. Наше поколение видит, что та же дилемма сказывается теперь на отношениях между людьми Запада и «колонизальными» народами. Азиаты и африканцы тоже отвергают викторианское компромиссное учение о «бремени белого человека». Они тоже хотят равенства фактического, а не только символического.

Что ж, брешь между реальностью и идеалом можно, пожалуй, сузить путем отступления от идеала и приближения его к реальности, путем выдвигания более реалистических и скромных целей — скажем, не полной «трезвости», а сокращения алкоголизма; не идеальной половой жизни, но меньшего числа разводов; не полной отмены пошлой сентиментальщины и ковбойских фильмов, а лучше сбалансированных радио и телевизионных программ; не абсолютной экономической обеспеченности, а менее катастрофических депрессий и меньшей безработицы; не создания мирового государства, обеспечивающего раз и навсегда мир на земле, а Организации Объединенных Наций, помогающей нам избегать войн и, может быть, делающей войну, если она вспыхнет, менее варварской. Список этот можно продолжить до бесконечности. Умеренный реалист требует, чтобы демократия отказалась от оптимизма XVIII века, разуверилась в прирожденной доброте и разумности человека, в магическом действии произвольно меняемой общественной и политической среды (законов,

конституций, договоров, новых образовательных учреждений и программ обучения), в непосредственной близости царства Божия на земле. Умеренный реалист требует, чтобы демократия признала какую-то долю пессимизма традиционного христианства, воплощенного в учении о первородном грехе; какую-то долю трагического сознания человеческой неполноценности, вдохновлявшего великие произведения литературы; какую-то долю тех сомнений насчет способности человека правильно мыслить, которые вытекают из современной психологии; и основанное на здравом смысле сознание недостижимости совершенства, которое присуще большинству из нас в тех областях, где на нас лежит какая-то ответственность.

Западные демократы сумеют, пожалуй, сбросить с себя бремя излишнего оптимизма в вопросе о возможности человеческого совершенствования, унаследованного ими от эпохи Просвещения, и приспособить свои идеалы к более жесткому миру. Многие из них во все возрастающей степени сознают, что необходимо как-то заполнить брешь между посулами и фактами, которая с годами образовалась не только в западных демократиях, но и во всем мире. Они не могут идти по пути тех самообольщающихся идеалистов, которые, по-видимому, думают, что надо просто повторять обещания в более заманчивой чем когда-либо форме. Во всяком случае, они начинают ощущать в своих утверждениях привкус горечи, привкус, который доказывает, что прозревают даже идеалисты. Концепция демократии, готовой смотреть в лицо реальностям, очень убедительно изложена в книге Артура Шлезингера младшего «Жизненный центр». Вполне вероятно, что в ближайшие годы его точка зрения будет принята на Западе.

Но вероятна ли или даже возможна ли такая пессимистическая демократия, решительно отказывающаяся сулить рай на земле, но вместе с тем не обещающая более древнего потустороннего рая? Одним очень мощным элементом демократического мировоззрения является, как я уже подчеркивал, его отрицание всего сверхъестественного, его отрицание загробной жизни. Правда, мы видели, что демократическое мировоззрение в значительной степени как-то примирилось с формальным набожным христианством. Но я также отмечал, что — особенно в либеральных протестантских группировках — в их формальной рационалистической вере осталось очень мало от божественного, чудесного, трансцендентного. И, наконец, все западные демократии насчитывают миллионы людей самых различных убеждений — от ярких позитивистов и антиклерикалов до людей, всецело поглощенных земной жизнью и в общем безразличных к духовным запросам, миллионы, которые просто перестали быть христианами. Найдут ли эти люди нужные им духовные средства, чтобы справиться с трудностями, разочарованиями, борьбой и горем, со всем тем злом, которое, как их учили, будет вскоре изгнано из человеческой жизни?

Хотя в течение последних трех столетий выжили многие христианские группировки, которые придерживались и духа, и буквы христианской веры, выросли также некоторого рода суррогаты христианской веры, утраченной многими людьми или превращенными ими в псевдохристианский оптимистический рационализм. Эти суррогаты — демократия, национализм, социализм, коммунизм, тоталитаризм и многочисленные их ответвления и ереси. Большинству этих суррогатов присуще убеждение в возмож-

ности совершенствования человека здесь, на земле — само собой разумеется, при условии принятия должных мер. Большинство их этих отщепенцев отрицает бытие какого бы то ни было трансцендентного существа, способного принимать участие в земных делах, хотя многие из них сохраняют понятие какого-то руководящего начала добра, чего-то вроде безличного Бога, и все уверены, что мир может стать местом, приуроченным для человека. За всем этим стоит весьма общая установка эпохи Просвещения, которая принимает наиболее характерную форму в либеральной, демократической системе ценностей Джона Милля. Но реальной, организационной формой, так сказать, церковью этой веры, является территориально-национальное государство, так что на практике демократия и национализм объединяются друг с другом в очень сложных и разнородных формах. Социализм был первоначально еретическим развитием демократического мышления или, если хотите, углублением демократических идей. Но там, где он победил, он сросся с национальным государством и национализмом.

Я совершенно сознательно применил к этим безличным верованиям, к этим формально нетеистическим * религиям, в которых обоготворяются такие отвлеченные понятия, как добродетель или свобода, термин *суррогат* с его подтекстом некой искусственной и неадекватной замены. Несоответствие безличных верований, если их сравнить с христианством, особенно явно сказывается в применении к страждущему человеку. Врачевать души эти верования не умеют. Правда, в своей воинствующей агрессивной стадии — например, социализм до прихода к власти — они способны мобилизовать весь духовный пыл

верующего, дать ему чувство принадлежности к чему-то подлинно великому, преодолеть его мелкое себялюбие в эмоциональной самоотдаче. Но по мере того, как они пускают корни, по мере того, как они сталкиваются с повседневностью, они не могут помочь несчастному, неприспособленному к жизни, страждущему человеку.

Вероятно самая мощная из этих вер — национализм. Он дает слабым и неприспособленным чувство уверенности в рамках огромного коллектива, позволяет им соучаствовать в «коллективном самолюбовании» патриотизма. В моменты кризиса он полагается и на людское долготерпение, и на людской героизм. Но национализм не заменяет Бога-утешителя. Марианна, символ французской республики — героическое воплощение баррикад. Но ей трудно молиться так, как поколение за поколением молилось Пресвятой Деве Марии. Что же касается социализма, то в нем еще меньше этого утешающего начала. Вероятно правоверного марксиста ободряет уверенность, что диалектический материализм стремится облегчить долю угнетенных. Но люди действительно несчастные нуждаются в чем-то более человеческом, в чем-то, что заботится *о них самих* — не как о временных жертвах методов производства, а как о единственных в своем роде существах, заслуживающих прямой помощи со стороны Бога или его поверенных.

В современных суррогатах старых теистических религий есть еще одна психологическая слабость. Этим новым светским религиям чрезвычайно трудно допустить покаяние. На многочисленных показательных процессах в Советском Союзе обвиняемые в измене (ереси), неизменно каялись в своих заблуждениях, но их все же не прощали и не принимали об-

ратно в лоно верующих. Правительство Соединенных Штатов в наше время считает, по-видимому, что «коммунист остается коммунистом», что бы с ним не произошло. Французский интеллигент, признавший, что в мрачные тридцатые годы он вступил в компартию, но с тех пор раскаялся, в глазах Госдепартамента остается коммунистом. То же самое обнаруживается при изучении любого общественного или политического движения нового времени. Во время французской революции, например, человеку, открыто голосовавшему с умеренными депутатами в 1790 г., было очень трудно, почти невозможно, оправдаться в 1793 году перед победившими к тому времени крайними элементами на том основании, что в свое время он заблуждался, но что с тех пор раскаялся и понял, где заложена истина. Как правило, он попадал на гильотину. В этих безличных религиях трудно каяться действительно.

Но прощение кающегося грешника — одна из самых сильных сторон христианства, одно из средств, путем которых мудрое христианское руководство приспособливает религию к малым и слабым мира сего. Может быть, жесткое отношение к покаянию, проявляемое новыми, безличными религиями, связано с абстрактным и незапятнанным характером их идеалов — *идеалов, от реальности четко не отделенных*, — идеалов, которые они выдвигают в качестве нормы человеческого поведения в своих земных утопиях. Люди, придерживающиеся этих идеалов, так страстно стремятся сделать человека совершенным, что не могут простить ему даже малейшего несовершенства. Идеалист, поглощенный этим миром, просто обязан расправляться со всеми теми, кто не ведет себя в соответствии с его идеалами. Конечно,

более зрелые демократии, вроде английской, гораздо менее требовательны, чем коммунисты, и охотнее примиряются с человеческими слабостями. Но даже они не могут дать своим руководителям шанса пойти на тот действенный и ничуть не постыдный компромисс, который содержится в христианском требовании (и помните, что это именно *требование*) прощать кающихся. Они не предоставляют своим последователям той духовной уверенности, той гибкой дисциплины, которые дает ему христианское учение о грехе и покаянии.

И, наконец, эти абстрактные верования представляют собой серьезную опасность для современного интеллигента, поскольку они облегчают и даже облагораживают его убеждение, что он знает, в чем заключается беда нашего мира, что он знает, как с ней бороться. Эта вера способствует отлучению идеала от реальности, так как чрезмерно упрощает человеческую природу. Но современному интеллигенту, уже изолированному от массы людей брешью, наверняка не сузившейся с тех пор, как она появилась в XIX веке, следовало бы внимательнее и более реалистично изучать человеческое поведение, вместо того, чтобы в состоянии благородного морального кипения — развивать представления о том, что должно быть. Даже когда эти представления приобретают форму реализма, циничного приятия фактов, они явно превращаются в тот «вывернутый на изнанку» идеализм, который некоторые комментаторы отмечали уже у Макиавелли. Суть дела в равновесии, в трезвой разрядке напряженности между идеальным и реальным. Конечно, иногда — как у Парето — это равновесие нарушается и перевешивает реальность. Но на настоящем этапе истории тяга к идеалу, к

идеалу сверхупрощенному, — более серьезная опасность, угрожающая нашим грубоватым, примитивным суррогатам религий.

Подводя итоги можно сказать, что новые религии не обладают богатством и глубинным пониманием подлинной человеческой природы, присущим древним религиям. Поэтому в моменты кризиса они не могут справляться с вопросом о человеческих взаимоотношениях, как это умеют делать древние религии. Пока что демократии и социализму в общем жилось очень благополучно в мире, в котором большинство материальных показателей неизменно шло вверх. Им еще не приходилось иметь дела с обездоленными массами, для которых наш мир никак не является земным раем и которые поэтому естественно требуют: «Либо давайте, либо молчите!» Возможно, им и не придется с ними встретиться. Возможно, что широкие массы на Западе примут установку, бывшую до сих пор достоянием аристократии, вроде стоиков, установку, что мир — это вязкое место, в котором вообще никто не может быть постоянно счастлив, в котором каждому приходится иметь дело со своими бедами, и что на том свете мзды тоже нет. Но это все же мало вероятно. Массы, даже на Западе, никогда не были способны принять столь трагический кругозор без помощи личной религии, до сих пор всегда носившей трансцендентальный, сверхъестественный, потусторонний характер. Если демократия не может с полной искренностью вернуться к христианству (а в наше время многие такой возврат рекомендуют), ей придется самой как-то взяться за врачевание душ.

Есть еще одно, более интеллектуальное затруднение, стоящее на пути пессимистической, реалистиче-

ской демократии, отрешенной от веры в сверхъестественное. Этой демократии надлежало бы применять ко всем своим действиям ту тенденцию к экспериментированию, ту терпеливость, то приятие факта медленности процессов, то сознание границ, положенных человеку двумя словами — «невозможно» и «неразрешимо», которые характеризуют работу ученого, и которыми, по меньшей мере частично, обладаем все мы в наших специфических областях. В такой демократии значительному числу людей пришлось бы отказаться от восторгов удовлетворенности, от чувства уверенности, порожденного априорным знанием * того, что некоторые абсолюты являются истиной, что есть что-то неизменное, что-то стоящее вне истории, но тем не менее являющееся частью нас самих. Но ведь совершенно очевидно, что мы, люди, цепляемся за достоверность. Те, кто утратил христианскую достоверность, сразу же принялись искать достоверность в науке, в истории или еще где-то. И мы цепляемся за всеведение, как за попутчика достоверности, или хотя бы за какую-то всеведущую силу, поскольку мы утратили всеведущего Бога. Если от граждан новой, пессимистической демократии будет требоваться принципиальный релятивизм * (конечно, не нигилизм) по отношению к ценностям — а ведь только такой релятивизм сможет действительно поддерживать их пессимизм и удерживать их от каких-то новых иллюзий относительно счастья, — то такой демократии будет очень трудно добиться в нашу эпоху. Она ставила бы чрезмерные требования к бедной человеческой природе, требования более высокие, чем те, которые ставит оптимистическая демократия, так как среднему гражданину

старой оптимистической демократии все еще позволялась какая-то доля старой утешающей религии.

Кроме того, в середине XX века возникает то же затруднение, которое существовало уже в древних Афинах: как воздействуют попытки разрешения вечных вопросов, делающиеся интеллектуальной элитой, на структуру, на равновесие общества в его целом? Даже самый беглый взгляд на то, что происходит теперь среди западной интеллигенции — среди экзистенциалистов * во Франции и в других странах, среди учеников Барта и Нибура в Германии и Америке, среди блестящей плеяды неокатоликов в Англии, среди западных последователей буддизма-зен, * даже среди «неоконсерваторов» — показывают, что интеллигенция затягивает свои духовные пояса, готовится к длительному кризису, начинает презирать восторженных демократов типа Вениамина Франклина, поверхностных демократов типа Томаса Джефферсона. Может быть Просвещение и заслуживает более суровой критики, чем та, которой подвергали ее романтики в дни Вордсворта. Но трудно представить себе среднего американца — или даже среднего европейца, — живущего в том настроении тонкого, возвышенного, всеобъемлющего отчаяния, которое охватило теперь авангард западной интеллигенции. Есть элемент грубости — вроде того, который можно встретить во французских *fabliaux* * написанных в самый расцвет устремленного ввысь XIII века, — который, вероятно, и в будущем, даже в наш трагический век, будет удовлетворять плотские аппетиты человечества.

Было бы, значит, ошибкой полагать, что наша западная культура совершит поворот кругом и вернется к веку единоверия. Демократическое мировоззре-

ние на Западе без сомнения должно быть пересмотрено — более радикально, чем XIX век пересмотрел полученное им от эпохи Просвещения наследство. В настоящее время трудно с уверенностью сказать, какие формы примет этот пересмотр. Многое зависит от исхода борьбы между Соединенными Штатами и Советским Союзом, борьбы, ставкой в которой является мировоззрение в целом. Требования самой борьбы могут загнать Запад в чуждые его традициям регламентированное общество, ибо один из неприятных факторов человеческих взаимоотношений (одна из тех реальностей, с которой должны примириться неodemократы) состоит в том, что любая война, холодная или горячая, вызывает усиление власти и ограничение свободы по сравнению с мирным временем.

В очень общей форме и со всеми изгибами и зигзагами, присущими любому обобщению, можно сказать, что в Соединенных Штатах и в Советском Союзе нашли свое временное воплощение те комплексы противоречий, которые поныне, так или иначе уживаясь друг с другом, обуславливали столь характерное для Запада напряжение. Конечно, мы не представляем Свободу в ее чистом виде, а они не олицетворяют Власть в столь же чистом виде. Мы не стоим за индивидуализм львов, а они — за коллективизм улья или муравейника. Мы не представляем собой многообразия, а они — единообразия. Ни та, ни другая сторона не доводит до предела своих собственных систем ценностей. Тем не менее, противопоставление налицо и весьма реально, несмотря на недавно начавшееся соревнование в тождественных областях техники и на общность «культуры». В целом мы стоим за тот комплекс ценностей, которые

я в этой книге рассматривал как сердцевину западной культуры, за наличие того начала в каждом человеке, которое лучше всего все еще именовать старым, стертым словом *свобода*. Правда, это сознание иногда становится втупик и выворачивается наизнанку перед лицом реальных проблем — вроде тех, о которых говорят ходячие фразы, как «заставить человека быть свободным», или «ты свободен, творя добро, но раб, творя зло», или «свобода, а не произвол». Однако, в глубине это сознание отвергает правомерность таких парадоксов. Западная традиция, главными защитниками которой стали теперь американцы, *индивидуалистична* — не в догматическом и даже не в идеалистическом, но тем не менее в очень реальном смысле.

Наши шансы сохранить западные традиции и спасти их в формах, которые с полным правом можно было бы назвать демократическими, лучше, чем утверждают предсказатели заката. Антиинтеллектуализм последних десятилетий разъял более наивные чаяния о достижении земного рая путем совершенствования человеческой природы или просто путем освобождения человеческой природы от дурной среды. Но вместе с тем он дал нам основание полагать, что, если наш демократический образ жизни действительно укоренен в наших навыках, традициях, чувствах, условных рефлексах и «сверх-эго», он может выжить в весьма суровой повседневности. Правда, то, что казалось нашим дедам силой демократии, ее зависимость от разумности человека, теперь кажется нам ее слабостью. Все же в последнем итоге демократия, может быть, и не зависит от разумности людей. Демократический Запад выстоял две войны. А ведь предполагают, что он, с его при-

верженностью к разнообразию, с его недисциплинированностью, с его духовной многоликостью, даже с его привычкой к комфорту, погибнет в единоборстве с более строгой дисциплиной, крепкостью и единодушием его антидемократических врагов. Но Запад не погиб; он добился победы, несмотря на то, или, вероятно, благодаря тому, что некоторым критикам казалось его слабостью.

Ибо то, что в свете чисто интеллектуального анализа кажется распадом, бесплодными спорами, явной неспособностью согласиться с чем бы то ни было, может быть, представляет собой просто несогласие по тем вопроам, по которым мы, люди Запада, спорили гласно и яростно с того времени, когда Сократ играл роль овода в Афинах. Если продумать логически до конца все то, что подразумевается под верой католиков, протестантов, евреев и материалистов марксистов, то разве не удивительно, что они сражались бок о бок в американских вооруженных силах в обеих мировых войнах? Можно сказать, что они верили не столько в свои формальные религии, сколько в Соединенные Штаты. Но это было бы толкованием слишком логичным и потому ложным. Можно сказать, что они «верили в» религиозную терпимость, как некое положительное начало, и это несомненно было бы применимо ко многим из них. Но самое верное, что можно заключить, это — что они просто не думали об общей проблеме религиозной терпимости, что большинство из них принимало сосуществование католиков, евреев, протестантов и материалистов всех толков, как один из фактов этой жизни, как одну из тех вещей, которые принимаются без рассуждения, как погода. Таким образом, добрая доля западного уклада укоренена у совсем про-

стых американцев не в коре головного мозга, а где-то глубже, куда не проник еще ни один физиолог. Во время оно это место именовалось сердцем.

Так мы возвращаемся к мысли, что соотношение между жизнеспособностью того или иного общества и степенью единодушия его членов в вопросах мировоззрения точно определено быть не может. Есть превосходные доказательства того, что значительное многообразие в вопросах богословия, метафизики, искусства, литературы и даже этики может не оскудевать, если такое многообразие рассматривать не как возвышенный идеал терпимости, прогресса на путях разногласий (хотя для многих образованных людей это именно так и есть), а как нечто данное, нечто для людей нормальное. Если для западных интеллигентов демократия действительно означает нечто столь противоестественное, как духовное единообразие, то демократия осуждена. Но ход нашей духовной истории показывает, что на какой-то извращенный, своевольный лад западным интеллигентам всегда жилось хорошо именно в атмосфере споров, и что такие споры никогда не тревожили необразованных людей достаточно сильно, чтобы нарушить общественное равновесие. Даже в наш век нет убедительных указаний на то, что философская тревога действительно выходит за рамки узкой прослойки, способной выражать свои мысли. Мы даже не знаем, правы ли социал-психологи типа Эриха Фромма, утверждающие, что нервная неустойчивость или даже неврозы настолько распространены во всех слоях общества, что угрожают нашим демократическим устоям. Может быть понятие «бегства от свободы» было непомерно раздуто.

Есть еще одно серьезное затруднение интеллек-

туального порядка, которого не имеет права игнорировать сознательный демократ. Следуя современному антиинтеллектуализму и, вероятно, здравому смыслу, я пришел к выводу, что человечество обладает значительной энергией и устойчивостью, которых не объемлет ни одна интеллектуальная система, что наша культура обладает источниками силы, не подвергнутых воздействию философии — или отсутствию ее. Но даже Парето приводит в качестве одного из самых мощных «осадков» — осадок, *производящий производности*, то есть осадок, осмысляющий жизнь. Потребность людей в логическом осмыслении их опыта, их стремление избегать явной, скандализирующей непоследовательности, их стремление не казаться лицемерами ни себе самим, ни другим — очень развита. История не знает цивилизации, которой руководила бы образованная элита, убежденная, что ее система ценностей — не что иное как притворство, лицемерие, фальшивка. В демократии не могут длительно сосуществовать неверующая образованная элита и верующие массы. Не может скептическая или циничная элита создать религию для массового потребления.

В настоящее время наша образованная прослойка еще очень далека от такого бедственного положения. Многие ее члены, однако, находятся в состоянии недоумения, и это недоумение будет возрастать, пока они не возьмутся всерьез за задачу преобразования наследия, полученного от эпохи Просвещения XVIII века. Подведем же краткие, окончательные итоги этой проблемы.

Демократическое мировоззрение сложилось в XVIII веке после трех столетий постоянных изменений, дошедших до своей кульминационной точки в

эпоху великих научных достижений Ньютона и его сподвижников. Каковы бы ни были философские и богословские воззрения этих ученых как индивидуумов (и по сей день многие ученые остаются верующими христианами), как ученые, они должны были пользоваться интеллектуальным методом для построения обобщений, методом, целиком зависящим от наблюдаемых фактов. В конечном счете эти факты (независимо от того, насколько точнее человеческих органов чувств была регистрирующая их аппаратура) описывали мир чувственного опыта, этот мир, а не какой-либо иной. Положения, выдвигаемые в согласии с научными методами, должны согласоваться с фактами этого мира; они не должны выходить за их пределы, не должны им противоречить.

Но два основоположных обобщения демократической веры, так как она сложилась в XVIII и XIX веках, — учение о присущей человеку благостности и учение о неизбежном, прямолинейном прогрессе и совершенствовании человека на земле — либо выходят за пределы научного отношения к истине, либо противоречат ему. Достаточно оглянуться на века от Фукидида до Макиавелли и затем до ведущих социологов нашего времени, чтобы отметить, что, как правило, наблюдатели за поведением человека убеждены, что человек рождается для страданий и что, по меньшей мере, в ходе известной нам истории человеческая природа мало в чем изменилась. Если проследить поведение homo sapiens* с самых ранних времен до середины XX века в духе и методами естествоиспытателя (в меру компетенции наших исторических знаний), никак нельзя будет прийти к установке Кондорсе или даже к установке Пейна и Джефферсона. Нельзя принять — даже в качестве

грубых научных обобщений — понятий естественной благостности и разумности человека и растущего совершенствования нашей жизни на земле.

Нельзя безоговорочно следовать и другим наследникам эпохи Просвещения и его «просвещенных деспотов» — нынешним технократам или «инженерам человеческих душ». Нельзя поверить, что инженер способен разработать и *внедрить* какое-нибудь общественное устройство, которое, принимая людей такими, какими они есть, вместе с тем превращает их фактическое поведение в какую-то утопически совершенную форму. Придется отказаться от Роберта Оуэна, Фурье и их современных преемников (большой частью окрыленных надеждами психологов-профессионалов). Нельзя принять и доктрину, утверждающую беспредельную или, хотя бы, весьма значительную гибкость человеческой природы.

Короче говоря, демократия *частично* — система суждений, несогласуемых с истиной естествоиспытателя. Это несогласие не причиняло бы тех трудностей, которые оно чинит сейчас, если бы демократ имел возможность сказать, что его царствие не от мира сего, что его истина так же не подлежит проверке наукой, как не подлежит проверке химическим анализом хлеба и вина католическое учение об евхаристии.* Такое разрешение интеллектуальной трудности, испытываемой демократом, не было бы чем-то идеальным, но все же оно вполне мыслимо. Демократия может превратиться в чисто трансцендентальную религию, в рамках которой вера не ослабевает от несогласуемости ее догматов с фактами земной жизни. Уже сейчас циники говорят, что, когда американец кичится отсутствием классовых различий в его стране, он игнорирует факты, говорящие

об обратном, факты классовой структуры Соединенных Штатов, касающиеся негров, евреев, порториканцев или мексиканцев. С другой стороны, американцам легко видеть, что основополагающие принципы марксизма, этой демократической ереси, стоят в вопиющем противоречии со всеми фактами реальной структуры нынешнего советского общества. Совершенно неоспоримо, что советская «демократия» подразумевает нечто совсем иное, чем американская. Одним словом, демократия может оказаться способной изъять обетованный ею рай из этого мира и перенести его в мир обязательной обрядности, трансцендентальной веры, символического удовлетворения человеческих потребностей и сохранить этот рай в качестве идеала, незапятнанного соприкосновением с грязной реальностью.

Или же мы увидим возникновение демократии, приемлющей несовершенство человеческой природы и пессимистическое мироощущение, то есть, реалистической демократии. Враги демократии давно утверждают, что она пригодна только для ясной погоды, что даже для частичной реализации свободы, равенства и братства она предъявляет к человеческой природе требования, которые могут быть выполнены только в периоды мира и благоденствия. В смутные же времена, говорят они, мы нуждаемся в дисциплине, водителстве, солидарности, которых нельзя достичь, разрешая людям, даже в теории, даже в воображении, следовать их собственной личной воле. Такую дисциплину люди действительно приемлют в периоды кризисов, как это показали западные демократии во время последней войны. С психологической точки зрения большинство европейцев перенесло удивительно безболезненно бомбежку их го-

родов, которая ставила все гражданское население на совсем не метафорические передовые линии. В известном смысле еще более поразителен тот дух, с которым шли на вторую мировую войну американцы. К соблазну прекраснодушных идеалистов, они шли на войну почти не думая, что делают это ради построения нового, лучшего мира, без того духа крестового похода, который воодушевлял их в войне 1914—1918 годов. Они ввязались в войну, как в неприятное, но необходимое дело, с которым они в общем хорошо справились. Они и не пытались делать вид, будто она им нравится; не собирались они и облагораживать ее. *Они шли на войну как реалисты, а не как циники.* Пока что, несмотря на страшные предчувствия многих интеллигентов, народы Запада не поддались массовому психозу в предвидении атомной или термоядерной войны.

Собственно, тут мы можем поставить точку. Демократия идеалистическая, демократия *верующая* (в традиционном, трансцендентальном смысле религиозной веры), — возможна, хотя ей было бы трудно приспособить собранное ею научное наследие, опирающееся на этот мир, к вере, направленной на иной мир. Во всяком случае, ее богу пришлось бы искать каких-то весьма сложных компромиссов с психиатром. Но демократия *реалистическая*, демократия пессимистическая, демократия, в рамках которой отдельные граждане приняли бы этику и политику с той готовностью встретиться с несовершенствами, которая характеризует хорошего фермера, хорошего врача, хорошего целителя душ — будь он священником, пастором, советником или психиатром, — такая демократия требовала бы от своих граждан больше, чем требовала в прошлом какая-либо иная челове-

ская культура. Если бы ее требования были выполнены, она стала бы самой успешной из всех цивилизаций. И, наконец, демократия *циничная*, демократия, граждане которой провозглашали бы одни убеждения, а жили бы согласно иным, — дело совершенно невозможное. Такое общество длительно существовать не может. В здоровом обществе противоречия между идеальным и реальным могут разрешаться самыми различными методами. Но одно невозможно: отрицать наличие этих противоречий.

СПИСОК ИНОСТРАННЫХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ

- a priori (лат.) суждения a priori — дедуктивные суждения от причины к следствию.
- aristoi (гр.) лучшие; отсюда «аристократия».
- élan vital (фр.) жизненная сила; жизненный напор.
- esprit classique . . . (фр.) классический дух.
- esprit de système . (фр.) дух систематизирования.
- fabliaux (фр.) средневековые, метрически выдержанные повести, часто скабрёзного содержания.
- homoiousion (гр.) подобосущий.
- homoousion (гр.) единосущный. Эти два богословских понятия, применявшиеся к отношению Бога-Сына (Христа) с Богом-Отцом, вызывали острые споры и даже междоусобные войны в первые века христианства. Отсюда — выражение: не отличаться ни на йоту (греческая буква «и»).
- homo occidentalis (лат.) западный человек.
- homo sapiens . . . (лат.) мыслящий человек (в биологическом смысле).
- laissez-faire (фр.) принцип невмешательства государства в хозяйство.

„Le trahison des clercs” (фр.)	«Предательство интеллигенции».
New Deal (англ.)	буквально новая раздача карт: экономическая и социальная политика Ф. Д. Рузвельта в 1930-х годах.
noblesse oblige . . . (фр.)	благородство обязывает.
„oceana” (лат.)	«Океан».
quadrivium (лат.)	средневековая педагогическая программа в области точных наук, состоявшая из арифметики, геометрии, астрономии и музыки.
patria potestas . . . (лат.)	отеческая власть.
phronesis (гр.)	рассудительность.
„politiques” (фр.)	французские публицисты XVII века, впервые выдвинувшие на первый план понятия и интересы государства в целом.
politiques et moralistes (фр.)	писатели, рассматривающие общественные вопросы под моральным углом зрения.
ratio (лат.)	разум.
res publica Romana (лат.)	римское государство.
„Stupor mundi” . . (лат.)	«Чудо мира».
Summa (лат.)	буквально высшее, итог. „Summa Theologiae” — «Итоги богословия», основоположный труд Фомы Аквинского (Аквината).

tabula rasa (лат.)	чистый лист бумаги.
theoria (гр.)	букв. созерцание.
„Vindiciae contra tyrannos“ (лат.)	«Отмщение тиранам».
vis medicatrix naturae	(лат.)	целительная сила природы.
volte face (фр.)	резкий поворот на 180°.

СПИСОК МАЛОИЗВЕСТНЫХ ТЕРМИНОВ

- Агностицизм* — греч. а = не + gnosis = знание. Установка, отрицающая возможность какого бы то ни было знания о Боге.
- Адвентисты, адвентизм* — с лат. advenio = прихожу. Секта, верующая в незамедлительное второе пришествие Иисуса Христа.
- Анабаптисты, анабаптизм* — с греч. anabaptizo = крещу заново. Секта, отрицающая действительность крещения в младенчестве и поэтому требующая вторичного крещения; радикальное крыло реформации.
- Англиканы, англиканство* — англиканская церковь, тесно связанная в Англии с монархией и государством. В Америке соответствующая церковь носит название епископальной.
- Антиномийцы, антиномизм* — с греч. anti = против + nomos = закон. Секты, отрицающие применимость моральных законов к «избранным», то есть к душам, предопределенным Богом к «спасению».
- Антропоморфизм* — с греч. anthropos = человек + morphe = форма. Приписание человеческих качеств существам, стоящим над человечеством, особенно богам или Богу.
- Апокалипсис* — с греч. apokalupto = открываю, в букв. смысле последняя книга Нового Завета, «Откровение» апостола Иоанна. В более широком смысле — конец света.

Апокалиптические секты — секты, предвещающие скорый конец света.

Априорное знание — знание, полученное до и независимо от опыта, изначально присущее сознанию.

Багаизм — магометанская секта, возникшая в Персии в середине XIX в. и нашедшая много последователей на Западе, особенно в США.

Бихевиоризм — с англ. behaviour = поведение. Распространенное течение в современной, особенно американской психологии, сводящее психические явления к реакциям организма и отождествляющее сознание и поведение.

Благодать — в богословском смысле Божий дар, предоставляемый человеку безотносительно к его заслугам, дарованное Богом духовное совершенство, на которое человек, в силу греховности своей природы, не имеет права.

Виги — с англ. whigs, прозвище предшественников либералов в Англии XVIII и XIX веков; сторонники конституционной монархии виги представляли интересы зажиточных городских средних классов в противоположность *тори* (см.).

Гелиоцентрическая (теория) — утверждение, что центр солнечной системы образует солнце (греч. helios).

Гносеология — с греч. gnosis = знание + logos = слово; учение; теория познания.

Гугеноты — французские протестанты.

- Гуситы* — последователи религиозного реформатора Яна Гуса в Богемии XV века.
- Дедукция* — с лат. deductio = вывод; метод заключения от общего к частному.
- Деизм* — с лат. Deus = Бог; учение, признающее существование Бога только в качестве безличной первоосновы мира (см. также *теизм*).
- Евхаристия* — с греч. eucharidzo = благодарю; литургия, в ходе которой по католическому и православному вероучениям хлеб и вино претворяются («преосуществляются») в Тело и Кровь Христову.
- Эн-буддизм* — одно из направлений буддизма, за последние двадцать лет вызывающее большой интерес на Западе.
- Знание, накапливаемое* — по терминологии автора — знание, содержащееся в естественных и точных науках, общий объем которого растет по мере развития наук.
- Знание, не накапливаемое* — по терминологии автора — знание, содержащееся в гуманитарных науках, особенно в философии, а также в богословии, конкретный объем которого меняется, но не увеличивается в ходе истории.
- Имманентный* — с лат. immanens = присущий, пребывающий внутри, свойственный; в применении к Богу — пребывающий, действующий в мире и в человеческих душах.
- Индукция* — с лат. inductio = наведение; метод заключения от частного к общему.

- Искупление* — в богословском смысле — искупление первородного греха человечества добровольной жертвой Иисуса Христа.
- Историософия* — философия истории, схема, претендующая на объяснение смысла истории.
- Картезианский* — прилагательное от имени Декарта (по лат. Картезиус).
- Квизитизм* — религиозное движение в рамках католической церкви в XVIII веке, делавшее упор на чувство и восстававшее против бюрократического церковничества.
- Конгрегационалисты* — протестантская секта в Англии XVII века, отвергавшая епископальный принцип организации и настаивавшая на значении личной веры отдельного христианина.
- Космогония* — с греч. kosmos = мир + gonos = рождающийся, учение о возникновении вселенной.
- Левеллеры* — с англ. levellers = уравниатели; радикальная политико-религиозная секта в Англии XVII века.
- Лолларды* — последователи религиозного реформатора Джона Виклифа в Англии XIV века.
- Меркантилизм* — экономическая система XVIII века, отождествлявшая народное достояние с деньгами и рекомендовавшая поощрение со стороны государства накопления страной драгоценных металлов.
- Мессия* — древнееврейское понятие помазанника Божия, грядущего, чтобы осуществить торжество Израиля и его Бога на всей земле; христианство видит Мессию в лице Иисуса Христа.

- Методисты, методизм* — английская протестантская секта, возникшая в конце XVIII века, стремившаяся к обновлению обмирщенного англиканства и распространявшая христианство среди низших классов.
- Монизм* — с греч. monos = единственный; философское учение, принимающее за основу всего существующего одно единственное начало.
- Монотеизм* — с греч. monos = единственный + theos = Бог; вера в единого Бога.
- Нирвана* — буддийское понятие блаженства, которого достигает праведная душа, растворяясь в божественном ничто.
- Номинализм* — с лат. nomen = имя; направление в средневековой философии, считавшее общие понятия только именами и отрицавшее за ними объективную реальность. В противоположность *реалистам* (см.) номиналисты утверждали, что реально существуют лишь единичные предметы с их индивидуальными качествами.
- Онтология* — с греч. ontos = существующий + logos = учение; философия бытия.
- «*Органон*» — с греч. organon = орудие, инструмент; название знаменитого труда Аристотеля.
- Пантеизм* — с греч. pan = всё + theos = Бог; религиозная установка, отождествляющая Бога со всем существующим.
- Пизтизм* — религиозное движение в рамках лютеранской церкви в XVIII веке, ставившее благочестивое чувство в центр религиозной практики.

- Пресвитерианство* — с греч. presbyter = старейшина; английская секта XVII века, отрицавшая традиционную церковную иерархию.
- Протекционизм* — экономическая доктрина и практика ограды отечественной промышленности путем импортных пошлин.
- Реализм* — в средневековом смысле философское направление, признававшее объективную реальность за отвлеченными общими понятиями (ср. также *номинализм*).
- Релятивизм* — установка, отрицающая объективность познания, настаивающая на относительности и условности человеческого познания.
- Сакраментальный* — признающий действительность таинств (причастия и т. д.) христианской религии.
- Синкретизм* — совмещение различных (религиозных, философских, эстетических) установок; духовная «всеядность».
- Синтетические суждения* — суждения, истинность или ложность которых не может быть выявлена только на основе общих правил, а требует обращения к фактам.
- Солипсизм* — от лат. solus = единственный + ipse = сам; философское учение, признающее реальность только за сознанием мыслящей личности.
- Теизм* — от греч. theos = Бог; религиозная установка, имеющая своим средоточием живого, личного Бога (ср. также *деизм*).

- Телеология* — от греч. telos = цель + logos = учение. Учение, согласно которому ход событий целенаправлен.
- «*Темные века*» — по-англ. dark Ages: период между падением Римской империи и концом X в.
- Теософия* — от греч. theos = Бог + sophia = мудрость; современное мистически-философское течение, претендующее на познание Бога через непосредственную связь с потусторонним миром.
- Томизм* — ортодоксальное католичество, опирающееся на богословскую систему св. Фомы Аквинского (Аквината).
- Тори* — с англ. Tory; прозвище предшественников английских консерваторов в XVIII и раннем XIX веках, представлявших интересы сельской знати.
- Трансцендентный* — с лат. transcendo = переступаю; в философии — выходящее за пределы эмпирического мира или сознания.
- Унитарянцы, унитарянство* — протестантская секта, отрицающая понятие Троицы.
- Фабрианство* — политическое движение в составе английского социализма, стоявшее за постепенное, мирное внедрение социалистических принципов.
- Физиократы* — последователи школы де Кенэ во Франции XVIII века, требовавшие управления страной согласно естественному порядку вещей.
- Форма* — у Аристотеля сущность, суть того, что в материи дано только как возможность.

- Фундаментализм** — религиозная установка, толкующая текст Библии буквально.
- Циклическая** (теория) — *историософская* (см.) установка, согласно которой история состоит из повторяющихся и замыкающихся кругов.
- Экзистенциализм** — современное философское направление, подчеркивающее предельное одиночество человека в мире.
- Эклектизм** — с греч. eklego = выбираю; философская или эстетическая установка, вбирающая в себя разнородные, часто противоположные элементы.
- Энтелехия** — с греч. entelecheia = нечто, имеющее цель в себе самом; у Аристотеля активное начало, претворяющее возможность в действительность.
- Эсхатология** — с греч. eschatos = последний + logos = учение; религиозное учение о конечных судьбах человечества и мира, о конце света и о Страшном Суде.
- Янсенизм** — еретическое движение в составе голландского и французского католичества XVII века, делавшее упор на греховность и неспособность к добру природной человеческой воли.
-

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абеляр, Пьер 296
 Августин, блаженный 65,
 100, 170, 187, 311, 348, 426
 Адамс, Джон 181
 Адамс, Самюэль 181
 Адлер, Альфред 386
 Аквинат, Фома см. Фома
 Аквинский
 Александр VI, папа 67
 Аристарх Самосский 131
 Аристотель 21, 23, 24, 26,
 27, 55, 68, 129, 133, 139,
 142, 159, 302, 377, 458, 459
 Ашер, епископ 192

 Байрон, Джордж Гордон
 58, 281
 Барбюс, Анри 361
 Барт, Карл 370, 438
 Батлер, Самюэль 271
 Баумер, Ф. Л. 295
 Беллами, Эдвард 259
 Бенда, Жюльен 299
 Бенедикт, Рут 416
 Бентам, Джереми 202, 203,
 205—207, 252, 256, 285,
 286, 308, 334, 398
 Бердяев, Николай Алек-
 сандрович 370

 Бергсон, Анри 365
 Беркли, Джордж 147
 Бернштейн, Эдуард 340
 Бёрк, Эдмунд 219, 220, 304
 —311, 316, 320, 406
 Бёрнс, Роберт 103, 104
 Блаватская, Елена 416
 Блэйк, Вильям 241
 Бодэн, Жан 55, 151
 Бозанквет, Бернар 255, 256
 Бойль, Роберт 139, 141
 Боккачо 17
 Бор, Нильс 367
 Борджиа 32
 Борджиа, Родриго 67
 Босвелл, Джеймс 147, 148
 Боссюэ, Жак-Бенинь 30,
 85
 Браге, Тихо 137
 Браун, Томас 43
 Бриджман 396
 Брут 56
 Брэдли, Фрэнсис Герберт
 255
 Буало, Николас 29, 30, 44,
 251
 Будда 416, 417
 Буркхард, Якоб 10
 Бут, генерал 273

- Бэббит, Ирвинг 375
 Бэдждхот, Уолтер 391, 392
 Бэйль, Пьер 223
 Бэккер, Карл 226
- Бэкон, Фрэнсис 27, 129—
 133, 135—137, 142, 145,
 146, 149, 152, 160, 161, 218,
 302, 381, 398, 406, 409
- Вагнер, Рихард 325
 Ватто, Жан-Антуан 251
 Вебер, Макс 72, 73, 110
 Вийон, Франсуа 20
 Вильямс, Роджер 90
 Виклиф, Джон 65, 67, 77,
 83, 296, 455
 Виктория, королева 371
 Винтроп, Джон 90
 Виргилий 29
 Вольтер, Франсуа-Мари
 31, 163, 174, 178, 181, 186,
 192, 194, 197, 219, 221, 223,
 243, 254, 292
 Вордсворт, Вильям 250,
 286, 378, 438
 Вульф, Томас 43, 44
- Габриэль, Ральф 247
 Галеви, Эли 223
 Галилей 125, 130—132, 137,
 139, 141
 Гарви, Уильям 125, 140
 Гарди, Томас 378
 Гардинг, Уоррен 361
- Гаррингтон, Джеймс 60, 61,
 151
 Гаскинс, Чарльз 4
 Гегель, Георг Вильгельм
 Фридрих 252—256, 285,
 342, 379
 Гельветий, Клод 220
 Генрих VIII 31, 37, 74, 75
 95, 96
 Гердер, Иоганн Готтфрид
 фон 213
 Герсон, Жан 68, 69
 Георг III 67
 Гёте, Иоганн Вольфганг
 фон 35
 Гитлер, Адольф 95
 Гоббс, Томас 48, 49, 53, 148,
 149, 151, 210
 Гобино, граф 243, 328
 Годвин, Уильям 207
 Гольбах, барон 179, 220
 Гомер 29, 240, 413
 Гораций 21
 Горер, Джеффри 52
 Грант, Мэдисон 327
 Грей, лорд 181
 Грин, Т. Г. 255, 334, 335
 Гук, Роберт 139
 Гус, Ян 65, 67, 68, 77, 83
 Гюрике, Отто фон 139
- Данте, Алигьери 12, 17
 Дантон, Жорж Жак 181

- Дарвин, Чарльз 238—240,
 242, 363, 382
 д'Арк, Жанна, см. Жанна
 д'Арк
 Делакруа, Эжен 251
 делла Валла, Лоренцо 26,
 45
 де-ля-Барр 163
 де-ля-Бозти, Этьен 57
 Декарт, Рене 27, 125, 137,
 142, 143, 145—149, 175,
 218, 455
 Демокрит 367
 Дефо, Даниэль 292
 Дидро, Денис 197
 Дизраэли, Бенджамин 319
 Диккенс, Чарльз 240, 285
 Джеймс, Вильям 314, 365,
 366, 424
 Джефферсон, Томас 181,
 222, 223, 274, 275, 438, 444
 Джинс 363
 Джонсон, Самюэль 148
 Джотто 12, 16
 Дрейзер, Теодор 295
 Дрейфус 360
 Дюбуа, Пьер 55
 дю Плесси-Морнэ, Филипп
 57
 Дьюи, Джон 365, 366
 Елизавета I 96, 97
 Жанна д'Арк 20, 243
 Заратустра 392
 Зенон Элийский 148
 Золя, Эмиль 281, 295
 Зомбарт, Вернер 128
 Калас, Жан 163
 Кальвин, Жан 65, 69, 72,
 79—81, 83, 85, 87—90, 99,
 100—103, 109, 110, 348,
 426
 Кант, Иммануил 147, 174,
 213, 252, 253
 Карл II 60
 Карлейль, Томас 286, 295,
 322, 329
 Кастийон 88
 Кастильоне, Бальдассаре
 38
 Каутский, Карл 340
 Кенэ де 458
 Кеплер, Иоганнес 137, 138,
 141
 Кестлер, Артур 351, 352
 Кидд, Бенджамин 327
 Киркегор, Сёрен 371
 Клаттон Брук, Артур 247
 Коббет, Вильям 70, 72
 Колридж, Самюэль Тэйлор
 286, 320
 Колумб, Христофор 4
 Кондорсе, маркиз 174, 186,
 187, 226, 233, 234, 236, 257,
 444,
 Константин Великий 26

- Конт, Огюст 236, 337
 Конфуций 416, 417
 Коперник, Николай 131, 137, 187
 Коржибский, Альфред 394, 407
 Кромвель, Оливер 60, 97
 Ксенофан 40
 Крэнмер, Томас 95, 96

 Лавуазье, Антуан 236
 Ламартин, Альфонс 251
 Ламетри, Жюльен Офре де 178
 Лао-цзы 416, 417
 Ларошфуко, Франсуа 409
 Лафайэт, Мари Жозеф, маркиз 181
 Левенгук, Антон ван 140
 Лейбниц, Готфрид Вильгельм 254
 Ленин, Владимир Ильич 352, 353
 Леонардо да Винчи 12, 20, 32
 Лессинг, Готхольд Эфраим 243
 Лефевре д'Этапль, Жак 68
 Линкольн, Авраам 26, 247
 Литре, Максимилиан 236
 Лойола, Игнатий 78
 Локк, Джон 50, 52, 136, 146, 148, 174, 175, 177, 181, 190, 199, 218, 256, 308, 390
 Лонгфелло, Генри 285
 Лоренцо Великолепный 46
 Льюис, Синклер 107, 295, 375
 Лэки, Вильям 223
 Людовик XIV 29, 30, 178, 186
 Лютер, Мартин 8, 9, 65, 67, 68, 70, 72—75, 77, 78, 80—83, 85, 87—89, 94, 95, 98, 99, 109

 Магглтон, Лодовик 112
 Макиавелли, Никколо 38, 69, 151—160, 381, 393, 399, 409, 435, 444
 Маколей, Томас Бабингтон 259
 Мальтус, Томас 215
 Маритэн, Жак 370
 Мария Кровавая 96, 97
 Маркс, Карл 36, 70, 100, 254, 295, 336, 340—347, 349, 350, 352, 353, 362, 364, 426
 Марри, Гильберт 28
 Маццини, Джузеппе 248—250, 374
 Местр, Жозеф де 220, 273, 302—305, 311, 313, 316, 319, 370, 408
 Меценат 291
 Мид, Маргарет 416

- Микельанджело 20, 41
 Милль, Джон Стюарт 59, 267, 285—287, 317, 334, 366, 399, 424, 432
 Мильтон, Джон 27, 59, 60
 Моисей 193
 Монтень, Мишель де 29, 44, 46, 114, 221
 Монтескье, Шарль Луи 68, 178, 197
 Мор, Томас 27, 36, 37, 45, 46
 Морган, Льюис 257
 Моррис, Вильям 259, 320, 321, 323, 324
 Моска, Гаэтано 266
 Мотли, Джон 329
 Муссолини, Бенито 399
 Мэйн, Генри 318, 319
 Мэрри, Генри 376

 Наполеон 234, 306, 359
 Нибур, Рейнхольд 370, 438
 Ницше, Фридрих 10, 295, 330, 331, 365, 371, 392—394, 399
 Нортроп, Ф. С. К. 417
 Ньюман, кардинал 273, 311, 313—316, 319, 390, 398
 Ньютон, Исаак 125, 141, 170, 175, 177, 187, 189, 190—193, 214, 218, 238, 240, 348, 362, 366, 382, 385, 444
 Нэпир, Джон 137
 Отман, Франсуа 57
 Оуэн, Роберт 199, 200, 204, 205, 216, 311, 383, 445

 Павел, апостол 352, 422, 426
 Павлов, Иван Петрович 382—384, 390
 Палладий, Андреа 23, 28
 Парето, Вильфредо 382, 399—406, 408, 409, 435, 443
 Паскаль, Блэз 125, 137
 Паунд, Эзра 375
 Пейн, Томас 51, 58, 181, 222, 223, 305, 311, 319, 370, 444
 Перикл 184, 281, 424
 Петрарка 27
 Пико делла Мирандола, Джованни 26
 Планк, Макс 367
 Платон 9, 23, 26, 27, 29, 36, 138, 149, 280, 296, 341
 Плейс, Фрэнсис 181
 Поп, Александр 178, 192, 222, 250

 Рабле, Франсуа 17, 19, 27, 34, 42, 43, 46
 Расин, Жан-Баптист 30
 Рафаэль 16, 20
 Ремарк, Эрих-Мария 361
 Рескин, Джон 259, 321, 323, 350

- Ричардс, И. А. 394
 Робеспьер, Максимилиен де 181
 Родс, Сесил 327
 Ройс, Джосайя 255
 Рузвельт, Теодор 360, 450
 Руссо, Жан-Жак 108, 174, 179, 180, 196, 197, 208—214, 219, 245, 306, 307, 331, 389
- Сартон, Джордж 5
 Сартр, Жан-Поль 371
 Свифт, Джонатан 165
 Сен-Жюст 174
 Сервантес, Мигуэль де 27
 Сидни, Алджернон 58, 59, 62
 Синклер, Эптон 406
 Скотт, Вальтер 292
 Смайльс, Самюэль 267, 269, 270
 Смит, Адам 179, 224, 252, 261, 353
 Сорель, Жорж 262, 263
 Сорокин, Питирим 361—363
 Спенсер, Герберт 122, 237, 241, 256, 298, 335, 370, 396
 Спенсер, Эдмунд 43
 Спиноза, Барух 149, 150
 Сталин, Иосиф Виссарионович 95, 339, 352, 353
 Стевин, Симон 137
 Стоддард, Лотроп 327
- Сунберн, Алджернон 272
 Сэлсбэри, Иоанн 38, 53, 158
- Твен, Марк 292
 Теннисон, Альфред 285, 415
 Тертуллиан 122
 Тойнби, Арнольд 361—364
 Токвиль, Алексис де 317
 Торо, Генри Дэвид 295
 Торричелли, Евангелиста 139
 Тоуни, Р. Х. 110
 Трейчке, Генрих фон 242
 Трельч, Эрнст 110
 Троллоп, Антони 270
 Тэн, Ипполит 219
- Уайльд, Оскар 360
 Уайтхед, Альфред 178, 366
 Уоллас, Грэм 380, 408
 Уэбб, Беатрис и Сидней 380
 Уэллс, Герберт 380
- Фенелон, епископ 31
 Филипп, Гессенский 75
 Фильмер, Роберт 50, 51, 53
 Фихте, Иоганн Готтлиб 242, 253
 Фичино, Марсилио 26
 Фома Аквинский 67, 138, 170, 224, 311, 424, 450, 458
 Форд, Генри 417

- Франклин, Вениамин 58, 438
Франциск Ассизский 66
Франциск I 31
Фрейд, Сигмунд 52, 103, 379, 380, 382, 384—390, 394
Фридрих II 13
Фромм, Эрих 442
Фукидид 184, 444
Фурье, Шарль 324, 445
- Хаксли, Олдос 420
Хемингуэй, Эрнест 361
Херд, Джеральд 362
Хрущев, Никита Сергеевич 339
- Цвингли, Ульрих 65
Цицерон 9, 14, 21, 29
- Челлини, Бенвенуто 19, 32—34, 46
Чосер, Джеффри 17, 424
Чэйс, Стюарт 394, 395, 408
- Шатобриан, Франсуа Рене, виконт де 272, 273
Шекспир, Вильям 27, 35, 44, 45, 133, 292, 398
Шелбёрн, лорд 202
Шелли, Перси Биши 272
Шеллинг, Фридрих фон 253
Шлезингер, Артур 430
Шпенглер, Освальд 41, 361, 418
Шоу, Бернард 270, 380, 421
- Эддингтон, Артур Стенли 363
Эдуард VI 95, 97
Эдуард VII 371
Эйнштейн, Альберт 13, 367
Эллиот, Т. С. 31
Эмерсон, Ральф Вальдо 295, 331
Энгельс, Фридрих 340, 341, 346, 352
Эразм Роттердамский 9, 13, 21, 26, 29, 68, 88, 93
Эраст, Томас 93
- Юм, Дэвид 221, 222, 253

ОГЛАВЛЕНИЕ

Крейн Бринтон	V
От переводчика	VII
I. Истоки современного мира. — 1. Гуманизм	
Истоки современного мировоззрения	3
Понятия «Возрождение» и «реформация»	7
Границы гуманизма	11
Суть гуманизма	21
Политические позиции гуманизма	46
II. Истоки современного мира. — 2. Протестантизм	
Истоки протестантизма	65
Природа протестантизма	80
Спектр протестантизма	91
III. Истоки современного мира. — 3. Рационализм	
Рационализм. Общее определение	121
Естествознание	125
Философия	142
Политические идеи	151
Становление современного мира. Резюме	162
IV. Восемнадцатый век. Новое мировоззрение	
Проводники Просвещения	173
Вера просвещенных людей	184
Программа Просвещения	201
Просвещение и христианская традиция	218

V. Деятнадцатый век. Расцвет нового миро- воззрения	
Вступление	233
Коррективы к новому мировоззрению	235
Викторианский компромисс	258
VI. Деятнадцатый век. Нападки справа и слева	
Роль интеллигенции	291
Нападки справа	299
Нападки слева	333
Деятнадцатый век. Резюме	355
VII. Двадцатый век. Нападки на разум.	
Разной продолжаетсЯ	359
Антиинтеллектуализм. Определение	377
Современный антиинтеллектуализм	382
VIII. Середина XX века. Некоторые незавер- шенные дела	
Запад и другие культуры	413
Формирование современного мышления. Резюме	417
Наша нынешняя неудовлетворенность	426
Список иностранных слов и выражений	449
Список малоизвестных терминов	452
Указатель имен	461