Проф. Р. ВИППЕРЪ.

ОБЩЕСТВЕННЫЯ УЧЕНІЯ

и

ИСТОРИЧЕСКІЯ ТЕОРІИ XVIII и XIX вв.

ВЪ СВЯЗИ СЪ ОБЩЕСТВЕННЫМЪ ДВИЖЕНІЕМЪ НА ЗАПАДѢ.

Третье изданіе.

Цѣна 1 р. 20 к.

Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°, Пименовская ул., соб. д.
Москва—1913.

9/16/3

Проф. Р. ВИППЕРЪ.

ОБЩЕСТВЕННЫЯ УЧЕНІЯ

и

ИСТОРИЧЕСКІЯ ТЕОРІИ XVIII и XIX ВВ.

ВЪ СВЯЗИ СЪ ОБЩЕСТВЕННЫМЪ ДВИЖЕНІЕМЪ НА ЗАПАДѢ.

Третье изданіе.

Цѣна 1 р. 20 к.

Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°, Пименовская ул., соб. д.
Москва—1913.

„Пров зб"

3360
25

Предисловіе къ первому изданію.

Предлагаемые очерки составились изъ публичныхъ лекцій, читанныхъ въ Москвѣ зимой 1898—1899 года и воспроизведенныхъ въ видѣ журнальныхъ статей съ незначительными измѣненіями и дополненіями. Ихъ первоначальное назначеніе опредѣляетъ и ихъ характеръ: авторъ имѣлъ въ виду дать не общее обозрѣніе развитія соціальныхъ и историческихъ теорій за извѣстный періодъ, а лишь рядъ характеристикъ, показать на нѣсколькихъ главныхъ фигурахъ основныя направленія. Хронологическія рамки, приблизительно, были взяты между двадцатыми годами XVIII вѣка и серединой XIX вѣка. Если Спенсеръ выходитъ за эти предѣлы, то его ученіе было захвачено для того, чтобы показать переворотъ, который намѣтился въ исторической мысли, когда она стала выходитъ изъ подъ обаянія образа „великой революціи". Центральное мѣсто въ изложеніи принадлежитъ именно ученіямъ, такъ или иначе группирующимся около западно-европейскаго переворота конца XVIII и начала XIX вѣка. Автору хотѣлось показать черты зарожденія и главные моменты той религіи прогресса, которая наполняетъ возбужденную атмосферу европейской мысли въ теченіе какихъ-нибудь шестидесяти лѣтъ, занимающихъ послѣднюю треть XVIII и первую треть XIX вѣка. Но при этомъ казалось необходимымъ привлечь ученія, стоящія раньше и позже этого періода, для того, чтобы выдѣлить еще болѣе его характерныя черты.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стр.
I. Вступленіе. „Новая наука“ Вико	1
II. Отраженіе общественнаго сознанія въ утопіяхъ начала XVIII вѣка	19
III. „Духъ законовъ“	31
IV. Просвѣтительная публицистика и ея историческія понятія	45
V. Осужденіе культуры и патріархальная демократія	60
VI. Теорія безконечнаго прогресса	78
VII. Общественная философія и историческая теорія индивидуализма	97
VIII. Мистика и реализмъ въ ученіяхъ реакціи	115
IX. Органическія теоріи	135
X. Соціальная и историческая философія позитивизма	158
XI. Діалектическая философія прогресса	174
XII. Поворотъ къ натурализму въ общественныхъ и историческихъ ученіяхъ	196

I. Вступленіе. „Новая наука“ Вико.

Цѣль предстоящихъ очерковъ—подойти къ объясненію общественныхъ ученій и историческихъ теорій XIX вѣка путемъ характеристики главныхъ системъ соціальной и исторической мысли двухъ послѣднихъ столѣтій, по возможности намѣчая условія, въ которыхъ эти системы возникли.

Историческія теоріи мы будемъ разсматривать при этомъ не въ ихъ связи съ технико-методическими пріемами и спеціальными изслѣдованіями матеріала, а общественныя ученія не какъ практическія программы въ партійной и политической жизни. Тѣ и другія будутъ занимать насъ, какъ двѣ опредѣленныя стороны общаго міровоззрѣнія. Въ этомъ отношеніи между тѣми и другими существуетъ самая тѣсная и несомнѣнная связь. Общественныя ученія и историческія теоріи образуютъ двѣ формы одного и того же интереса, одного и того же запроса. Всякое общественное ученіе исходитъ отъ впечатлѣній, данныхъ существующимъ порядкомъ, отъ оцѣнки его; впереди оно рисуетъ извѣстный идеалъ, а въ прошломъ предполагаетъ такія начала, изъ которыхъ могла или должна была сложиться организація, пригодная къ достиженію этого идеала. Поэтому, когда общественное ученіе ставитъ цѣли въ будущемъ и оправдываетъ ихъ, когда оно критикуетъ настоящіе порядки или объясняетъ, чѣмъ они держатся, оно уже заключаетъ въ себѣ историческую теорію.

Съ другой стороны, общая историческая теорія никогда не есть одно созданіе ученаго любопытства или желанія держать въ порядкѣ общественный архивъ. Въ ней всегда стоитъ живой вопросъ: правиленъ или нѣтъ, крѣпокъ или нѣтъ общественный строй переживаемой эпохи? Устанавливая законъ для прошлаго, историческая теорія силою вещей высказывается о предстоящемъ. Эти вопросы и рѣшенія—вовсе не придатокъ къ исторической теоріи; въ нихъ—ея жизненный нервъ, ея главная побудительная сила.

Всякая общая историческая теорія есть критика и оцѣнка современнаго ей общества. Обратно, всякое толкованіе живого общественнаго

строя, т.-е. всякое общественное ученіе, должно выстроить себѣ историческіе подмостки, должно истолковать и прошлое. Но нельзя сказать, чтобы каждое поколѣніе приносило съ собой совершенно новый планъ работы. Общія представленія болѣе живучи, они образуютъ болѣе широкія полосы, чѣмъ трудъ одного поколѣнія. Элементы ихъ медленнѣе слагаются и медленнѣе исчезаютъ. Идейная среда, въ которой мы живемъ и которой мы подчинены, шире, чѣмъ та, какую мы привыкли непосредственно чувствовать кругомъ себя.

Вотъ почему, въ изученіи элементовъ общественнаго и историческаго міровоззрѣнія XIX в., необходимо захватить еще вѣкъ назадъ, присоединить XVIII вѣкъ. Обратившись къ рубежу XVII и XVIII столѣтій, мы начнемъ тамъ, гдѣ возникаетъ сама наша терминологія общественной и исторической науки; мы встрѣтимся съ постановкой вопросовъ, близкой къ нашей, мы можемъ говорить, до извѣстной степени, какъ бы съ нашими современниками, съ людьми, похожими на насъ по своимъ запросамъ, тревогамъ и упованіямъ. Моментъ, на которомъ придется остановиться, былъ сильный и оригинальный; не даромъ крупнѣйшій научный иниціаторъ эпохи, о которомъ дальше пойдетъ рѣчь, Джанбатиста Вико, назвалъ свой методъ, свою систему фактовъ «новой наукой». Эта новая наука была наша историческая наука.

Что такое раньше была исторія для школъ, для сознанія интеллигентныхъ классовъ? Были многія исторіи, но не было одной исторіи. Была исторія священная и свѣтская, исторія греческая и римская, исторія церкви, имперіи и т. д. Это были группы, системы свѣдѣній, чисто описательныя, и онѣ играли роль дополнительную, пояснительную. Исторіи состояли въ вѣдомствѣ филологіи, и ихъ данныя заучивались, поскольку могли пригодиться для толкованія древнихъ писателей, отцовъ церкви и т. п. Для тѣхъ, кто спрашивалъ о ходѣ цѣлаго, исторіи были задвинуты въ параллельные ряды и нанизаны въ одну цѣпь. Тому служили готовыя старинныя рамки: ихъ извлекали изъ Даніилова пророчества о четырехъ всемірныхъ монархіяхъ, послѣ которыхъ долженъ наступить конецъ міра. Такъ какъ конецъ міра все не наступалъ, то рубрика послѣдней монархіи, римской, непомѣрно растянулась, и внутри нея господствовалъ большой хаосъ.

Во второй половинѣ XVII в. одинъ филологъ предложилъ различать въ историческомъ прошломъ три періода, сообразно судьбамъ общечеловѣческаго научно-литературнаго языка, т.-е. языка латинскаго: время чистой латыни—древность, время потемнѣнія и варварской латыни послѣ паденія Римской имперіи, и время возрожденія чистаго языка древнихъ въ школѣ гуманистовъ. Къ такому раздѣленію очень подошло любимое сравненіе филологовъ, сопоставлявшихъ жизнь человѣчества съ возрастами человѣка; второй періодъ получилъ названіе средняго возраста,

или средняго вѣка. Вотъ начало нашего дѣленія на Древность, Средніе вѣка и Новое время.

Новое филологическое дѣленіе давало внѣшнюю привязку, но не вносило общаго освѣщенія въ судьбы прошлаго. Для общественной мысли исторія могла оставаться мертвой грудой. Существовало насмѣшливое или пренебрежительное отношеніе къ ней, какъ къ нескладному хранилищу мелочей, именъ, оторванныхъ анекдотовъ, неправдоподобныхъ эпизодовъ, противорѣчивыхъ извѣстій. Кто искалъ точнаго метода, яснаго знанія, тотъ склонялся къ изученію физико-математическихъ наукъ. Вотъ какъ выражался объ изученіи исторической жизни прошлаго вождь этого научнаго направленія, Декартъ: «Зачѣмъ отдавать столько времени на языки (древніе) и на старыя книги съ ихъ исторіями и баснями? Вѣдь бесѣда съ людьми прежнихъ временъ все равно, что̀ путешествія. Хорошо поѣздить и посравнить, чтобы пріобрѣсти здравое мнѣніе о порядкахъ и обычаяхъ своей страны и не находить смѣшнымъ и глупымъ того, что̀ не похоже на наше. Но если много ѣздить, подъ конецъ станешь чужимъ въ своемъ отечествѣ и, если очень увлекаться тѣмъ, что было въ прошлые вѣка, останешься во многомъ невѣждой относительно современности. Кромѣ того, басни настаиваютъ на многомъ, что̀ невозможно, да и самые надежные историческіе писатели измѣняютъ и преувеличиваютъ значеніе обстоятельствъ, чтобы сдѣлать ихъ болѣе интересными для чтенія».

Здѣсь сказывается не одно только отвращеніе къ «старымъ книгамъ и баснямъ»; съ нимъ соединяется сомнѣніе, чтобы не сказать, отрицаніе самой возможности исторической науки. Много значила та тяжелая форма, въ которой предлагались результаты изученія прошлаго. Вотъ какъ выражался объ учености своего времени Болингброкъ, одинъ изъ самыхъ тонкихъ умовъ начала XVIII в., набросавшій въ непринужденной свѣтской бесѣдѣ рядъ замѣчательныхъ мыслей о задачахъ исторіи: «Я бы готовъ лучше смѣшивать Дарія Кодомана съ Даріемъ Гистаспомъ и провиниться въ столькихъ хронологическихъ ошибкахъ, сколько когда-либо дѣлалъ еврейскій хронологъ, чѣмъ употребить полжизни на то, чтобы собрать весь ученый хламъ, наполняющій голову знатока древностей».

Большая доля этого отвращенія къ исторіи была вызвана протестомъ противъ школьнаго классицизма, въ оффиціальномъ вѣдѣніи котораго состояла исторія. Въ концѣ XVII в. во Франціи и Германіи передовые люди отрицали пользу воспитанія на устарѣлыхъ образцахъ, извлеченныхъ изъ жизни погибшаго міра; они были проникнуты слишкомъ высокимъ понятіемъ о достоинствѣ своего времени, о его крупныхъ научныхъ, художественныхъ и общественныхъ успѣхахъ, чтобы идти въ школу къ отставшей, какъ бы неоконченной цивилизаціи древнихъ.

Въ знаменитой «Параллели древнихъ и новыхъ» аббата Перро (1692 г.), авторъ иронизируетъ: «нападеніе на древность затрогиваетъ цехъ ученыхъ, которые могутъ потерять весь авторитетъ; это все равно, какъ если бы предложить пониженіе цѣнности монеты людямъ, у которыхъ все владѣніе въ капиталѣ и нѣтъ ни одной пяди земли». Перро продолжаетъ въ безцеремонномъ тонѣ: «Гимназіи много содѣйствовали обоготворенію древнихъ; тамъ только и дѣлаютъ, что хвалятъ классиковъ, а потомъ уже дѣйствуетъ привычка». «Привыкли мы,—добавляетъ онъ,—и вообще слишкомъ переносить понятіе объ умственномъ и нравственномъ совершенствѣ на отдаленное прошлое, видѣть тамъ счастье и добродѣтель».

Подъ тяжесть этихъ нападокъ подпала исторія, матеріалъ которой главнымъ образомъ сводился къ знанію древности. Въ этомъ матеріалѣ чувствовались хаотичность и утомительная пестрота; данныя исторіи производили впечатлѣніе господства дикаго случая, безтолковаго нагроможденія, въ которомъ не разобралась и, пожалуй, не въ состояніи будетъ разобраться организаторская рука; все это вмѣстѣ съ закрадывающимся скептицизмомъ могло дать пищу пессимистическому взгляду на прошлое человѣчество. Двѣ мысли смѣшивались въ этомъ пессимизмѣ: отчаяніе найти какой-либо выходъ, нить истины среди пусторѣчивой, какъ казалось, неясной и лживой лѣтописи прошлаго и горькое чувство къ самому прошлому.

У одного писателя начала XVIII в., трактовавшаго о «примѣненіи исторіи», есть такая рѣзкая фраза: «исторія знакомитъ насъ съ человѣческимъ тщеславіемъ и лживостью; мы узнаемъ не то, что дѣйствительно было, а лишь человѣческія мнѣнія о происшедшемъ».

Настроеніе это ярко и въ болѣзненной формѣ отражается на оригинальнѣйшей фигурѣ учено-публицистическаго міра конца XVII в., Пьерѣ Бэлѣ. Бэль—безпокойный искатель, мучившій и раздражавшій себя и другихъ вѣчнымъ сомнѣніемъ и недовѣріемъ; человѣкъ, полный живыхъ запросовъ и задыхавшійся въ массѣ мелочнаго, антикварнаго матеріала. Его знаменитый «Историческій и критическій словарь» представляетъ характерное столкновеніе педантической, неорганизованной учености, путающейся въ мелочахъ, вмѣстѣ съ жаждой исканія общаго смысла, съ постановкой общихъ научныхъ цѣлей въ исторіи. Критика Бэля не глубока: позади крупныхъ историческихъ именъ, позади обманчиваго пафоса въ историческихъ изображеніяхъ онъ умѣетъ открыть лишь личные, часто низменные мотивы; онъ не схватываетъ глубокихъ пружинъ, основныхъ соціальныхъ факторовъ; но при тѣхъ данныхъ, которыми располагала наука его времени, онъ не въ силахъ былъ углубить свою критику, а между тѣмъ онъ долженъ былъ по своей натурѣ, онъ не могъ не рыться, не подкапываться, не встряхивать историче-

скихъ свидѣтельствъ; онъ не могъ не обнаруживать въ сотый, тысячный разъ ихъ несостоятельности и противорѣчивости.

По временамъ Бэль приходитъ въ отчаяніе отъ этого зрѣлища и отъ результатовъ своей работы и у него вырываются злыя признанія. Ему нравится заглавіе всемірной исторіи одного изъ раннихъ христіанскихъ писателей (Орозія): «О ничтожествѣ человѣческомъ». «Вотъ настоящій заголовокъ для исторіи вообще», говоритъ онъ. Исторія въ духѣ оптимизма противна ему: «это—все равно, что патріотическая ложь, изображающая только собственныя побѣды». Бэль видитъ, наконецъ, въ исторіи сплошное опроверженіе той идеи, что судьбами человѣческими руководитъ Провидѣніе: на землѣ, очевидно, нѣтъ награды добрымъ и возмездія злымъ. «Доводовъ нѣтъ противъ сомнѣнія, остается лишь надѣяться на благость св. Духа», такъ кончаетъ онъ, близкій къ утратѣ всякой надежды.

Внести въ исторію смыслъ, законъ и разумъ сумѣли не тѣ, кому было поручено попеченіе о ней. Не детальныя изслѣдованія двинули впередъ историческое пониманіе. Живые запросы къ исторіи исходили въ XVI и XVII вв. изъ среды практиковъ, такъ сказать, самого историческаго дѣла, изъ среды юристовъ и политиковъ. Ихъ главныя имена: Макіавелли, Бодэнъ, Гроцій, Гоббзъ. Событія, подъ вліяніемъ которыхъ сложились ихъ ученія, это—послѣдняя борьба независимыхъ республикъ Италіи, соціально-религіозныя войны во Франціи, освобожденіе Нидерландовъ, великая англійская революція. Потребность оправдать свою общественно-политическую программу, выработать точныя раціональныя основы будущей политики ставила публицистовъ лицомъ къ лицу съ исторіей. Въ переживаемыхъ переворотахъ, въ смѣнѣ политическихъ формъ они искали опредѣленнаго закона и послѣдовательности; подъ вліяніемъ кризисовъ они стремились уяснить условія жизни и паденія этихъ формъ. Естественно было съ ихъ стороны искать въ прошломъ аналогій, сравнивать конкретныя историческія явленія, отыскивать въ нихъ типичное, общее, присматриваться къ элементамъ правильнымъ, повторяющимся.

Въ публицистикѣ XVI и XVII вв. возвращается постоянно одна мысль: что общественно-политическія формы имѣютъ свою естественную исторію, что онѣ вытекаютъ изъ нѣкоторыхъ основныхъ свойствъ человѣческаго существа, развиваются подъ вліяніемъ толчковъ, данныхъ внѣшней природой, географическими условіями; что онѣ должны повторяться съ неизмѣнной правильностью тамъ, гдѣ образуются вновь сходныя условія.

Гоббзъ ставитъ будущее общественной науки въ прямую зависимость отъ открытія точныхъ законовъ, равныхъ математическимъ. Онъ думаетъ больше. «Если бы взаимоотношенія человѣческихъ поступковъ могли быть опредѣлены съ тою же увѣренностью, какъ и количествен-

ныя отношенія геометрическихъ фигуръ,—честолюбіе и жадность стали бы безоружны, такъ какъ ихъ могущество опирается лишь на ложныя воззрѣнія о правѣ и неправдѣ, и родъ человѣческій сталъ бы пользоваться непрерывнымъ миромъ, который не нарушался бы никакой борьбой».

Въ политическихъ буряхъ XVI и XVII вв., въ борьбѣ короны и сословій выдвинулся вопросъ о предѣлахъ принудительной власти и о правахъ личности въ общественномъ союзѣ. Въ разсужденіяхъ по этому поводу обращали вниманіе на то, что организація власти, устройство общества ясно отражаютъ въ себѣ сознательную работу людей, обнаруживаютъ много искусственности. Спрашивалось, какъ согласовать эти искусственные элементы съ тѣмъ, что вложила въ людей природа, съ ихъ естественными свойствами и влеченіями? Происходитъ ли въ культурно-политической средѣ нарушеніе естественнаго закона или его дальнѣйшее развитіе и приложеніе?

Вопросы эти, живо волновавшіе общество во второй половинѣ XVII в., такъ или иначе выдвигали историческую тему, именно проблему о раннемъ первобытномъ состояніи людей. Надо было прежде всего опредѣлить, что такое «естественный человѣкъ», отыскать его вживь, въ конкретномъ видѣ. Матеріалистъ Гоббзъ выставилъ теорію «человѣка-звѣря». Звѣремъ былъ человѣкъ въ первобытномъ состояніи, и это звѣрство кроется въ немъ сейчасъ, въ культурной средѣ и всегда останется, сдерживаемое лишь принужденіемъ, государственнымъ деспотизмомъ. «Когда ты отправляешься въ путешествіе,—говоритъ Гоббзъ,—зачѣмъ ищешь ты спутниковъ, берешь оружіе? Когда идешь спать, зачѣмъ запираешь двери? Если ты такъ поступаешь подъ охраной законовъ и ихъ служителей, не очевидно ли отсюда, какое мнѣніе у тебя о своихъ согражданахъ, сосѣдяхъ, домочадцахъ? Ты именно предполагаешь наличность естественнаго состоянія». Гоббзу возражали, что доля того сдерживающаго начала, которое онъ приписываетъ искусственной силѣ, принадлежитъ природѣ человѣка и была въ человѣкѣ ранней первобытной эпохи; слѣдовательно, извѣстная доля свободы необходима. Историческій вопросъ былъ здѣсь тѣсно связанъ съ соціально-политическимъ.

Въ этомъ спорѣ надо обратить вниманіе на одну черту, которую можно было бы назвать реализмомъ изслѣдованія. Мѣсто богословскихъ цитатъ, отвлеченныхъ формулъ, взятыхъ у римскихъ юристовъ, заняли ссылки на типическія явленія окружающей политической и культурной жизни; въ нихъ стремились путемъ внимательнаго изученія прочитать неясныя очертанія ранней поры и пройденнаго съ тѣхъ поръ развитія. Рядомъ съ этимъ въ фактическомъ матеріалѣ важное мѣсто заняло изслѣдованіе быта современныхъ дикарей, особенно Америки, въ качествѣ живыхъ представителей первобытнаго естественнаго состоянія.

Мы уже на порогѣ «Новой науки» Вико, но нужно отмѣтить еще

одну черту эпохи. Люди, возсоздавшіе путемъ самостоятельнаго анализа картину начала человѣчества, обнаруживали большую смѣлость критической мысли. Писанное слово, покрытое именемъ классическаго ритора или философа, не оказывало на нихъ болѣе чарующаго впечатлѣнія, не казалось имъ гравированнымъ памятникомъ. Пробудилось сознаніе нетвердости всей этой традиціи, наивности ея, наличности въ ней вымысла и догадки, съ которой рядомъ можно поставить вѣдь и свою догадку; сознаніе это характеризуетъ отношеніе передовыхъ слоевъ общества ко всей старой литературѣ, которую твердили въ школахъ и изъ разноцвѣтныхъ лоскутовъ которой сшивали безконечно и неутѣшительно тягучую ткань. Образованный человѣкъ конца XVII в. выросъ выше сказокъ о римскихъ царяхъ и анекдотовъ о греческихъ тиранахъ и законодателяхъ и онъ готовъ былъ выкинуть изъ науки вовсе эту дѣтскую забаву, пожертвовать фиктивнымъ знаніемъ о раннихъ вѣкахъ, начинать съ достовѣрныхъ позднихъ временъ, чтобы построить реальную картину историческаго развитія.

Много живыхъ запросовъ было поднято въ области общественно-исторической мысли въ концѣ XVII в. и къ нимъ приступали съ большою смѣлостью анализа и критицизма. На этой почвѣ выросла удивительная книга неаполитанскаго юриста-философа Джанбатиста Вико, вышедшая въ 1725 г. подъ заглавіемъ «Новая наука».

Ближайшая обстановка, въ которой пришлось дѣйствовать этой богатой, творческой головѣ, была очень невыгодной. Въ эпоху жизни Вико (род. 1668 г., ум. 1744 г.) Италія была одной изъ отсталыхъ странъ Европы. Въ ея искусствѣ и литературѣ господствуетъ тусклое подражательное направленіе, наклонность къ вульгарной или педантической реторикѣ. Политическая среда Италіи, особенно Неаполя, далека отъ борьбы крупныхъ принциповъ. Въ наукѣ преобладаетъ модное картезіанство, философія, которая обѣщала простой и точный методъ, исходила отъ довѣрія къ личному сознанію, къ разсудку человѣка, какъ силѣ ясной и безусловной; она какъ бы ставила человѣка сразу на опредѣленный путь, не отвлекая его вопросомъ о томъ, какъ складывается, на чемъ держится наше сознаніе, она предлагала ему на выборъ ту или другую спеціальную область, гдѣ оставалось лишь примѣнять опредѣленные пріемы.

По мнѣнію Вико, въ этомъ печальномъ суженіи культурнаго сознанія погибъ тотъ всесторонне одаренный и развитой человѣкъ, какимъ былъ въ свое время греческій философъ, заключавшій «въ самомъ себѣ цѣлый университетъ», или какимъ былъ многоопытный въ жизни римскій юристъ-практикъ.

Самъ Вико—одна изъ тѣхъ натуръ, которыя въ своей глубокой внутренней жизни способны проникаться далекой традиціей, а съ другой

стороны, чутко отзываться на общіе вопросы эпохи, поднимающіе ихъ надъ ближайшей средой. Какъ юристъ, Вико сильно заинтересовался публицистикой XVII в.; подъ ея вліяніемъ онъ уже не могъ удовольствоваться логическимъ истолкованіемъ и нанизываніемъ принциповъ права; онъ хотѣлъ понять формы права въ связи съ общественно-политическими переворотами, которые вызываютъ эти формы къ жизни, онъ искалъ въ правѣ выраженія и закрѣпленія успѣховъ общественнаго развитія. Въ Вико есть и черты стараго гуманизма съ его непосредственнымъ чутьемъ древней жизни и литературы; въ эпоху господства реторическихъ книжекъ и плоскихъ обработокъ онъ точно сохранилъ истинный кладъ старинной славы Италіи, еще покрытой сотней обломковъ античной культуры и словно озаренной ея солнцемъ. Наконецъ, въ немъ есть черты мистицизма, его богатое воображеніе какъ бы способно переходить въ пророческія видѣнія; эта сторона духовнаго склада Вико сближаетъ его съ католическими энтузіастами прежнихъ временъ и вмѣстѣ съ тѣмъ она привела его къ поэтической философіи Платона.

Вико не могъ принять господствующей философіи своего времени. Область знанія, доступная точнымъ вычисленіямъ, открытая разсудку отдѣльнаго человѣка, по его мнѣнію, тѣсна и ограничена. Но она окружена обширной областью вѣры, областью таинственнаго и неуловимаго, областью вѣроятнаго. Эта область стоитъ передъ нами въ своихъ символахъ, въ безконечныхъ комбинаціяхъ вещей, въ разнообразныхъ сочетаніяхъ человѣческихъ отношеній. Въ свою очередь эти символы и знаки кажутся Вико отраженіями безконечно прекраснаго вѣчнаго міра идей, по образу которыхъ складывается земная жизнь.

Смыслъ явленій въ области вѣроятнаго, эта болѣе глубокая, хотя и болѣе смутная истина, не открывается прямымъ и механическимъ вычисленіемъ. Такіе пріемы—«оковы для духа, привыкшаго пробѣгать безграничное поле общихъ идей». Творческія силы человѣка далеко не ограничиваются предѣлами того, что ясно сознается. «Подобно тому, какъ Богъ—геній міра», говоритъ Вико, «такъ человѣческій геній—богъ въ человѣкѣ. Не случалось ли вамъ въ порывѣ сильной воли совершать дѣла, которымъ вы послѣ изумлялись и которыя вы склонны были скорѣе приписать Богу, чѣмъ самому себѣ?» Личный разсудокъ, предоставленный самому себѣ, лишь разъединяетъ людей. Истинная мудрость, а потому и движущій въ человѣческомъ мірѣ факторъ, заключается въ обществѣ, въ народной массѣ, въ коллективной жизни, въ инстинктѣ группы, который есть несознанный разумъ.

На этой мысли основаны юридическія работы Вико: онъ хочетъ открыть въ правѣ выраженіе народнаго духа. Эта мысль указываетъ задачу и его великому, послѣднему труду, «Новой наукѣ». Вико хочетъ раскрыть въ общей природѣ народовъ, въ ихъ однородномъ культурномъ

достоянiи вѣчныя начала общежитiя и вѣчныя основы права. Если мы встрѣчаемъ у народовъ, не знавшихъ другъ друга, сходныя понятiя, формы языка, миѳы, обычаи, то здѣсь заключено доказательство и выраженiе великаго общаго факта. Это значитъ, что «идеальная исторiя» начертана впередъ и составляетъ великiй планъ Божiй, по которому все развивается въ человѣческомъ мірѣ. Иначе говоря, Провидѣнiе дало «общинѣ человѣческаго рода» непзмѣнные законы. Поэтому изученiе исторической жизни Вико называетъ, со свойственной ему патетической терминологiей, «гражданскимъ и разсудочнымъ богопознаніемъ».

Но высшая воля не вмѣшивается непосредственно въ ходъ вещей. Единственное чудо міра и чудо изъ чудесъ, это—неуклонное дѣйствiе тѣхъ силъ, изъ которыхъ слагается общество и которыя лежатъ въ глубокихъ основныхъ человѣческихъ свойствахъ. Божественная воля лишь создаетъ общiя необходимыя отношенiя, даетъ общiй первоначальный толчокъ. Само общество есть продуктъ человѣческой работы. Всѣ общества идутъ по одному пути: гдѣ и сколько бы разъ ни начиналась исторiя, она всюду и вѣчно будетъ повторять тѣ же формы, пройдетъ одинъ и тотъ же кругъ.

Какiя же у историка средства познанiя этого пути? Разъ соціальный міръ есть созданiе людей, въ умѣ культурнаго человѣка, въ духовномъ наслѣдiи, которымъ онъ располагаетъ, должны были отложиться всѣ пройденныя измѣненiя, должны были остаться слѣды пережитыхъ эпохъ, настроенiй и мыслей. Поэтому, восходя правильнымъ методомъ, можно разсказать себѣ всю исторiю прошлаго. «Въ этой исторiи не будетъ ошибокъ, если тотъ, кто участвуетъ въ историческомъ дѣлѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ является лицомъ, разсказывающимъ исторiю». «Исторiя можетъ стать наукой, столь же точной, какъ и геометрiя, потому что она создаетъ изъ самой себя міръ извѣстныхъ величинъ, строитъ сама себя изъ собственныхъ элементовъ».

Въ этой для насъ нѣсколько необычной формѣ заключена сильная и глубокая мысль. Вико хочетъ сказать, что новыя поколѣнiя выстраиваютъ себѣ исторiю сообразно своимъ понятiямъ и запросамъ, по своему разумѣнiю и жизненнымъ цѣлямъ, въ которыхъ, въ свою очередь, отразился опытъ вѣковъ. Вико убѣжденъ въ томъ, что потребности людей, ихъ свойства по существу остаются тѣ же на всемъ протяженiи исторiи; измѣняется ихъ форма по мѣрѣ постепеннаго ихъ роста. Мало развитой человѣкъ живетъ воображенiемъ, страстью, жаждой непосредственнаго удовлетворенiя, культурный—разсудкомъ, рефлексiей, онъ приспособленъ и методиченъ. Но между чувствомъ, между безсознательной жизнью ранняго времени и интеллектомъ, сознательнымъ и искусственнымъ строемъ послѣдующей эпохи—органическая связь. Культура есть утилизацiя страстей, первоначально грубыхъ свойствъ,

«Физика невѣжды есть первобытная философія». Философія есть замѣна религіи на извѣстной ступени развитія.

Человѣкъ всегда толкуетъ окружающій міръ по себѣ, по мѣркѣ своихъ качествъ и силъ: чѣмъ ниже онъ стоитъ, тѣмъ сильнѣе воображеніе, тѣмъ болѣе окружаетъ онъ себя идеальнымъ міромъ символовъ, образныхъ объясненій. «Невѣжественный человѣкъ строитъ весь міръ по своему образу и подобію». Задача науки и состоитъ въ томъ, чтобы сквозь маску этой символической, обманчивой, субъективной традиціи вѣковъ разгадать истинныя и вмѣстѣ съ тѣмъ постоянныя жизненныя условія отдаленныхъ временъ и вообще всѣхъ временъ. Съ этой точки зрѣнія Вико нашелъ возможнымъ примѣнить новый методъ къ изученію древности.

Дошедшія до насъ сказанія, историческіе романы и анекдоты не даютъ, конечно, картины исторической дѣйствительности. Но они заключаютъ въ себѣ, вмѣстѣ съ сохранившимися формами языка, литературными оборотами, обрывочными слѣдами вѣрованій и обычаевъ, символы пережитыхъ настроеній, понятій и бытовыхъ формъ. По этимъ обломкамъ старины—переживаніямъ, какъ мы привыкли говорить,—историкъ можетъ возсоздать прошлое, читая въ переданныхъ знакахъ эпохи идеи и соціальныя состоянія.

Въ развитіи обществъ Вико различаетъ три великія эпохи. Первая изъ нихъ представляется ему дѣтствомъ народа, когда зачатки будущихъ культурныхъ потребностей являются лишь въ видѣ грубыхъ инстинктовъ. Проблема ранняго первобытнаго состоянія сильно занимала его, какъ и его современниковъ. Но картина этого состоянія у Вико, въ сравненіи съ догадками юристовъ и политиковъ XVII в., поражаетъ удивительнымъ историческимъ реализмомъ.

Люди ранней эпохи кажутся Вико похожими на гомеровскихъ цикловъ. Это были крупныя физически существа, великаны, скорѣе звѣри, не отличавшіеся отъ другихъ звѣрей даже выпрямленнымъ положеніемъ на двухъ ногахъ; волосатые, съ гривой, закрывавшей лицо, съ острыми ногтями для защиты и нападенія, они не ходили, а скорѣе ползали и карабкались по кустарнику и терну, покрытые грязью; никогда не поднимали они дикаго мутнаго взгляда вверхъ къ небу; они испускали лишь хриплые, нечленораздѣльные крики. Царь созданія мало отличался отъ самыхъ низкихъ представителей его. Всѣ его данныя спали бездѣятельно и выражались лишь въ простой потребности существованія; онъ не имѣлъ ни Бога, ни закона.

Новая жизнь началась, когда впервые люди были поражены ударомъ грома. Вико выставляетъ при этомъ своеобразную космическую гипотезу: образованіе современной атмосферы, облегающей землю—моложе происхожденія человѣка, и гроза—явленіе позднее. Страхъ, вызван-

ный новой стихіей, создалъ первую вѣру. Опасность исходила отъ неизвѣстнаго и недоступнаго неба; она заставила грубыхъ великановъ попрятаться по пещерамъ—такъ образовалось первое жилище; съ отдѣльными дикарями укрылись похищенныя ими женщины—такъ началась семья.

Они подняли глаза кверху и впервые начали размышлять: они предположили живое страшное существо, Юпитера, который гнѣвается на нихъ. Таковъ смыслъ всюду встрѣчающагося миѳа, что «Юпитеръ низвергнулъ гигантовъ». Этотъ миѳъ не что иное, какъ память о фактѣ, дѣйствительномъ земномъ фактѣ, въ томъ видѣ, какъ онъ отразился въ дикомъ воображеніи. Тотъ же смыслъ имѣетъ миѳъ о Прометеѣ, прикованномъ къ скалѣ, между тѣмъ какъ его сердце пожираетъ орелъ Юпитера. Это значитъ: люди были прикованы къ мѣсту ужасомъ, и гаданія по вѣщей птицѣ бога охватили душу ихъ.

Здѣсь впервые проявилось основное человѣческое свойство—возвеличивать неизвѣстное. Слѣпое преклоненіе передъ созданіемъ своего страха было необходимо для возникновенія общественности у этихъ людей; никакая другая власть, кромѣ религіи ужаса, не могла бы сломить той безсмысленной похвальбы силою, которая разъединяла до тѣхъ поръ людей. Мысль о гнѣвѣ бога заставила пробужденныхъ дикарей различать дозволенное и постыдное, внесла первый зачатокъ понятія о добрѣ и злѣ. Они старались по внѣшнимъ признакамъ предупредить его гнѣвъ, узнать его волю. Такъ произошли гаданія, начался культъ. Изъ знаменій создался особый таинственный языкъ, особое мистическое искусство. Происхожденіе каждаго бога, по Вико, объясняется изъ какой-нибудь новой общественной потребности или новаго рода отношеній. Во всякомъ дѣлѣ, во всякомъ пріемѣ и привычкѣ, во всякой сложившейся формѣ въ тотъ дѣтскій вѣкъ предполагали творца, охранителя. Когда установилась моногамическая семья, явилось божество, олицетворявшее и охранявшее бракъ. Юнона. Когда появился новый культурный обычай—хоронить умершихъ, которыхъ до тѣхъ поръ бросали, когда возникла членораздѣльная рѣчь, создали бога Аполлона.

При помощи такого толкованія Вико раскрывается глубокій историческій смыслъ миѳологіи: это—безсознательная лѣтопись первыхъ шаговъ культуры; во всякой чертѣ сказаній о богахъ кроется символъ какой-либо новой мысли, появленія новой наклонности, перемѣны строя. Съ другой стороны, Вико хочетъ показать, что культурный міръ есть созданіе міра соціальнаго.

Чувственные образы—это та единственная форма, въ которой неразвитой человѣкъ выражаетъ свой опытъ, свои идеи. Что потомъ приметъ форму отвлеченій и разсужденій, то пока у безпомощныхъ умовъ вылѣпляется конкретно и рѣзко. Вико дѣлаетъ рядъ интересныхъ психологическихъ сопоставленій. Заика, чтобы совладать съ помѣхой, съ

несовершенствомъ своей рѣчи, начинаетъ пѣть: не надо удивляться поэтому, что музыка, пѣніе явилось раньше правильной рѣчи, стихи раньше прозы. Ребенокъ называетъ все окружающее собственными именами, потому что онъ не умѣетъ обобщать. Языкъ людей въ раннюю эпоху также отвѣчаетъ отрывочности ихъ представленій: онъ состоитъ изъ собственныхъ именъ отдѣльныхъ вещей или явленій. Слова односложны и не связываются въ предложенія. Жесты, знаки должны сопровождать рѣчь; на помощь ей является рисунокъ, этотъ первоначальный видъ письма: іероглифы такимъ образомъ старше правильной рѣчи. Другая помощь языку—пантомима, воспроизведеніе того дѣйствія, которое хотятъ закрѣпить, освятить. Такъ какъ все ставится подъ охрану божества, то языкъ обращается въ соединеніе именъ боговъ и названій ихъ качествъ и поступковъ, а жизнь представляетъ рядъ нѣмыхъ актовъ религіи.

Всю мудрость и опытъ люди въ это время выводятъ отъ боговъ; поэтому тѣ, кто объявляетъ волю боговъ, отцы семействъ, патріархи,—полные господа надъ женами и дѣтьми: они царьки и жрецы. Древніе называютъ этотъ вѣкъ божественнымъ, и мы присоединимся къ этому названію, разумѣя подъ нимъ эпоху обоготворенія силъ. Таково, думаетъ Вико, должно быть истинное историческое представленіе о томъ, что иные воображали золотымъ блаженнымъ вѣкомъ. Божественный вѣкъ создалъ страшные кровавые культы; иго патріарховъ было сурово и жестоко, но грубыя натуры того времени только такими средствами можно было сдержать и дисциплинировать: семейный деспотизмъ приготовлялъ къ повиновенію гражданскимъ законамъ.

Далеко не всѣ люди организовались въ это первоначальное общество. Между тѣмъ какъ познавшіе боговъ властелины семей укрѣпились на высотахъ, внизу продолжалась дикая борьба за существованіе среди людей-звѣрей, жившихъ стаднымъ образомъ. Отъ самыхъ страшныхъ изъ нихъ бѣжали несчастные остальные и искали спасенія у священныхъ очаговъ и у стѣнъ, сложенныхъ отцами первыхъ семей. Тѣ приняли ихъ подъ защиту, спустились въ долины и истребили ужасныхъ разбойниковъ. Такъ они стали героями. Типическія черты возникающаго героическаго вѣка и характеръ властныхъ богатырей-благодѣтелей отразились въ новыхъ миѳологическихъ фигурахъ. Таковъ Геркулесъ. Это опять идеальный типъ, это—цѣлая группа людей, поставленныхъ подъ одно собственное имя.

Защита была дана не даромъ. Бѣглецы были взяты скорѣе въ качествѣ домашнихъ животныхъ; полная покорность требовалась отъ нихъ; ихъ заставили работать на землѣ и приносить съ нея продукты. У этихъ рабовъ и кліентовъ не было религіи, т.-е. они не могли сами обращаться къ богамъ и не знали божественной мудрости; у нихъ не было священнаго брака, собственности, у нихъ даже не было именъ.

Когда зависимыхъ людей становится много, они начинаютъ требовать себѣ лучшаго положенія. Эта опасность заставляетъ героевъ или отцовъ соединиться тѣснѣе; такъ возникаетъ первая община, государство, сосредоточенное въ укрѣпленномъ городѣ. Въ немъ живутъ властелины семей и господа надъ зависимыми; они составляютъ общій совѣтъ, сенатъ. Первое правительство, слѣдовательно, было аристократическое.

Аристократическій вѣкъ героевъ хорошо можно себѣ представить потому, что до насъ дошелъ несравненный памятникъ, поэмы Гомера. Вико дѣлаетъ здѣсь научный шагъ поразительной смѣлости для своего времени: онъ отрицаетъ Гомера, какъ личность, какъ индивидуальнаго творца поэмъ. Но Вико не останавливается на скептицизмѣ и старается возстановить, что крылось подъ этой идеальной фигурой и какъ она создалась въ представленіяхъ. Между Иліадой и Одиссеей прежде всего разница эпохъ: одна принадлежитъ времени молодыхъ героическихъ порывовъ, которые олицетворены въ горячемъ юношѣ Ахиллѣ, другая—болѣе уравновѣшенной зрѣлой эпохѣ, представитель которой—многоопытный Одиссей. Та и другая—собраніе пѣсенъ, сложенныхъ народными пѣвцами; онѣ отразили знанія, чувства, обычаи, обстановку общества, которое слушало эти пѣсни, а Гомеръ лишь собирательное имя, идеальный типъ нищаго странствующаго сказителя, поющаго на праздникахъ. Гомеръ, это—цѣлая цивилизація. Понятны споры о времени, когда онъ жилъ: вѣдь Гомеръ дѣйствительно жилъ въ теченіе пяти вѣковъ, которые прошли отъ троянской войны до эпохи достовѣрной—онъ жилъ въ устахъ и памяти людей.

Къ такимъ же заключеніямъ приходитъ Вико, всматриваясь въ традиціонныя фигуры законодателей, основателей государствъ, каковы Ликургъ, Ромулъ и др. Римская конституція въ легендѣ изображена вышедшей изъ головы Ромула. Люди освящаютъ память о возникновеніи учрежденій, составляющихъ основу ихъ общежитія. Историкъ долженъ разобрать сдвинутыя подъ собственное имя группы впечатлѣній или черты строя, которыя принадлежатъ цѣлой эпохѣ. Въ идеальной фигурѣ историкъ долженъ распознать характеръ общественнаго класса. Міръ всегда управлялся «лучшими», сильнѣйшими и способнѣйшими. Сила патріарховъ, первыхъ «одинокихъ государей», опиралась на физическія свойства, породу, полъ, возрастъ и мужество. Когда ихъ потомки, герои, соединились противъ простолюдиновъ, они захватили себѣ власть въ городской общинѣ, объявивъ себя единственными истолкователями гаданій и знаменій. Это право они основывали на «благородномъ» происхожденіи отъ «дѣтей боговъ». Мѣсто физическаго преимущества заняла теперь случайность происхожденія.

Судебное разбирательство эпохи героевъ состояло изъ религіозныхъ церемоній и мистическихъ словъ, смыслъ которыхъ только имъ былъ поня-

тенъ; добиться чего-нибудь передъ судомъ значило примѣнить подходящіе обряды и формулы. Подчиненные должны были благоговѣйно внимать и безпрекословно повторять ихъ; потребовать объясненія священнаго права—значило совершить кощунство. Герои выработали новый языкъ. Это—языкъ метафоръ, сравненій, о которыхъ можно судить по рисункамъ и девизамъ рыцарскихъ гербовъ. Они не говорили: «я разсерженъ», а выражались: «кровь кипитъ въ моихъ жилахъ». Право эпохи отражаетъ ея воинственныя черты. Судебныя тяжбы рѣшаются поединками. Понятія врагъ и чужой покрываются однимъ и тѣмъ же словомъ, потому что между сосѣдними общинами вѣчная вражда. Герои гордятся прозваніемъ разбойниковъ. Рѣзкими противниками стоятъ другъ противъ друга сословія: патриціи въ Римѣ клялись вѣчною ненавистью плебеямъ.

Но народъ, плебеи, бывшіе крѣпостные, становятся все сильнѣе. Надо идти на уступки. Преграды расшатываются, тайны падаютъ. Потомкамъ богатырей, которые вели себя отъ боговъ, приходится допустить смѣшанные браки съ простолюдинами, принять новыхъ людей въ свою среду. Наступаетъ человѣческій вѣкъ. Заслуга, богатство выдвигаются рядомъ съ божественнымъ происхожденіемъ. Главными добродѣтелями становятся предусмотрительность, трудолюбіе, бережливость. Мѣняются понятія, языкъ, обычаи. Люди привыкаютъ разсуждать и анализировать; они начинаютъ обобщать и дѣлать отвлеченія. Народъ хочетъ справедливости для всѣхъ. Старая исключительность кажется ему предразсудкомъ и онъ требуетъ равенства, одинаковаго писаннаго закона. Постепенно слагается вторая политическая форма, демократія.

Во всякой формѣ есть зачатки паденія. Народъ, шумѣвшій противъ тиранніи героевъ, самъ хочетъ быть неограниченнымъ властелиномъ. Но въ его средѣ—новое раздвоеніе: богатые притѣсняютъ бѣдныхъ; на защиту послѣднихъ встаютъ честолюбивые вожди. Споры рѣшаются все чаще и чаще силою, и отсюда возникаютъ гражданскія войны.

Умственное движеніе отвѣчаетъ этому ряду соціальныхъ явленій. Съ паденіемъ героевъ исчезли наслѣдственныя моральныя качества, религія не можетъ болѣе внушать возвышенныхъ поступковъ, и на смѣну ея является философія, объясняющая людямъ идею добродѣтели. Философіи отвѣчаетъ краснорѣчіе, которое въ народныхъ республикахъ горячо взываетъ къ уваженію добродѣтели. Философія и краснорѣчіе клонятся постепенно къ упадку: первая впадаетъ въ скептицизмъ и отрицаніе, а ложная реторика начинаетъ защищать безразлично взаимно противорѣчащія положенія. И въ умственномъ отношеніи, слѣдовательно, наступаетъ разрушеніе и анархія. Анархія заставляетъ народъ прибѣгнуть къ господству одного, къ монархіи. Монархія основывается на охранѣ слабыхъ и потому должна управлять въ народномъ духѣ. Государь принижаетъ крупныхъ людей, ослабляетъ строгія

наказанія, уменьшаетъ страшную отцовскую власть первыхъ вѣковъ. Мягкость закона нисходитъ до раба: не только сословія, но и національности растворяются широко въ гражданствѣ.

Но новая власть, по Вико, въ свою очередь, портитъ и развращаетъ народъ. По мѣрѣ того какъ люди уходятъ отъ политической жизни и улучшаютъ свое благосостояніе, они теряютъ вкусъ къ крупному, возвышенному, впадаютъ въ низменные интересы, утрачиваютъ чувство взаимной связи. Общество распадается, люди начинаютъ служить своимъ грубымъ прихотямъ и капризамъ; наступаетъ какъ бы снова варварство. Но въ первомъ варварствѣ была дикость, во второмъ—низость. Пусть же погибаетъ это общество, пусть города замѣняются лѣсами!

Хорошо, если въ этотъ моментъ явится дикій свѣжій народъ: онъ подчинитъ опустившуюся массу бывшихъ культурныхъ людей, которые по уровню, впрочемъ, уже недалеки отъ него. Такими спасителями для распавшагося римскаго общества были дикіе германцы. Огрубѣвшіе люди нисходятъ на уровень первоначальныхъ потребностей; тогда они опять становятся воспріимчивы къ культурѣ. Со старинной простотой возвращается благочестіе и правдивость.

Средневѣковое варварство во всѣхъ своихъ чертахъ есть возрожденіе божественнаго вѣка. Люди вернулись къ началу круга. Опять передъ нами теократія, власть истолкователей божьей воли. Католическіе государи снова надѣли одежду діаконовъ, помѣстили крестъ на оружіи, на своихъ коронахъ. Вернулись религіозныя войны древности: когда подступаютъ къ враждебному городу, то стараются отнять у него мощи и перезвать на свою сторону святого-патрона города такъ же, какъ прежде старались открыть имя чужого бога и перетянуть его къ себѣ. Возвращается божій судъ, поединокъ. Опять въ ходу героическіе разбои; часовни, жилища епископовъ и аббатовъ служатъ убѣжищемъ, какъ въ прежнія времена алтари патріарховъ. Слабые отдаются подъ защиту и въ рабское услуженіе сильныхъ. Положеніе вассаловъ въ феодальномъ строѣ вполнѣ напоминаетъ зависимость кліентовъ отъ римскихъ патриціевъ. Опять наступаетъ нѣмой вѣкъ, потому что побѣдители и побѣжденные не понимаютъ другъ друга. На обыденномъ языкѣ нѣтъ болѣе письма: на домахъ, могилахъ, щитахъ снова явились символы и рисунки.

Общество человѣческое прошло полный кругъ, и люди вступили снова на прежній путь; предстоитъ ли новоевропейскимъ народамъ, въ свою очередь, пробѣжать уже отмѣченныя ступени до впаденія въ варварство, и будетъ ли круговоротъ безконечно одинаковымъ?—Вико колеблется. Съ одной стороны, общество человѣческое подчинено тѣмъ же законамъ, какъ личность: оно старится и умираетъ. Съ другой, Вико кажется, что Провидѣніе ведетъ человѣчество дальше впередъ, и онъ

рисуетъ мечту какой-то универсальной республики, союза государствъ, въ которомъ единымъ монархомъ будетъ Богъ. Но этотъ мистическій порядокъ будущаго больше похожъ на символъ разумнаго, неизмѣннаго закона возобновляющагося кругового развитія: кругъ вращается около себя и, вращаясь, подвигается къ вѣчности, слѣдовательно здѣсь мы уже внѣ исторіи; Вико уводитъ насъ въ свою религіозную утопію.

Только въ общихъ чертахъ можно было набросать идеи и картины «Новой науки» Вико. Но и этого достаточно, чтобы судить о поразительной силѣ и оригинальности книги, вышедшей почти два вѣка тому назадъ, о близости ея мыслей къ научной работѣ нашего времени.

Вико ставитъ задачи уже въ духѣ нашего соціологическаго метода. Онъ идетъ путемъ сравненій и открываетъ въ развитіи обществъ одинаковыя для всѣхъ, неизмѣнно повторяющіяся, нормальныя ступени. Всѣ явленія каждой эпохи, черты права, хозяйства, религіи, искусства, языка образуютъ въ глазахъ Вико одну связную органическую систему: соціальная жизнь именно и составляетъ ихъ глубокое взаимодѣйствіе. Удивительная цѣльность представленій у Вико достигается при помощи его единственной въ своемъ родѣ, бьющей черезъ край фантазіи, его способности читать исчезнувшее цѣлое по уцѣлѣвшимъ обрывкамъ. Особенно замѣчательно его глубоко историческое истолкованіе религіозныхъ понятій и языка. Въ противоположность позднѣйшимъ взглядамъ просвѣтительной философіи Вико не признаетъ, чтобы религія и языкъ были искусственно сочинены для опредѣленныхъ цѣлей. Вѣра и рѣчь рождаются изъ новыхъ соціально-психическихъ потребностей: онѣ отражаютъ въ себѣ мѣру способности человѣка схватывать смыслъ окружающихъ явленій и выражать ихъ значеніе для себя. По остаткамъ старинной религіи и языка, въ свою очередь, историкъ можетъ возсоздать картину ранняго общества. Вико указываетъ, такимъ образомъ, впервые совершенно новый источникъ для изученія эпохи, которая не оставила намъ никакихъ собственныхъ сознательныхъ свидѣтельствъ.

Удивительно мѣтки и сильны его догадки въ объясненіи первыхъ шаговъ общественнаго союза людей, въ характеристикѣ стариннаго священнаго и аристократическаго права или поэтическаго творчества героическаго періода. Но ни одна идея Вико не поражаетъ насъ, можетъ быть, съ такой силой, какъ его истолкованіе смысла великихъ людей въ исторіи. Вико не ищетъ вліянія такъ называемыхъ великихъ личностей на историческое развитіе. Самый вопросъ этотъ кажется ему дѣтскимъ, принадлежащимъ наивному вѣку. Онъ объясняетъ поэтому лишь, какъ складывается представленіе о великихъ людяхъ. Вожди человѣчества, будто бы совершившіе чудеса переустройства, назывались ли они боги, герои или великіе законодатели,—ничто иное, какъ продукты дѣтской фантазіи, миѳологическаго творчества. Въ нихъ слѣдуетъ ви-

дѣть только идеальныя коллективныя фигуры вѣковъ, это—символы обычаевъ и вѣрованій, типы общественныхъ классовъ. «Гермесы, Орфеи и Зороастры—не авторы, а продукты и результаты цивилизаціи». Невозможно поддаваться этому несовершенному пріему олицетворенія теперь, когда мы стараемся схватить сложныя причины явленій, когда мы разсуждаемъ и оперируемъ отвлеченіями. Невозможно вставлять эти раскрашенныя картинки, помогать себѣ тамъ, гдѣ не хватаетъ объясненія внутренней связи, разсказами о чудесахъ, о сказочныхъ великанахъ и т. п.

Во всемъ этомъ Вико—предтеча нашихъ историческихъ взглядовъ, его «Новая наука» образуетъ первые проблески, первую манифестацію нашихъ научныхъ идей. Но надо отмѣтить въ немъ еще черту, характерную для соціальнаго сознанія начала XVIII в. Вико представляетъ исторію человѣческихъ обществъ въ видѣ круговорота, смѣны подъема и паденія; у него нѣтъ идеи непрерывнаго, неуклонно идущаго прогресса человѣчества. Въ исторіи Вико не видитъ единой великой восходящей линіи, захватывающихъ успѣховъ культуры, которыми будутъ восторгаться полстолѣтіе спустя. Человѣческій міръ распадается на круговые періоды, въ предѣлахъ которыхъ обособленныя общества самостоятельно вырастаютъ и идутъ къ упадку, подобно жизни преходящаго растительнаго или животнаго существа. Вико цѣнитъ жизненныя черты этихъ смертныхъ коллективныхъ личностей болѣе, чѣмъ воображаемый путь перерожденій, черезъ которыя должно пройти фиктивное цѣлое, называемое человѣчествомъ. Вико склоненъ думать, что самая блестящая цивилизація можетъ сама собою сокрушиться, что самый совершенный строй можетъ утратить свою силу, свой смыслъ, потерять цѣну для слѣдующихъ поколѣній.

Въ своей теоріи круговорота Вико является до извѣстной степени послѣднимъ гуманистомъ Италіи. Читая Вико, вы чувствуете, что картина круговой трансформаціи навѣяна исторіей Рима, все еще кажъ будто живой и не сошедшей съ земли для итальянскаго мыслителя. «Идеальная исторія», которой искалъ Вико, какъ бы дана была ему уже въ судьбахъ Рима. Задолго до него Макіавелли вывелъ законъ смѣны политическихъ формъ, возвращенія ихъ къ своему началу изъ исторіи Рима. Гораздо шире строитъ теорію круговорота мистикъ и соціалистъ XVI в., Кампанелла, сильно повліявшій на Вико. У него политическимъ поворотамъ соотвѣтствуетъ движеніе въ сферѣ религіозныхъ идей: за періодомъ господства авторитета, теократіей, идетъ распаденіе на ереси, атеизмъ, т.-е. умственная анархія, а въ ней коренится новое возвращеніе къ объединяющему и авторитарному началу, къ религіи.

Въ нашей наукѣ едва ли есть болѣе оригинальная, богатая творческая голова, чѣмъ Вико. Но въ исторіи науки вообще, этомъ великомъ мартирологѣ, съ трудомъ можно найти и болѣе трагическую судьбу. «Но-

вую науку» Вико встрѣтили враждебно въ Италіи и едва замѣтили за границей. Къ концу вѣка онъ былъ, по выраженію Гердера, «забытый человѣкъ». Когда его въ XIX в. извлекли изъ-подъ спуда, многія идеи, впервые имъ высказанныя, были уже воспроизведены подъ вліяніемъ другихъ толчковъ и воздѣйствій, независимо отъ его великой книги. Вико, слѣдовательно, даже не былъ учителемъ позднѣйшихъ поколѣній. Едва ли можно найти и болѣе трагическую жизнь, чѣмъ жизнь Вико, хотя въ ней нѣтъ никакихъ крупныхъ катастрофъ. Она глубоко грустна противорѣчіемъ между поразительно сильной жизнью ума и фантазіи и принижающей, можно бы сказать, полной издѣвательства обстановкой. Бѣдность, огромная семья, жалкое жалованье профессора реторики, которое заставляло въ видѣ дополнительнаго заработка писать по заказу свадебные стишки, погребальныя рѣчи и надгробныя эпитафіи, оды на встрѣчу знатныхъ сеньёровъ и привѣтствія мѣнявшимся въ странѣ намѣстникамъ двухъ воюющихъ державъ—вотъ эта обстановка.

Что еще есть въ этой жизни? Выдвинуться рядомъ замѣчательныхъ философско-юридическихъ работъ и потомъ, на склонѣ лѣтъ въ конкурсѣ на каѳедру юриспруденціи, той науки, въ которой онъ геніемъ родился, быть вынужденнымъ уступить какому-то ничтожеству, которое получило предпочтеніе. Прожить долгую однообразную жизнь и не только не видѣть вліянія своихъ мыслей, но не встрѣтить имъ сочувствія. Горечь этого существованія усиливалась еще несчастливой организаціей натуры, отсутствіемъ въ ней равновѣсія. Вико никогда не могъ разобраться въ богатствѣ своихъ знаній; онъ не могъ раздѣлить ясно возможное и правдоподобное отъ достовѣрнаго; матеріалъ его былъ спутанъ, и доказательства не размѣщались ясно. Онъ не различалъ часто, что было заимствовано и до чего онъ добрался самъ, и свою мысль онъ могъ принять за цитату изъ прочитаннаго. Что-то нескладное, неповоротливое, безсистемное, досадливыя повторенія и расплывчатость, неумѣнье обставить и подчеркнуть идею, сдѣлать ее привлекательной, выдвинуть оригинальность своей мысли—вотъ что поражаетъ насъ въ его великой работѣ. Этотъ профессоръ реторики не былъ способенъ примѣнить простыя правила преподаваемаго имъ искусства; вѣроятно, онъ первый съ болью ощущалъ эту безпомощность. Надо прямо сказать, никто никогда не будетъ читать «Новой науки» Вико съ наслажденіемъ, какъ классическую вещь; никогда большой читатель не отдастъ ей справедливости, всегда ее будутъ знать лишь съ чужихъ словъ и въ переложеніи. Здѣсь—какъ будто загробное продолженіе трагедіи Вико.

Можно ли въ ней найти примиреніе? Вико нашелъ его. Черезъ годъ по выходѣ «Новой науки», онъ говорилъ: «Съ тѣхъ поръ, какъ я написалъ великую работу мою, я возродился новымъ человѣкомъ. У меня уже нѣтъ болѣе желанія осуждать дурной вкусъ вѣка моего, потому

что, отказавъ мнѣ въ томъ положеніи, какого я себѣ требовалъ, онъ далъ мнѣ возможность создать новую науку... Эта работа вдохнула въ меня героическій духъ, который поднимаетъ меня выше страха смерти и клеветы моихъ соперниковъ. Я чувствую себя словно на скалѣ изъ алмаза, когда подумаю о справедливомъ приговорѣ Божіемъ, который воздаетъ генію преклоненіемъ передъ нимъ мудреца».

II. Отраженіе общественнаго сознанія въ утопіяхъ начала XVII в.

Въ великой исторической теоріи начала XVIII в. намъ пришлось отмѣтить отсутствіе идеи непрерывнаго прогресса; въ началѣ XVIII в. вообще историческая мысль не находилась еще подъ вліяніемъ представленія о человѣчествѣ, какъ великомъ организмѣ, развивающемся по извѣстному общему закону на протяженіи вѣковъ. Это представленіе, напротивъ, господствуетъ въ концѣ XVIII в., составляетъ какъ бы его религію. Въ чемъ кроется причина этой разницы взглядовъ? Очень важную роль здѣсь играетъ различіе соціально-культурныхъ впечатлѣній той и другой эпохи.

Около 1700 года европейскія націи и общества далеки отъ сознанія какихъ-либо надвигающихся переворотовъ, какого-либо захватывающе-быстраго движенія. Они мало знаютъ другъ друга, мало чувствуютъ общую связь между собою, мало заняты мыслью о возможности перехода изъ страны въ страну или общаго распространенія какихъ-либо политическихъ и соціальныхъ формъ или понятій.

Можно привести въ примѣръ, какъ мало знакомы другъ съ другомъ двѣ сосѣднія націи, между которыми идетъ торговля и происходитъ почти непрерывная борьба—Франція и Англія. Монтескьё посмѣивался, что во времена его молодости, т.-е. въ началѣ XVIII в., французскіе министры знали Англію не лучше, чѣмъ шестимѣсячный ребенокъ. Политическія бури Англіи XVII в., «англійская трагедія», по словамъ Декарта, казались французамъ чѣмъ-то непонятнымъ и чуть ли не дикимъ. «Нація преступная, — говорилъ великосвѣтскій прелатъ Боссюэтъ,—болѣе волнующаяся на своей землѣ, чѣмъ океанъ, который окружаетъ ее!» У этихъ «мятежныхъ варваровъ»—такъ называли во Франціи Кромвеля и его восторженныхъ солдатъ—у націи «болѣе дикой, чѣмъ ея большіе доги», какъ говорилъ Сомэзъ, едва предполагали способность къ искусству и поэзіи. Французскій посолъ въ Англіи долженъ былъ удовлетворить по этому пункту любопытство Людовика XIV. Онъ наивно отписалъ: «Иногда, повидимому, искусства и науки покидаютъ одну страну, чтобы придать блескъ другой. Теперь онѣ перешли во

Францію, а здѣсь (въ Англіи), если и остались кое-какіе слѣды, такъ лишь воспоминанія о Бэконѣ, Морѣ, Бьюкананѣ, да еще въ послѣднемъ вѣкѣ о нѣкоемъ Мильтоніусѣ (т.-е. Мильтонѣ), который болѣе опозорился своими опасными сочиненіями, чѣмъ палачи и убійцы ихъ короля».

Путешествія въ другія страны вообще были мало въ ходу, а черезъ морской каналъ и совсѣмъ не было охоты ѣздить. Нѣтъ ничего характернѣе выраженій перваго французскаго гида по Англіи, вышедшаго въ 1654 г. Стоитъ замѣтить кстати, что роль Бэдекера XVII в. исполняетъ еще духовное лицо, іезуитъ Кулонъ. Онъ откровенно предостерегаетъ путешественника относительно непріятныхъ сторонъ описываемой страны: «Англія была въ свое время мѣстопребываніемъ ангеловъ и святыхъ, а теперь это—адъ демоновъ и отцеубійцъ (чтобы понять это выраженіе, надо вспомнить, что въ Англіи это было время республики, а монархисты называли недавно казненнаго короля патріархомъ народа). Но природа ея не измѣнилась, она все на томъ же мѣстѣ и, какъ въ самомъ аду справедливость Всемогущаго сопровождается состраданіемъ, такъ и на этомъ гнусномъ островѣ ты замѣтишь слѣды стариннаго благочестія среди взрывовъ и волненій звѣрства бѣшенаго народа, хотя онъ тутъ и живетъ на сѣверѣ». По взятой на себя обязанности руководителя благочестивый отецъ приглашаетъ, однако, взглянуть на страну; но, стараясь отыскать примѣръ, чтобы одушевить сомнѣвающихся, онъ ничего не находитъ лучше, какъ сослаться на смѣлое предпріятіе въ древности Юлія Цезаря; вѣдь довѣрился же онъ, переправляясь въ Британію черезъ проливъ, вѣтрамъ и фортунѣ. Руководитель заканчиваетъ: «Не совѣтую далеко углубляться въ страну, которую природа помѣстила въ дурномъ климатѣ и какъ бы на краю свѣта, чтобы запереть намъ входъ; лучше поскорѣе вернуться во Францію».

Плохо знали при этихъ условіяхъ чужой строй, чужую исторію. За политическимъ или культурнымъ примѣромъ обращались обыкновенно въ древнюю исторію, если сравнивали, то большею частью античныя явленія и свои мѣстныя. При такой обособленности національной жизни и сознанія своя культура и строй могли казаться чѣмъ-то неподвижнымъ, почти даннымъ отъ природы. Да и дѣйствительно, около 1700 г. соціальныя формы давали впечатлѣніе малоподвижности. Западная Европа въ цѣломъ была въ то время все еще большой группой преимущественно земледѣльческихъ областей со старой полевой техникой, съ индустріей, главнымъ образомъ, кустарнаго типа, съ довольно устойчивымъ сословнымъ раздѣленіемъ. Самая характерная и любопытная черта, подъ которой и кроется одна изъ основныхъ причинъ этой устойчивости,—медленный ростъ населенія въ XVI и XVII вѣкахъ въ сравненіи съ послѣдующими вѣками, т.-е. съ XVIII и XIX вв.

Въ Европѣ не видно замѣтнаго разрушенія старыхъ классовъ и об-

разованія новыхъ слоевъ; между сословіями какъ бы застыли извѣстныя перегородки; среди нихъ фиксировались не только занятія, но и опредѣленные вкусы, нравы, понятія о чести и работѣ; мелочь на первый взглядъ, своеобразный костюмъ у каждаго класса указываетъ на эту отрѣзанность сословій, тѣмъ болѣе, что и законодательство поддерживало различіе одежды. Въ концѣ XVII вѣка саксонское рыцарство настаивало, чтобы дѣти его учились въ княжескихъ школахъ врозь съ буржуазными, во-первыхъ, потому, что имъ нужно знать совсѣмъ другія вещи, во-вторыхъ, потому, что молодые дворяне лишь напрасно привыкаютъ къ застѣнчивости, которая за ними такъ и остается потомъ. Не хорошо также, по мнѣнію дворянъ, и нарушаетъ ихъ честь чрезмѣрное общеніе людей въ церкви: крещенія и браки дворянъ должны происходить на дому. «Неприличнс,—говорятъ они,—чтобы знатное дитя было окрещено тою же водой, что дѣти низкаго званія».

Что-то въ родѣ закона природы чудилось здѣсь людямъ; во всякомъ случаѣ, высшіе классы приспособили для себя историческій законъ: они производили себя, напримѣръ, во Франціи отъ завоевателей-франковъ, а рабочіе классы считали потомками туземныхъ галловъ. Значитъ, сословную разницу сводили на природное различіе расъ, на основную антропологическую разницу.

Можно сказать, что въ большей части Европы и политическія отношенія были малоподвижны, а вслѣдствіе этого и политическое сознаніе было мало встревожено. Монархія казалась твердо установившимся порядкомъ для большей части европейскихъ государствъ. Очень характерно, что Вико называетъ монархію нормальной формой цивилизованнаго общества: къ этому строю должны, по его мнѣнію, придти и современныя аристократіи, Польша и Англія, подобно недавнему примѣру Швеціи и Даніи. Люди оппозиціи, напримѣръ, во Франціи, требовали не измѣненія политическаго порядка, а смягченія принциповъ и пріемовъ въ существующемъ строѣ или извѣстнаго вниманія къ старымъ традиціямъ. Сознаніе было далеко отъ мысли о переворотахъ. Они какъ бы казались принадлежностью двухъ исключительныхъ странъ въ XVII вѣкѣ, Голландіи и Англіи, которыя точно производили нарушающее впечатлѣніе въ укрѣпившемся международномъ строѣ.

Послѣдняя треть XVII вѣка и первое десятилѣтіе XVIII вѣка, правда,—время шумныхъ событій, войнъ, охватывающихъ всю Европу, крупныхъ дипломатическихъ комбинацій: Людовикъ XIV развертываетъ свои широкія и дорогія имперскія затѣи на сушѣ, Англія начинаетъ всесвѣтное завоеваніе моря. При всей широтѣ этихъ предпріятій и столкновеній, они не могли открыть общественному сознанію въ Западной Европѣ новыхъ соціальныхъ или историческихъ перспективъ; они не заключали въ себѣ крупныхъ общественныхъ перестановокъ.

Общественное сознаніе этого времени выступаетъ въ цѣломъ рядѣ утопій и соціальныхъ идиллій, которыми потомъ вообще былъ богатъ весь XVIII вѣкъ. Характерная черта ихъ въ томъ, что не столько онѣ отражаютъ мысль о новомъ распредѣленіи богатства, о новыхъ правовыхъ формахъ, сколько о моральномъ перевоспитаніи личности въ обществѣ или о перерожденіи нравственномъ самого общества.

Каждой эпохѣ свойственно выставлять свой протестъ, между прочимъ, въ формѣ фантастическихъ картинъ будущаго. Для послѣдующихъ поколѣній, для историка онѣ имѣютъ двоякое значеніе. Каждая положительная черта фантастической картины есть болѣе или менѣе рѣзкая критика какой-либо стороны существующаго политическаго или общественнаго порядка, окружающей культуры; слѣдовательно, такая черта рисуетъ господствующее, характерное настроеніе эпохи. Но помимо того, что сознательно вычерчиваетъ соціальная романтика, въ ея картины будущаго еще незамѣтно вкрадываются черты самой современности, потому что идеалъ не можетъ отрѣшиться отъ ея красокъ. Случайныя, повидимому, конкретныя детали, мелкая среди фантазіи, много говорятъ намъ для характеристики переживавшагося момента; намъ важно не только, что упомянуто, но и о чемъ пропущено, что обойдено при разрисовкѣ будущаго. Черты эти дороги потому, что авторы совсѣмъ не желали показывать себя и свое общество. Они играли возвышенную аллегорическую пьесу, а мы увидали кулисы, обыденную обстановку и фигуры добросовѣстно старавшихся любителей. Другими словами, соціальная фантазія важна еще, какъ прямой документъ современной ей жизни.

Возьмите любое произведеніе утопической литературы этой эпохи и сравните его съ современной намъ общественной фантазіей, напримѣръ, съ извѣстнымъ романомъ Беллами, и вы увидите огромную разницу.

Въ современномъ политическомъ романѣ первостепенную роль играетъ чудотворная техника: она торжествуетъ надъ всѣми преградами внѣшней природы, она уничтожаетъ тяжелыя и грязныя работы; увеличивая богатство въ невѣроятной прогрессіи, она помогаетъ окончательно излѣчить всѣ соціальные недуги. Одинъ новый романъ переноситъ насъ во внутрь земли, гдѣ нѣтъ солнца, нѣтъ растеній и животныхъ; нѣтъ временъ года, нѣтъ дня и ночи, нѣтъ различія націй, классовъ, говора, костюма, характера. Природа, можно сказать, исчезла, осталось одно искусство, и въ жизни царствуетъ искусственность. Люди, интернированные въ кристальныхъ дворцахъ, освѣщенные электрическимъ сіяніемъ и питаемые химическими фабрикатами, объясняются алгебраическимъ языкомъ; въ своемъ вѣчномъ вечернемъ салонѣ они отдаются эстетическому наслажденію символикой, оставшейся отъ исчезнувшаго стараго реальнаго міра. Безконечная игра, условность и узоры техники, заполняющей всю жизнь.

Чудеса механики или художества, тонкости культурнаго общенія не имѣютъ мѣста въ соціальныхъ идилліяхъ начала XVIII в. Ихъ основной мотивъ, напротивъ,—отреченіе отъ того, что они считаютъ воображаемыми благами городской, придворной жизни, жизни вообще суетной, безпокойной, полной ухищреній и роскошества; въ то же время они идеализируютъ естественную простоту, ограниченность потребностей и спокойный здравый смыслъ. Общее довольство не приводится въ зависимость отъ усиленной эксплуатаціи природныхъ силъ посредствомъ сложныхъ пріемовъ и машинъ; совершенно достаточно, такъ думаютъ въ то время строители утопій, того, что природа открываетъ всякому человѣку непосредственно.

Въ знаменитомъ романѣ Фенелона (выш. въ 1699 г.), въ разсказъ о путешествіяхъ Телемака вплетенъ цѣлый рядъ картинъ быта разныхъ народовъ, которыя должны иллюстрировать черты разумнаго существованія. Когда мудрый руководитель Телемака, Менторъ, проводитъ въ Салентѣ реформы, чтобы обезпечить общинѣ золотой вѣкъ, онъ предписываетъ сельскую жизнь и запрещаетъ роскошь. «Развивать вкусы людей выше истинныхъ потребностей,—значитъ отравлять ихъ». «Роскошь губитъ весь народъ, увлекая всѣ состоянія въ одинъ водоворотъ». Поэтому надо наложить узду и на искусства. Государю идеальной законодатель совѣтуетъ прежде всего удерживать народъ въ умѣренности; а для этого надо каждой рабочей семьѣ дать неподвижный надѣлъ, въ размѣрѣ, не превышающемъ потребностей пропитанія. Торговля допустима лишь, какъ отдача на сторону того, что безусловно излишне.

Возвращаясь потомъ въ преобразованную страну, путешественники не узнаютъ ея: все въ ней цвѣтетъ изобиліемъ, но золота и серебра не видно, дома просторны и лишены украшеній, искусства чахнутъ, а главное—городъ превратился въ пустырь. «Что же лучше,—спрашиваетъ Менторъ царственнаго ученика,—великолѣпный городъ изъ мрамора и золота и заброшенная деревня, или счастливая деревня, воздѣланная земля и незамѣтный городъ?» Большой городъ, густо заселенный ремесленниками и рабочими, которые заняты приготовленіемъ утѣхъ, развращающихъ нравы, такой городъ среди бѣдной страны напоминаетъ чудовище съ огромной головой и истощеннымъ непропорціональнымъ тѣломъ.

Въ другой странѣ (Бэтикѣ) уже установилось полное безмятежное счастье народа; здѣсь пастухи и земледѣльцы не вѣдаютъ или сожалѣютъ о положеніи обитателей городовъ, этихъ рабовъ каторжнаго труда и мнимыхъ, искусственно воспитанныхъ потребностей, между тѣмъ какъ сами они познали мудрость, изучая лишь простую природу окружающаго. У нихъ общее имущество: «Плоды деревъ, овощи земные, молоко стадъ—богатства настолько изобильныя, а народъ такъ

трезвъ и умѣренъ, что дѣлить ихъ нѣтъ нужды. Оттого нѣтъ и споровъ, нѣтъ зависти и честолюбія. Миръ обезпеченъ устраненіемъ лишняго богатства и удовольствія».

Эта картина идетъ дальше простого изгнанія торговли и обращенія золота въ полезный металлъ, употребляемый на плуги. Она перекидывается въ изображеніе патріархальнаго быта блаженствующихъ номадовъ. Зачѣмъ строить прочные дома, когда достаточно простой защиты отъ дождя? «Каждая семья, перекочевывая въ этомъ прекрасномъ краю, переноситъ свои палатки съ мѣста на мѣсто, по мѣрѣ того какъ съѣдаются плоды земли и уничтожаются пастбища на временномъ ея поселеніи. Такимъ образомъ, они не связаны взаимными интересами и могутъ любить другъ друга безкорыстно, какъ братья».

Правда, моральный мотивъ можетъ звучать иначе. Въ другомъ фантастическомъ романѣ, изображающемъ счастливый патріархальный народъ меззорановъ въ Средней Африкѣ, правитель страны объясняетъ путешественнику причину, почему запрещено украшать свои дома. «Домъ служитъ только противъ непогоды; если всякій будетъ вносить свой вкусъ въ его убранство и обратитъ его въ предметъ удовольствія, то начнетъ уединяться и избѣгать общенія съ другими людьми, которое именно вызывается обмѣномъ необходимаго. Мы погрѣшили бы, такимъ образомъ, противъ основного начала, на которомъ держится общежитіе». Но соціальныя побужденія въ обѣихъ утопіяхъ одинаковы: чѣмъ проще жизнь, тѣмъ ближе люди къ счастью, тѣмъ меньше разлада между ними.

Въ приведенныхъ идилліяхъ нетрудно увидать иллюстрацію къ распространеннымъ въ то время понятіямъ о естественномъ правѣ и естественномъ состояніи. Люди, одаренные фантазіей, по-своему помогали людямъ отвлеченной мысли; основная цѣль тѣхъ и другихъ состояла въ томъ, чтобы открыть разумные устои общественной жизни и на твердой основѣ потребностей, подсказанныхъ человѣческой природой, реформировать созданіе человѣческаго искусства, государство, разъ оно взялось служить благу человѣчества. Общій толчокъ, создавшій утопическую литературу, понятенъ; но спрашивается, откуда взяты въ этихъ картинахъ краски, содержаніе? Чѣмъ вдохновлялись авторы? Гдѣ нашли они образцы для разрисовки первобытнаго человѣка, не тронутаго ядовитой культурой, не знающаго собственности, ея утѣхъ и связанныхъ съ нею безпокойствъ? Гдѣ оказались оригиналы для тогдашняго, если можно такъ выразиться, народничества?

Конецъ XVII и начало XVIII в.—эпоха чрезвычайнаго увлеченія путешествіями, эпоха крайняго напряженія географической фантазіи. Въ это время коммерсанты, миссіонеры и дѣятели науки открывали пути въ Россію, Персію, Китай; въ это же время передовые посты за-

падно-европейской эмиграціи продвинулись далеко вглубь американскихъ материковъ. Разсказы этихъ путешественниковъ какъ бы на луну читались со страстнымъ интересомъ. Общество все еще чувствовало себя твердо и дѣйствительно на землѣ лишь на европейскомъ клочкѣ; оно готово было вѣрить необычайнымъ сказкамъ и само искало всюду чудесъ.

Характеренъ слѣдующій случай, звучащій невѣроятнымъ анекдотомъ. Одинъ разорившійся французскій дворянинъ въ самомъ началѣ XVIII в. сталъ выдавать себя въ Англіи за уроженца острова Формозы, принявшаго христіанство, и назвался Псалманаазааромъ (имя онъ придумалъ себѣ почему-то въ ассирійскомъ вкусѣ). Онъ издалъ на латинскомъ и англійскомъ языкахъ (1704 г.) обстоятельную исторію своей мнимой родины, подробное описаніе ея быта и нравовъ, политическаго строя и религіи, алфавитъ и грамматику измышленнаго имъ самимъ формозскаго языка. Къ книгѣ была приложена географическая карта острова, изображенія храмовъ и идоловъ и фигуры представителей различныхъ сословій. Книга была переведена на всѣ европейскіе языки. Епископъ лондонскій поручилъ Псалманаазаару перевести англійскій катехизисъ на мнимый формозскій языкъ и хранилъ это произведеніе, какъ великую драгоцѣнность, въ своей библіотекѣ. Отовсюду притекали денежные пожертвованія, вызванныя восторгомъ, что формозскій дикарь обратился въ христіанство, и жизнь искуснаго авантюриста устроилась недурно. Подъ конецъ онъ раскаялся въ продѣлкахъ и самъ открылъ мистификацію.

Въ чудесахъ, которыхъ ждали и которыя оказывались вслѣдствіе этого на мѣстѣ,—одинъ любопытный мотивъ. Это описаніе добраго и благороднаго дикаря. Добрый дикарь—иллюстрація къ ученію, что человѣкъ отъ природы доброе и разумное существо.

Въ возникновеніи безконечной литературы о добромъ дикарѣ видное мѣсто принадлежитъ англичанкѣ м-съ Афра Бенъ въ 60-хъ и 70-хъ гг. XVII в. Афра, въ качествѣ первой писательницы по ремеслу въ Англіи, представляетъ вообще любопытную фигуру. Она жила въ эпоху революціи и реставраціи Стюартовъ. 18-ти лѣтъ, уже съ литературными вкусами, она заброшена судьбой въ Южную Америку; здѣсь она вступаетъ въ романтическую дружбу съ индѣйскимъ краснокожимъ принцемъ Ороноко, проданнымъ въ рабство. Нѣсколько лѣтъ спустя, Афра появляется въ качествѣ красивой блестящей дамы при легкомысленномъ дворѣ Карла II; будучи искусной и разнообразной разсказчицей, она заинтересовываетъ короля своими индійскими приключеніями и изображаетъ живого натуральнаго человѣка,—тема, какъ мы знаемъ, захватывающая для тогдашняго общества. Позднѣе она исполняетъ въ Голландіи дипломатическія порученія короля, вывѣдываетъ тамъ черезъ своихъ многочисленныхъ поклонниковъ важныя политическія тайны. Не получивъ награды отъ двора, она бросается на литературный за-

работокъ, и здѣсь ей приходитъ на помощь богатство ея впечатлѣній и романтическое воображеніе.

Самое замѣчательное ея сочиненіе—романъ «Орооноко». Въ спорѣ о томъ, добръ ли человѣкъ отъ природы, или ему нужна жестокая узда, Афра берется показать настоящаго реальнаго естественнаго человѣка, и въ лицѣ Орооноко даетъ идеальный образъ его. «На дикаряхъ я узнала, что такое состояніе невинности, предшествующее тому, когда человѣкъ научился грѣшить; отсюда я вывела, что безхитростная природа—самый вѣрный путеводитель; если бы только соблюдали то, что она позволяетъ, ея простыя внушенія научили бы насъ гораздо лучше, чѣмъ правила, выдуманныя человѣкомъ». Введеніе религіи въ странѣ дикихъ послужило бы лишь къ тому, чтобы изгнать оттуда счастливое спокойствіе, происходящее отъ невѣдѣнія. А ввести тамъ законы—значитъ скорѣе дать имъ понятіе о злѣ, о которомъ они еще ничего не знаютъ; это понятіе не послужитъ имъ средствомъ избѣгнуть зла, если они узнаютъ о немъ».

Выше всѣхъ дикихъ—добродѣтельный принцъ Орооноко. Его благородный и открытый характеръ отражается въ поразительной красотѣ его лица. Любимая имъ индійская дѣвушка Имоинда продана въ рабство по волѣ жестокаго короля, его дѣда. Орооноко въ отчаяніи и говоритъ себѣ: «Не всегда благородная кровь создаетъ возвышенныя качества души». Испанскій офицеръ измѣннически захватываетъ его; Орооноко отвѣчаетъ лишь презрительной и горькой усмѣшкой. Жестокій и коварный англичанинъ задерживаетъ освобожденіе Орооноко. Принцъ возбуждаетъ другихъ рабовъ къ свободѣ, представляя имъ, что «честь—первое предписаніе природы, которому долженъ повиноваться человѣкъ». Онъ чувствителенъ и впечатлителенъ, какъ культурный европеецъ. Встрѣча съ Имоиндой вызываетъ въ немъ обморокъ: «вся душа его перешла въ сердце и глаза, и тѣло его лишилось жизни». Афра читаетъ ему римскую исторію, которая его очень увлекаетъ. Но Орооноко отказывается отъ обращенія въ христіанство въ качествѣ свободнаго мыслителя.

Фигура добраго дикаря пріобрѣтаетъ постепенно въ литературѣ большую популярность. Наконецъ, она появляется во Франціи на театральной сценѣ. Старинная комедія давала рядъ готовыхъ масокъ, фиксированныхъ сценическихъ типовъ. Среди нихъ была фигура простака, наивно добродушнаго непосредственнаго Арлекина. Подъ Арлекиномъ начинаютъ выводить въ комическихъ діалогахъ дикаря съ явной тенденціей противопоставить извратившемуся обществу натуру, хоть и грубоватую, но зато незнакомую съ обманомъ и тщеславіемъ; своими вопросами Арлекинъ-дикій вскрываетъ господствующую ложь.

Въ 1704 г. вышла во Франціи книжка Гёдвилля, получившая большое распространеніе и озаглавленная: «Бесѣды между дикимъ и барономъ Гонтаномъ». Здѣсь представленъ краснокожій изъ племени гуро-

новъ, который посѣтилъ Европу и вынесъ самыя тяжелыя впечатлѣнія. Онъ выступаетъ суровымъ критикомъ ея порядковъ.

«Нигдѣ,—говоритъ онъ,—нѣтъ свободы, дружбы, покоя, мира. Ваши законы,—обращается онъ къ европейцамъ,—законы, которые вы называете опредѣленіемъ разумнаго и справедливаго, не заключаютъ ничего подобнаго; богачи смѣются надъ ними, и лишь несчастные слѣдуютъ имъ. Вы—рабы одного деспота и подчинены тысячѣ мелкихъ тирановъ. Цивилизація ваша нелѣпа; ваше искусство нездорово. Мы не завидуемъ тонкостямъ вашей культуры, потому что у насъ нѣтъ понятія о нихъ. Ваши браки безумны и плохо кончаются; свобода нашихъ дѣвушекъ лучше безнравственности вашихъ женщинъ. У насъ нѣтъ тюремъ и пытокъ, но мы живемъ мирно, слѣдуя инстинкту, вложенному въ насъ голосомъ природы. Несмотря на нашу бѣдность, мы богаче васъ, потому что среди васъ понятія о моемъ и твоемъ заставляютъ совершать тысячи преступленій. То, что вы называете деньгами, это—демонъ всѣхъ демоновъ, тиранъ французовъ, источникъ золъ, погибель душъ и могила для живыхъ. Когда ваши законы уменьшатъ подати, давящія бѣдныхъ, между тѣмъ какъ богатые ничего не платятъ,—у васъ постепенно установится равенство имуществъ, и тогда вы приблизитесь къ счастью гуроновъ».

Конечно, гуронъ здѣсь—авторская маска, но авторъ не даромъ вывелъ первобытнаго человѣка. Тогдашняя географическая литература полна моралистическихъ разсужденій въ связи съ идеализаціей дикаря, который долженъ пристыдить европейца.

Главную роль въ этомъ сантиментальномъ теченіи играютъ миссіонеры, особенно отцы-іезуиты, важнѣйшіе посредники между тогдашней Европой и другими странами свѣта. Отъ нихъ идутъ картины блаженно-патріархальнаго быта Китая, картины, которыми такъ любила потомъ пользоваться просвѣтительная литература политиковъ и экономистовъ XVIII вѣка. Въ своемъ религіозномъ рвеніи и оптимизмѣ они отыскивали уже заранѣе въ средѣ, подлежавшей воспитанію, тѣ начала, которыя они проповѣдывали. Въ свои восторженныя характеристики они влагали, конечно, то, что въ свое время дала имъ классическая или богословская школа, т.-е. условныя формулы школьнаго изображенія ликурговой Спарты и раннихъ христіанскихъ общинъ.

Благочестивымъ отцамъ, которые съ своей точки зрѣнія осуждаютъ культурную Европу, потерявшую ревность къ вѣрѣ, начинаетъ представляться, что новая среда, куда они переносятъ свою проповѣдь, быть можетъ, не болѣе удалена отъ вратъ спасенія, чѣмъ цивилизованные люди. Они ставятъ вопросъ, не заключаетъ ли въ себѣ культурное общество болѣе опасностей, чѣмъ натуральное состояніе?

Одинъ пишетъ, что естественная простота дикарей болѣе распола-

гаетъ ихъ къ усвоенію христіанскихъ добродѣтелей; другой—что они не знаютъ пороковъ, вызываемыхъ роскошью и изобиліемъ. Все чаще и чаще возвращается у миссіонеровъ мысль, что они нашли почву, похожую на ту среду, гдѣ работали основатели христіанства; имъ кажется, что въ общинахъ новообращенныхъ дикарей возрождаются ранніе христіанскія общины. «Вотъ, достопочтенный отецъ,—пишетъ одинъ миссіонеръ своему начальнику,—избранный народъ Божій, вотъ—нація, предназначенная въ эти послѣдніе дни къ возрожденію ревности, благочестія, живой вѣры и совершеннаго единенія сердецъ, которымъ удивлялись въ свое время у первыхъ христіанъ церкви. Зрѣлище этихъ добродѣтелей должно смирить наши цивилизованные народы и заставить ихъ преклониться передъ путями Бога, распространяющаго свою благодать среди народовъ, которые едва вышли изъ мрака варварства».

Другой ученый миссіонеръ пускается въ догадки историческаго свойства, находитъ дикарей очень похожими на древнихъ грековъ, какъ ихъ изображала гуманистическая школа, и предполагаетъ какія-то переселенія изъ Европы въ Америку въ отдаленныя времена; всѣ эллинскія черты, по его мнѣнію, налицо: и живое воображеніе, и быстрота усвоенія, и удивительная память, и здравый смыслъ. Есть слѣды старинной наслѣдственной религіи и государственнаго порядка: дикари правильно судятъ о дѣлахъ и «лучше, чѣмъ народъ у насъ (т.-е. въ Европѣ)». Они хладнокровны; сердце ихъ гордо и горячо. Они счастливѣе насъ и т. д.

Между тѣмъ католическіе миссіонеры организуютъ въ Америкѣ цѣлыя территоріи и наконецъ основываютъ въ Парагваѣ теократическое, христіанско-соціалистическое государство. Теперь въ ихъ письмахъ и отчетахъ все шире развертывается картина мирныхъ и благодушныхъ нравовъ безхитростныхъ дѣтей природы и все больше въ нихъ вплетается соціальныхъ и экономическихъ соображеній. Въ Европѣ ихъ описанія счастья и добродѣтелей христіанскихъ индѣйцевъ вызываютъ восторгъ и захватываютъ даже такихъ ученыхъ, какъ Монтескьё и Бюффонъ. За разсказомъ объ устройствѣ парагвайскихъ селеній, находившихся подъ верховнымъ надзоромъ отцовъ-іезуитовъ, слѣдуютъ обыкновенно такія замѣчанія: «Нажива и жадность, этотъ источникъ столькихъ пороковъ, совершенно изгнаны изъ этой благословенной страны; плоды земли, собираемые каждый годъ, складываются въ общественные магазины и оттуда уже распредѣляются по семьямъ, по числу составляющихъ ихъ членовъ. Простота и кротость этихъ добрыхъ индѣйцевъ поразительны. Праздности среди нихъ нельзя встрѣтить». Конечно, въ глазахъ духовныхъ руководителей эти черты стоятъ въ тѣсной связи съ благочестіемъ новообращенныхъ, которые причащаются каждую недѣлю, и т. п. По мнѣнію миссіонеровъ, въ соціальномъ от-

ношеніи культурной Европѣ здѣсь есть еще чему поучиться. Одинъ миссіонеръ ссылается на то, что въ Индостанѣ есть семьи, гдѣ никогда не говорятъ о раздѣлѣ; имущество въ общемъ владѣніи, и среди нихъ царствуетъ полное согласіе. «Это безкорыстіе, отрѣшеніе отъ благъ земли, какое мы встрѣчаемъ среди идолопоклонниковъ, не должно ли смущать многихъ христіанъ Европы, которые способны ссориться изъ-за ничтожныхъ интересовъ и вести вѣчныя тяжбы?»

Вся группа представленій и мечтаній, соціальныхъ желаній и аргументовъ въ защиту лучшаго строя, которая отразилась въ утопической, географической и миссіонерской литературѣ начала XVIII вѣка, получила художественное выраженіе въ знаменитомъ романѣ Даніеля Дефо, «Робинзонъ Крузо», въ книгѣ, замѣчательная популярность которой надолго пережила своеобразный кругъ идей, породившихъ ее.

Фабула романа слишкомъ извѣстна, хотя, благодаря передѣлкамъ, менѣе знакома его вторая часть, исторія маленькаго общества на Робинзоновомъ островѣ. Эта вторая часть не что иное, какъ продолженіе первой, т.-е. исторія изолированной личности, предоставленной воспитанію и исправительной работѣ природы. Основная мысль обѣихъ частей состоитъ въ томъ, что для улучшенія человѣка, для пробужденія въ немъ возвышенныхъ чувствъ и глубокихъ мыслей должно заставить его передумать и пережить все съ первыхъ шаговъ культурной жизни, и притомъ безъ посторонней помощи и указанія. Это вѣдь и есть возвращеніе его къ собственному состоянію.

На необитаемомъ островѣ Робинзонъ начинаетъ всю свою жизнь сызнова, съ самаго грубаго и элементарнаго строенія. Въ тяжкой борьбѣ съ нуждой и страхомъ онъ вырабатываетъ умственную энергію, которая позволяетъ потомъ ему, бывшему авантюристу, проявить высшее искусство законодателя и администратора, военнаго вождя и духовнаго пастыря. Вмѣстѣ съ тѣмъ смягчается его непокорная, равнодушная къ высшей правдѣ и религіи душа, и въ просвѣщеніи дикаря, Пятницы, онъ находитъ свой возвышенный долгъ.

Во второй части, въ исторіи Робинзоновской колоніи представлено то же самое духовное перерожденіе. Передъ нами наполовину преступники и одичавшіе злодѣи, остатки мятежнаго экипажа корабля, люди безъ чести и совѣсти, поминающіе Бога только въ страшныхъ проклятіяхъ, безнадежные, повидимому, разбойники, безсмысленно грабящіе старыхъ колонистовъ, которые спасли ихъ отъ голодной смерти. Словомъ, это люди—бѣшеные звѣри, вполнѣ по Гоббзу. Управлять ими невозможно: ни великодушіе, ни наказанія ничего не помогаютъ. Ихъ остается выселить и предоставить самимъ себѣ. И вотъ, вдали отъ общества, въ тяжкой обстановкѣ примитивнаго труда, среди несчастій и лишеній, очищаются и приходятъ въ сознаніе эти потерянные люди; они становятся культурными безъ помощи культуры и внѣ ея удобствъ.

Рядомъ своеобразно поставленъ міръ дикарей. Это—людоѣды; но въ нихъ таится простое человѣческое начало; безсознательно и тихо пробивается оно у цвѣтныхъ женщинъ. Нѣсколько дикарокъ въ видѣ подарка для съѣденія достаются колонистамъ, вышедшимъ на охоту за рабами. Индіанки становятся работящими женами поселенцевъ, и ихъ тихая, почти безмолвная природа незамѣтно дѣлаетъ великую работу, смягчаетъ огрубѣлыхъ и праздныхъ злодѣевъ. Дикарь не знаетъ истины, но онъ простымъ сердцемъ стремится къ ней, и его здоровый и добрый инстинктъ наводитъ опустившагося въ варварство европейца на сознаніе правды—вотъ мораль этой исторіи.

Подъ конецъ завершителемъ возрожденія становится идеальный пастырь-просвѣтитель; это — католическій священникъ, пріѣзжающій съ Робинзономъ, который возвратился взглянуть на колонію. Молодой священникъ—вѣротерпимый, безконечно мягкій, чувствительный моралистъ и глубокій знатокъ человѣческаго сердца. Замѣчательны широта воззрѣній и гуманное безпристрастіе автора: испанцы въ романѣ—несравненно культурнѣе, строже нравами и разсудительнѣе соотечественниковъ автора, англичанъ, и протестантъ Дефо предоставляетъ именно католическому патеру просвѣтить заблудшихъ протестантовъ. Но священникъ не желаетъ навязывать вѣроисповѣданія, онъ совершаетъ обряды крещенія и брака, скрывая свою католическую оболочку; онъ выражаетъ увѣренность, что Богъ укажетъ самъ для спасенія людей тотъ путь, который ему угоднѣе. Въ результатѣ забытая религія, а съ нею вмѣстѣ гуманность и культура пробуждены, найдены даже у самаго злого и отчаяннаго озвѣрѣвшаго человѣка: онѣ найдены жизнью труда, близостью къ природѣ, инстинктомъ дикарки, его жены, и наконецъ, когда почва готова, моральнымъ воздѣйствіемъ возвышеннаго наставника, въ которомъ философъ просвѣтляетъ священника.

Вотъ коротко мысль романа, имѣвшаго единственный въ своемъ родѣ успѣхъ. Онъ рисуетъ намъ живо и безхитростно, что думали въ XVIII в. о природѣ и культурѣ, о совершенствованіи личности и общества.

Параллель со знакомой намъ одновременной исторической теоріей ясно чувствуется. Здѣсь нѣтъ мѣста мысли о быстромъ благодѣтельномъ прогрессѣ, уводящемъ человѣческое общество въ успѣхахъ техники и сознательнаго творчества далеко отъ примитивныхъ началъ. Напротивъ, преобладаетъ идея, что условія счастья и моральнаго добра какъ будто лежатъ въ постоянномъ возвращеніи къ источнику, къ началу общежитія, къ первоначальнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ глубочайшимъ элементамъ человѣческой природы. Культура какъ будто бы благо лишь при условіи сохраненія ея близости къ натурѣ. Исцѣленіе культуры отъ свойственныхъ ей золъ возможно какъ будто лишь путемъ возврата ея къ натурѣ, къ простымъ запросамъ и формамъ ранней поры.

III. „Духъ законовъ".

Если въ XVIII в. умственная жизнь отдѣльныхъ европейскихъ обществъ была еще весьма изолирована, то около 1700 г. намѣтилось сближеніе между англійской и французской средой. Знакомство двухъ національныхъ обществъ положило начало тому, что стало называться въ XVIII в. литературной республикой, что мы могли бы назвать литературнымъ космополитизмомъ Европы.

Первые шаги въ этомъ сближеніи были сдѣланы людьми, которыхъ офиціальная Франція безжалостно выбросила за предѣлы родины, эмигрантами-гугенотами. Поселившись у порога Франціи, въ Голландіи, въ Лондонѣ, самые живые, талантливые и просвѣщенные въ ихъ средѣ, отчасти силою вещей, брошены были на литературный заработокъ и горячо принялись за самые живые вопросы дня. Политики вигской партіи въ Англіи пользовались ихъ услугами. Эмигранты, нервно возбужденные, благодаря сознанію испытанной несправедливости, діалектики и резонеры, подъ вліяніемъ кальвинистской школы, составляли среду, постоянно кипѣвшую разнообразными интересами. Въ началѣ XVIII в. мѣсто ихъ сходокъ въ Лондонѣ, кофейня «Радуги», наполнено шумомъ споровъ и разсужденій по всѣмъ вопросамъ религіи, науки, политики. Здѣсь, до извѣстной степени, получаютъ крещеніе свѣтскіе пилигримы, отправляющіеся позднѣе въ Англію, въ родѣ Вольтера.

Уже политическое положеніе эмигрантовъ ставило ихъ въ оппозицію національному предразсудку; съ другой стороны, раздраженіе, которое нерѣдко заставляло ихъ биться въ рядахъ враговъ Франціи, естественно, должно было направить ихъ симпатіи къ либеральнымъ доктринамъ и учрежденіямъ. Эмигранты любили и ненавидѣли Францію, они жадно подбирали всякаго рода проекты реформы, относившіеся къ ней, а въ Англіи они крѣпко стояли за виговъ и парламентъ въ политикѣ, за терпимость въ религіи. Побѣжденные силой, они какъ бы поставили себѣ задачей завоевать Францію идеями. Все, что привлекало ихъ въ странѣ, давшей имъ пріютъ, что такъ подходило къ ихъ настроенію, они стали неутомимо пропагандировать для отвергнувшей ихъ родины. Безпокойная, компиляторская, популяризующая литература ихъ и послужила первымъ мостомъ между Англіей и Франціей. Гугеноты первые познакомили французовъ съ англійскими учрежденіями. Въ массѣ переводовъ распространили они англійскія литературныя произведенія, начиная съ утопіи Мора и кончая Робинзономъ Дефо; въ общедоступной формѣ открыли они французской публикѣ философію Бэкона и Локка.

Въ этой литературѣ было мало оригинальнаго. Въ ней чувствовалась тяжеловѣсность, педантизмъ кальвинистовъ, взявшихъ на себя

педагогическую роль. Но жизнь сама вырабатывала въ нихъ жилку журнализма, бойкость, расторопность, освѣдомленность обо всемъ, что могло волновать европейскій міръ.

Благодаря ихъ неутомимой работѣ, Англія перестаетъ казаться французамъ чуждой, непонятной страной. За вынужденными переселенцами рѣшаются двинуться туда люди любопытные, жаждущіе поученія и откровенія. Съ 20 гг. входятъ въ моду путешествія въ Англію. Аббатъ Прево, будущій романистъ, сбросивъ рясу бенедиктинца, бѣжитъ въ Англію, которая заранѣе представляется ему страной умственной и общественной свободы. Въ своемъ журналѣ «Pour et contre», который онъ сталъ издавать по возвращеніи во Францію (1733—1740), онъ ставитъ спеціальной цѣлью передавать свѣдѣнія, крупныя и мелкія, о томъ, что дѣлается въ Англіи, объ «интересныхъ частностяхъ, касающихся генія англичанъ, о курьезахъ Лондона, о прогрессѣ наукъ, и сообщать самыя лучшія сцены англійскихъ пьесъ въ переводѣ».

Нѣтъ ничего наивнѣе искренняго и наивнаго, нѣсколько неопредѣленнаго восторга, увлекающагося аббата передъ англійскими порядками и нравами. Все у нихъ хорошо, начиная съ умѣреннаго климата и естественныхъ богатствъ: прекрасны прочныя учрежденія, которыя охраняютъ англичанъ отъ тиранніи, ихъ законы, имѣющіе въ виду лишь общественное благо, ихъ правовое сознаніе, ихъ религіозная терпимость; наконецъ, ихъ нравы, ихъ глубокая естественность, которая заставляетъ презирать аффектацію, церемоніи и гримасы. Вотъ счастливый безгранично народъ! «Какъ поучительно видѣть въ кафе одного или двухъ милордовъ, рыцаря-баронета, башмачника, виноторговца и нѣсколько человѣкъ еще такого же рода—за однимъ столомъ, съ трубкой во рту, въ непринужденной бесѣдѣ объ общественныхъ вопросахъ». Подъ грубоватой оболочкой англичанъ скрывается духовное здоровье. Англійскія добродѣтели—обыкновенно добродѣтели прочныя, потому что онѣ основаны на принципахъ; а принципы эти—созданіе счастливой натуры и прозрачно-яснаго разума.

Въ видѣ иллюстраціи этому положенію Прево пишетъ огромный 6-томный романъ о приключеніяхъ «побочнаго сына Кромвеля Клевеленда». Въ обстановкѣ романизированной исторіи Англіи эпохи революціи и реставраціи изображенъ человѣкъ, который именно въ своихъ чисто-англійскихъ чертахъ представляетъ типъ истиннаго философа, странствующаго и спокойно наблюдающаго среди житейскихъ бурь мыслителя. Клевелендъ объѣзжаетъ материки и океаны, и ни на минуту не колеблется его философія. Среди величайшихъ несчастій въ американской дикой глуши, среди страшныхъ людоѣдовъ, убивающихъ его лучшихъ друзей и съѣдающихъ, какъ онъ увѣренъ, его дочь, онъ, не теряя равновѣсія, размышляетъ, отмѣчаетъ впечатлѣнія и предписываетъ за-

коны, потому что онъ принадлежитъ къ націи прирожденныхъ правителей земли.

Другой писатель, швейцарецъ Муральтъ, стараясь растолковать французамъ причину научныхъ и литературныхъ успѣховъ англичанъ, говоритъ: «Мнѣ нисколько не удивительно это: они чувствуютъ себя свободными; имъ легко и удобно; они любятъ прилагать ко всему мѣрку разума, они пренебрегаютъ тою деликатностью въ разговорѣ, тѣмъ вниманіемъ къ манерамъ, которыя только развлекаютъ и примельчаютъ умъ. Среди нихъ есть люди, которые мыслятъ болѣе сильно и у которыхъ болѣе оригинальныхъ идей, чѣмъ у развитыхъ людей другихъ націй».

Какъ обыкновенно бываетъ, при такомъ увлеченіи, въ обѣтованной землѣ, у своего великаго образца находили то, чего искали, видѣли то, что хотѣли видѣть. Создается своего рода фантазія о разумно-счастливомъ народѣ, къ которому должно ѣхать учиться. Поѣздка въ Англію, стали теперь думать въ Франціи, формируетъ человѣка, доканчиваетъ его развитіе, открываетъ ему широкій міръ. «Изъ всѣхъ странъ всего полезнѣе посѣтить Англію», говоритъ Монтескьё. Путешествіе тридцатидвухлѣтняго Вольтера въ Англію составляетъ поворотный пунктъ его жизни. Одинъ современникъ замѣчаетъ объ этомъ: «Онъ имѣлъ великое счастіе побывать въ Англіи... Всѣ знали давно поэтическій талантъ этого автора. Его и не думали однако (до тѣхъ поръ) заносить въ разрядъ людей, которые размышляютъ и разсуждаютъ». По возвращеніи Вольтеръ не только пропагандируетъ усвоенныя на мѣстѣ новыя научныя теоріи; англійскія впечатлѣнія слагаются у него въ злую сатиру противъ домашнихъ порядковъ.

Англія представляется страной, рѣшившей естественнымъ путемъ, въ силу своей счастливой организаціи и здоровыхъ свойствъ расы, тѣ политическіе и религіозные вопросы, о которыхъ французамъ позволительно было лишь мечтать. Во всякомъ случаѣ знакомство съ нею открывало новый культурно-общественный матеріалъ, навязывало само собой рядъ поучительныхъ параллелей. Въ этой умственной обстановкѣ и создалась крупнѣйшая соціологическая работа первой половины XVIII в.—«Духъ законовъ» Монтескьё.

Чтобы выдѣлить характерныя черты соціальнаго сознанія, лежащія въ основѣ этой книги, необходимо вглядѣться въ общественную среду, которая воспринимала новыя впечатлѣнія. Монтескьё самъ своею жизнью даетъ въ этомъ отношеніи наилучшій матеріалъ; Монтескьё—одинъ изъ лучшихъ, самыхъ гуманныхъ представителей руководящаго интеллигентнаго общества въ его старинномъ составѣ и съ его старинными традиціями. Монтескьё выражаетъ въ своихъ сочиненіяхъ ту мѣру реформъ, на которыя это общество было способно безъ ломки своихъ основъ. Въ его совѣтахъ и признаніяхъ соединяются слабости и возвышенныя

стремленія этого общества, они отражаютъ въ себѣ пониманіе соціальныхъ порядковъ, ихъ принципіальное и историческое оправданіе, свойственное соціальной средѣ, которая чувствовала себя весьма далекой отъ катастрофъ и революцій. Мы имѣемъ передъ собой соціальную философію, если такъ можно выразиться, устойчиваго общественнаго момента или, вѣрнѣе сказать, общества съ сознаніемъ своей устойчивости.

Монтескьё по происхожденію и воспитанію принадлежалъ къ высшему слою общества, къ наиболѣе активной и просвѣщенной группѣ его. Его семья примыкала къ старинным родамъ военной аристократіи, и его предки въ свое время прошли всѣ увлеченія и приключенія, характерныя для французскаго дворянства, включая сюда и отпаденіе въ кальвинизмъ, эту героическую вѣру XVI в. Отъ эпохи бурь, подвиговъ и оппозицій осталась черта нѣкоторой аристократической суровости и спартанства. Старики Монтескьё Ла Брэды жили въ сельскомъ замкѣ около Бордо, который стоялъ живымъ памятникомъ XIII в., въ большой неуклюжей почернѣвшей башней безъ всякихъ украшеній, съ подъемнымъ мостомъ черезъ окружный широкій ровъ, наполненный водой. Монтескьё самъ живо ощущалъ свое феодальное положеніе и любилъ говорить :«моя земля, мои вассалы». Съ полнымъ убѣжденіемъ производилъ онъ себя отъ германскихъ завоевателей, которые принесли въ порабощенную римлянами Галлію понятія свободы. Онъ различалъ двѣ націи, націю благородную и мѣщанскую, плебейскую, и называлъ первую «наши предки, германцы, свободные воины». Въ феодальной средѣ, гдѣ родился Монтескьё, чувствовалась и патріархальная близость къ народу. На молитвенникѣ одной мѣстной крестьянки оказалась подъ днемъ крещенія мальчика помѣтка: «Сегодня окрестили сына нашего сеньера; воспріемникомъ его былъ бѣдный нищій прихода, Шарль, для того, чтобы оставить ему на всю жизнь память, что бѣдные—братья его. Да сохранитъ намъ всеблагій Господь этого ребенка!»

Совершенно въ духѣ землевладѣльца, гордаго вѣковой осѣдлостью, презиралъ Монтескьё торговое занятіе, и эта черта проникла въ спокойную среду его характеристикъ въ «Духѣ законовъ». Торговля—дѣло мелкихъ государствъ и мелкихъ людей. Римляне, героическій народъ, презирали ее; у великой французской монархіи есть болѣе крупныя и возвышенныя задачи. Честь и торговля не могутъ идти вмѣстѣ.

Но у Монтескьё землевладѣльческая гордость сплетается съ аристократизмомъ другого рода. Отъ родственниковъ своихъ наслѣдуетъ онъ мѣсто въ бордоскомъ парламентѣ, пріобрѣтаетъ независимое положеніе въ средѣ высшей судебной магистратуры. Такимъ образомъ онъ вступаетъ въ корпорацію со своеобразнымъ складомъ и традиціями. Опираясь на свою привилегію покупки и передачи должностей, парламенты защищали вообще унаслѣдованныя вольности; въ періодъ

политическаго молчанія общества они провозглашали идеи и обнаруживали тенденціи сословнаго представительства; они заявляли вражду къ бюрократизму, къ нивеллировкѣ, къ механичности абсолютистскаго управленія. Въ качествѣ хранителей закона, парламенты привыкли противопоставлять себя неустойчивой, склонявшейся по произволу администраціи, всей этой массѣ назначаемыхъ правительствомъ чиновниковъ.

Въ свое время Сорбонна, совокупность свѣтилъ богословской науки, считала себя въ правѣ направлять на путь истины, возвращать къ вѣрной традиціи самого святѣйшаго отца; такъ и парламентъ, сознавая себя олицетвореніемъ неизмѣннаго государственнаго принципа и закрѣпленныхъ привилегій, думалъ, что выполняетъ свой долгъ, когда возражалъ самому государю и не допускалъ его до нарушенія старины и традиціи. Въ исторіи этихъ почти всегда трагическихъ попытокъ возраженія во имя закона заключался какъ бы мартирологъ, полный почета для парламентской корпораціи. Понятно, что въ этой средѣ слагалось особое міровоззрѣніе, что здѣсь прививалась фаталистическая, учившая гордому самоотреченію вѣра янсенизма. Юридическая школа, которую проходили парламентскіе дѣятели, наталкивала ихъ на историческія сближенія, взятыя изъ римской имперіи; они чувствовали сходство свое съ римскимъ сенатомъ эпохи имперіи и настраивали себя на тонъ тѣхъ героевъ оппозиціи деспотизму императоровъ, которые изображены у Тацита. Эти параллели добавляли новый оттѣнокъ къ настроенію ихъ, особый консервативно-республиканскій стоицизмъ, нѣкоторый риторическій паѳосъ, идеализацію античной добродѣтели.

Черты эти очень замѣтны у Монтескьё. Онѣ составляютъ основное настроеніе его «Разсужденія о причинахъ величія и паденія древняго Рима». Изображая появленіе стоическаго ученія среди упадка силъ и нравовъ имперіи, Монтескьё говоритъ: «Казалось, человѣческая природа сдѣлала усиліе, чтобы произвести самобытно эту изумительную секту людей, напоминающую тѣ растенія, которыя порождаетъ земля въ мѣстахъ, никогда не видѣвшихъ неба». Герои Монтескьё—замкнутые, непоколебимые, проникнутые однимъ принципомъ республиканцы, прирожденные господа земли; добродѣтель, по Монтескьё,—исполненіе гражданскаго долга, который не нуждается въ поощреніяхъ и не страшится преслѣдованій. Говоря объ убійствѣ Цезаря Брутомъ, онъ дѣлаетъ такое замѣчаніе: «можно ли было наказать иначе, какъ убійствомъ преступленіе Цезаря, который вѣдь выросъ и жилъ среди свободнаго устройства?» Въ дѣлѣ Брута «выразилась любовь къ родинѣ, настолько сильная и подавляющая, что, выходя за обычные предѣлы преступленій и добродѣтелей, она внимала лишь себѣ самой, не видя ни гражданина, ни друга, ни благодѣтеля, ни отца». Общество такимъ образомъ какъ бы имѣетъ призванныхъ, прирожденныхъ руководителей,

а для этихъ вождей существуетъ особая мораль, и они составляютъ настоящую его интеллектуальную силу.

Аристократъ съ республиканскими и стоическими симпатіями, Монтескьё формировалъ свои вкусы въ салонной средѣ; свои умственные интересы онъ развивалъ на научной методѣ, созданной преимущественно изученіемъ явленій физической природы. Монтескьё былъ вполнѣ человѣкомъ общества; мастеръ остроумнаго разсказа, мѣткихъ опредѣленій, неожиданныхъ оборотовъ въ разговорѣ, онъ былъ любителемъ тонкой бесѣды, въ которой споръ не грозилъ затянуться, но захватывались легко и ярко существенные факты и идеи. Онъ привыкъ наблюдать, брать свой матеріалъ на лету, заносить случайные и оторванные черты и анекдоты о нравахъ и привычкахъ людей въ разныхъ странахъ и въ разныя времена, не пренебрегать мелочами. Въ разговорѣ, на прогулкѣ эти клочки и блестки собираются въ картинки и сближенія; такъ постепенно, не спѣша и на досугѣ, слагаются общія характеристики, сравнительныя оцѣнки и т. д. Съ тою же свѣтской манерой наблюдаетъ Монтескьё во время своихъ путешествій; это—не систематическое изученіе, не исчерпывающая полнота. Монтескьё любитъ конкретное, но, выжавъ изъ него драгоцѣнную каплю, бросаетъ его и знаетъ лишь добытую эссенцію. Но онъ всюду вноситъ неослабѣвающую чуткость, свѣжесть интереса и мысли: «Я всю жизнь наблюдаю; все меня интересуетъ, все приводитъ въ удивленіе; я—какъ ребенокъ, органы котораго, еще нѣжные, живо затрогиваются малѣйшими предметами».

Монтескьё прошелъ и характерное для того времени увлеченіе естественными науками. Онъ производилъ опыты, штудировалъ анатомію, ботанику. Это какъ бы считалось общеобязательной школой саморазвитія, приблизительно, какъ у насъ въ 60-хъ годахъ XIX вѣка. Монтескьё, можетъ быть, немного вынесъ отсюда спеціальныхъ знаній; но подобная работа имѣла значеніе: матеріалъ общественно-научныхъ и историческихъ свѣдѣній былъ слишкомъ безпорядоченъ, и натуралистическая школа скорѣе воспитывала въ умѣ понятіе закономѣрности явленій.

Монтескьё любитъ вплетать примѣры изъ жизни внѣшней природы, пояснять общественные законы аналогіями, заимствованными изъ сферы естественно-историческихъ явленій. Напримѣръ, онъ замѣчаетъ въ «Духѣ законовъ» по поводу революцій: въ малыхъ государствахъ, гдѣ масса гражданъ принимаетъ участіе въ политическихъ волненіяхъ, необходимо, чтобы небольшое число разумныхъ и спокойныхъ людей входило въ составъ мятежниковъ: «такъ, броженіе одной жидкости можетъ быть остановлено всего только каплей другой жидкости». Въ разсужденіи о вліяніи тепла и холода на нервные центры и развитіе психическихъ наклонностей у цѣлыхъ народныхъ группъ Монтескьё разсказываетъ обстоятельно о своихъ изслѣдованіяхъ при помощи микроскопа и опытахъ надъ поверхностью языка барана и пр.

Кругозоръ идей Монтескьё былъ расширенъ путешествіями. Въ теченіе трехъ лѣтъ онъ побывалъ въ Австріи, Венгріи, Италіи, Германіи, Голландіи, Англіи. Эти страны съ ихъ строемъ и правами составили тотъ общественный міръ, въ которомъ постоянно жила мысль Монтескьё, который постоянно подсказывалъ ему сопоставленія, поученія и историческія аналогіи. На краю этого міра помѣщались народы и области, извѣстные по наслышкѣ, изъ книгъ, страны полуварварскія, не достигшія культуры или извратившія культурные принципы, Польша, Москва, Турція и Персія; послѣднія двѣ составляли тотъ «Востокъ» въ собственномъ смыслѣ, который постоянно напрашивался на антитезу съ Европой.

Осязательно-знакомый міръ у Монтескьё не великъ. Но онъ представлялъ для наблюдателя нѣчто цѣльное, связанное внутри, поддающееся классификаціи. Стремясь понять его основы, Монтескьё постоянно возвращается къ сравненію его съ другимъ, исчезнувшимъ міромъ, съ міромъ античнымъ, который сосредоточивается для него въ Римѣ. Гражданскія войны въ Римѣ напоминаютъ ему тотчасъ Кромвеля и англійскую революцію; демократическій царь Рима, Сервій Туллій, принижающій сенатъ, вызываетъ параллель съ Генрихомъ Тюдоромъ, который увеличилъ силу общинъ, чтобы ослабить сеньеровъ. Въ чемъ была сущность этого разрушившагося міра, какія причины его паденія? Чѣмъ отличается отъ него вновь сложившаяся среда? Эти историческіе вопросы тѣсно связаны были съ соціальнымъ пониманіемъ современности.

Для Вико, какъ мы видѣли, вопросы эти рѣшались теоріей круговорота, признаніемъ аналогичныхъ повтореній въ фатальныхъ кругахъ развитія. Монтескьё болѣе чувствуетъ различіе древняго и новаго міра. Въ своемъ «Разсужденіи о причинахъ величія и паденія древняго Рима» онъ старается опредѣлить, почему въ современности невозможны такія крупныя и великія предпріятія, какъ въ древнемъ мірѣ. Уже постановка вопроса клонится къ невыгодѣ новой культуры.

Монтескьё указываетъ прежде всего на огромную разницу военной способности древнихъ и новыхъ народовъ. Современный государь, имѣющій милліонъ населенія въ странѣ, не можетъ держать, не разоряясь, болѣе 10.000 солдатъ. Въ настоящее время отношеніе солдатъ къ остальному населенію 1 : 100, въ древности—1 : 8. Но главная разница состоитъ въ развитіи сношеній и публичности въ новое время. Книгопечатаніе, гравюра и карты, политическіе журналы, почта быстро знакомятъ всѣхъ съ положеніемъ дѣлъ, распространяютъ свѣдѣнія и раскрываютъ секреты государственные; со времени изобрѣтенія векселей денежныя средства—въ рукахъ купцовъ, и огромныя суммы направляютъ движеніе событій. Монтескьё не склоненъ восхищаться этими успѣхами новой культуры, какъ это будутъ дѣлать позднѣе теоретики и про-

повѣдники безконечнаго прогресса человѣчества. Онъ не можетъ удержаться отъ ироническаго замѣчанія: «сношенія между націями нынче такъ велики, что каждый государь имѣетъ представителей своихъ при всѣхъ дворахъ и можетъ располагать измѣнниками во всѣхъ министерскихъ кабинетахъ».

Сравните съ этимъ опредѣленіемъ то, что̀ говорится о древнемъ мірѣ. Его основная черта—господство характеровъ, господство политической свободы; это—великія данныя, которыя не идутъ въ сравненіе съ современными благами мягкой, удобной, рефлектирующей жизни; обладаніе ими, напротивъ, тревожно и страшно, жизнь эта—грандіозна и бурна. «Свободное управленіе, т.-е. вѣчно безпокойное», говоритъ Монтескьё. (Въ древности) «совершали дѣла, которыхъ мы не видимъ болѣе и которыя поражаютъ слабыя души наши». «Мнѣ непріятно, что Титъ Ливій окружаетъ цвѣтами этихъ огромныхъ колоссовъ древности (такъ замѣчаетъ Монтескьё по поводу Аннибала), лучше бы онъ поступалъ, какъ Гомеръ, который не старается ихъ разрядить, но зато такъ хорошо умѣетъ показать ихъ въ движеніи».

Въ этой идеализаціи древняго міра—своего рода утопія. Но человѣкъ нуждается въ подобномъ утѣшеніи, будь это картина небеснаго или земного рая, счастливаго уголка добродѣтельныхъ дикарей на островѣ Великаго Океана или погибшаго среди развалинъ міра великихъ сердецъ и неукротимыхъ характеровъ. Даже въ знаменитой сатирѣ Свифта, въ «Путешествіи Гулливера», гдѣ все человѣческое опрокинуто въ злой насмѣшкѣ, есть одинъ свѣтлый пунктъ, одно святое мѣсто, которое поднимается выше критики и злословія, и это также моментъ великой моральной силы въ античной республикѣ. Въ ученомъ царствѣ Гулливеръ проситъ вызвать тѣни Гомера и Аристотеля, Брута и Цезаря и почтительно бесѣдуетъ съ ними. Цезарь восхваляетъ Брута, съ которымъ онъ теперь неразрывенъ, и называетъ величайшимъ подвигомъ Брута убійство его, Цезаря. Рядомъ съ современнымъ законодательнымъ собраніемъ, жалкимъ и позорнымъ, поднимается сенатъ, точно совѣтъ героевъ и полубоговъ.

Только по временамъ вспыхиваетъ и въ новой Европѣ героическій духъ, такъ кажется Монтескьё, болѣе всего въ Англіи и особенно въ эпоху ея революціи. Никогда Англія не вызывала такого преклоненія, какъ въ эпоху Кромвеля. Таково же было время лиги во Франціи, смутъ въ малолѣтство Людовика XIV. Во внутреннихъ междоусобіяхъ формируются крупные люди и зрѣютъ великіе завоевательные замыслы, которые грозятъ сосѣдямъ. Но вообще Европа можетъ жить спокойно. Варвары спятъ на ея краяхъ, пока ихъ не трогаютъ. Но если ихъ загнать опять на сѣверъ, какъ сдѣлали римляне и Карлъ Великій, они во второй и въ третій разъ наводнятъ Европу и покорятъ ее.

Стоитъ запомнить этотъ кругъ понятій и эту спокойную, разсудительную фигуру представителя стариннаго общества наканунѣ своего рода завоевательной бури политическихъ и соціальныхъ требованій, наканунѣ возникновенія какъ бы новой религіи, религіи прогресса и демократіи, сопровождавшейся, какъ всякая религія, безпокойной пропагандой, апологіей чувства, нетерпимымъ сознаніемъ исключительной истины и исключительной цѣли впереди.

До извѣстной степени завѣщаніемъ сходящаго со сцены общества и его настроенія останется «Духъ законовъ» Монтескьё. Самому Монтескьё казалось, что онъ всю жизнь работалъ надъ этой книгой. «Когда я вышелъ изъ школы, мнѣ дали въ руки юридическія сочиненія; я искалъ въ нихъ духа». Что Монтескьё разумѣетъ подъ этимъ?

Монтескьё любитъ настаивать на томъ, что не случай, не слѣпая судьба управляетъ міромъ. «Посмотрите на римлянъ: они имѣли непрерывный рядъ успѣховъ, когда управлялись по одному извѣстному плану, рядъ безконечныхъ неудачъ, когда избрали другой. Есть причины общія, нравственныя и физическія, которыя дѣйствуютъ во всякомъ государствѣ, поднимаютъ, сохраняютъ его или губятъ; всѣ отдѣльные случаи подчинены этимъ причинамъ; если мы видимъ, что случайный исходъ битвы, т.-е. частная причина, разрушаетъ государство, то навѣрно существовала общая причина, въ силу которой государство это должно было погибнуть отъ одной битвы». Отысканіемъ этихъ общихъ причинъ и занятъ Монтескьё въ «Духѣ законовъ». Свои твердо укрѣпившіяся убѣжденія, результатъ всей работы соціально-историческихъ наблюденій онъ отчетливо формулируетъ въ предисловіи:

«Я сначала изучилъ людей и я пришелъ къ убѣжденію, что въ безконечномъ разнообразіи законовъ и нравовъ они не руководятся единственно своими капризами». «Я установилъ принципы, и я увидѣлъ, что частные случаи какъ бы сами собою имъ подчинялись, что исторія каждой націи являлась какъ бы слѣдствіемъ этихъ принциповъ, что каждый частный законъ былъ связанъ съ другимъ или зависѣлъ отъ болѣе общаго». (Вначалѣ) «я не имѣлъ плана, не зналъ ни правилъ, ни исключеній; но когда я нашелъ принципы, все, чего я искалъ, само собою далось мнѣ».

Но отчего же рѣчь идетъ о духѣ законовъ, а не о духѣ устройствъ, духѣ культуръ народныхъ? Законъ у Монтескьё—широкое понятіе или, лучше сказать, подъ этимъ словомъ онъ смѣшиваетъ разныя понятія, и въ этомъ смѣшеніи заключается характерная черта его воззрѣній.

Монтескьё опредѣляетъ прежде всего законъ, какъ научное понятіе: это—постоянныя отношенія въ природѣ и человѣческомъ общежитіи. Нечувствительно онъ переходитъ къ другому опредѣленію: внутри каждой формы общежитія, въ жизни каждаго государства, народа есть свой основной законъ, т.-е., онъ уже хочетъ сказать, неизмѣнный фак-

торъ, главный жизненный элементъ, который мы узнаемъ изъ постоянныхъ отношеній, постоянныхъ повтореній въ предѣлахъ такой общей формы. Наконецъ Монтескьё разумѣетъ законъ въ узкомъ смыслѣ,—изданный, государственный законъ; этотъ законъ только тогда дѣйствителенъ, если онъ формулируетъ требованія или условія, вытекающія изъ фундаментальнаго закона, т.-е. изъ принципа жизни данной общественной группы или общественнаго тѣла. Монтескьё хочетъ сказать, что въ дѣйствительности живутъ и жизненны только типичныя формы; то, что̀ не типично, что̀ случайность, что́ составляетъ временное и мѣстное отклоненіе, то не идетъ въ счетъ, не имѣетъ ни научной, ни практической цѣны. Если изданный государствомъ законъ не идетъ къ данной общественной организаціи, онъ останется безплоднымъ; и соціологъ или историкъ при научномъ изученіи посмотрятъ на него, какъ на курьёзъ.

Велика можетъ быть игра случая, каприза, ошибки; но въ нормальной жизни всѣ отклоненія должны взаимно парализоваться, одна опредѣленная нить въ концѣ-концовъ пробѣжитъ черезъ весь общественный организмъ, начиная отъ первыхъ шаговъ его существованія, и къ этой нити должны примкнуть всѣ тѣ человѣческіе акты, которые отражаютъ въ себѣ существенныя потребности и свойства даннаго общества.

Монтескьё почти не видитъ, почти не рѣшается сказать, гдѣ кончается вліяніе натуральнаго жизненнаго принципа, проникающаго собою общественное тѣло, и гдѣ начинается воздѣйствіе изданнаго властью закона, если этотъ законъ вѣренъ основному принципу. Они взаимно укрѣпляютъ другъ друга, ихъ силы переплетаются. Вѣрные принципу даннаго общества, законы напрягаютъ всѣ пружины управленія, а принципъ, жизненная органическая основа, въ свою очередь, получаетъ новую мощь. Опираясь на это убѣжденіе, Монтескьё хочетъ соединить научную и практическую задачу. Путемъ изученія естественныхъ, необходимыхъ условій, на которыхъ держится существованіе тѣхъ или другихъ общественныхъ формъ, онъ хочетъ опредѣлить, какъ надо ихъ направлять; онъ хочетъ положить основы для здравой раціональной политики, онъ пишетъ руководство общественно-политической гигіены.

Какимъ же образомъ сложились, держатся и развиваются эти формы? Монтескьё предлагаетъ читателю рядъ главъ, гдѣ онъ говоритъ о вліяніи климата и почвы страны на общественный и политическій строй, на характеръ и нравы народовъ. Онъ думаетъ въ природныхъ условіяхъ открыть прочную отправную точку, факторъ непрерывно-одинаковой силы.

Главныя противоположности въ его характеристикахъ—это Европа и Востокъ, сѣверяне и южане. Между ними распредѣляются такія свойства, какъ холодность, малоподвижность, или страстность, сангвинизмъ, дѣятельный духъ или лѣность. Монтескьё вооружается физіоло-

гическими представленіями своего времени и хочетъ открыть причину разницы нравственныхъ свойствъ въ степени расширенія и сжиманія сосудовъ на конечностяхъ тѣла, въ степени развитости и чувствительности нервныхъ нитей у людей разныхъ странъ. Холодъ и тепло опредѣляютъ эту разницу: оттого у народовъ холодныхъ и теплыхъ странъ очень разная степень нравственной чувствительности, очень разная способность раздражаться; къ той же причинѣ Монтескьё сводитъ бо́льшую или меньшую охоту къ удовольствіямъ, силу храбрости и т. п.

Сѣверяне, напримѣръ, очень выносливы къ боли и мало чутки. Сюда относится замѣчаніе по нашему адресу :«надо содрать кожу съ московита, чтобы заставить его почувствовать». Народы Востока отличаются слабостью органовъ и крайней чувствительностью. Вслѣдствіе этого они усвоиваютъ необычайно сильно первыя впечатлѣнія; затѣмъ, въ силу того же свойства, парализующаго активность, они не могутъ избавиться отъ этихъ впечатлѣній; отсюда происходитъ неподвижность ихъ порядковъ, привычекъ, даже такихъ вещей, какъ костюмъ.

Монтескьё увлекается дальше въ своихъ сближеніяхъ. Сами политическія формы народа какъ бы предопредѣлены климатомъ и почвенными условіями страны. Въ области, гдѣ жили древніе спартанцы, плодородная почва способствовала развитію рабства и аристократическаго правленія, потому что легко достававшееся изобиліе скоро было захвачено немногими, а остальные имъ подчинились; напротивъ, скудная земля Аттики заставила всѣхъ одинаково упорно работать и, слѣдовательно, создала въ Аѳинахъ демократію.

Одинъ примѣръ особенно необычно для насъ звучитъ. Монтескьё указываетъ на то, что англичане склонны къ самоубійству; это—болѣзнь климата, который затрудняетъ фильтрацію нервныхъ соковъ и вызываетъ по временамъ истощеніе, усталость человѣческой машины. Но дальше отсюда онъ уже выводитъ общую нетерпѣливость англичанъ, которая особенно сказывается на почвѣ политики. Если такимъ людямъ всѣ вещи могутъ надоѣдать вплоть до развитія въ нихъ отвращенія къ жизни, то къ ихъ вкусамъ подойдетъ только такая форма правленія, которая не утомляетъ однообразіемъ, а главное дѣло—такая, въ которой нельзя на одного свалить отвѣтственность за причины своего раздраженія; вотъ почему въ Англіи скорѣе законы правятъ, чѣмъ люди; для того, чтобы измѣнить порядки, надо опрокинуть законы, а это труднѣе.

Итакъ, передъ глазами Монтескьё стоятъ какъ бы отлитыя изваянія народовъ и государствъ; характеры готовы разъ навсегда; всѣ ихъ дѣйствія—въ духѣ намѣченныхъ ролей. Увѣренной рукой высѣкаетъ Монтескьё всѣ контуры каждаго коллективнаго лица. Онъ разбиваетъ народы и государства на группы и чертитъ ясно и отчетливо нравственную физіономію каждой группы. Деспотіи, монархіи, аристократіи,

демократіи—каждый порядокъ имѣетъ свою природу, и каждому отвѣчаетъ извѣстный принципъ, т.-е. опредѣленная тенденція человѣческихъ страстей, основной нравственный мотивъ. Монтескьё различаетъ подъ обозначеніемъ «природа» и «принципъ» двѣ разныя группы условій, два разныя начала: одно опредѣляетъ строеніе, другое—движеніе общества; одно—сохраняющая и распредѣляющая, другое—направляющая сила.

Въ деспотіи движущій мотивъ, около котораго все вращается,—страхъ, въ монархіи—чувство чести, въ республикѣ—добродѣтель. Къ такому основному свойству тяготѣютъ всѣ жизненныя черты, религія, воспитаніе, примѣры прошлаго, нравы, привычки, правительственные пріемы. Изъ нихъ образуется общій духъ даннаго общественнаго организма, его esprit général, связанный съ нимъ, какъ душа, на всемъ протяженіи земного его существованія. Измѣна ему невозможна: она равна болѣзни и смертной опасности. Если же начала, создавшія организмъ и составлявшія его жизненное содержаніе, разрушатся, наступитъ естественная смерть.

Въ какомъ-то кругѣ безъ начала и безъ конца пробѣгаютъ жизненныя влеченія каждой общественной среды: такъ, напримѣръ, любовь къ демократіи есть любовь къ суровой умѣренности потребностей. Разъ всякій долженъ обладать одинаковымъ счастьемъ и одинаковыми выгодами, всякому въ этой средѣ должны выпасть также одни и тѣ же удовольствія, наличность однѣхъ и тѣхъ же надеждъ; а это возможно лишь при общей простотѣ и умѣренности потребностей, составляющихъ сущность демократіи. Въ этихъ разсужденіяхъ Монтескьё бываетъ очень остроуменъ, хотя иногда нѣтъ не только вывода, но и выхода изъ нихъ. Напримѣръ, отчего монахи такъ любятъ свой орденъ? Какъ разъ по тѣмъ основаніямъ, почему онъ имъ невыносимъ. Ихъ уставъ лишаетъ ихъ всего, на что опираются обыкновенныя страсти; остается, значитъ, одна страсть—къ уставу, который ихъ угнетаетъ. Чѣмъ онъ суровѣе, т.-е. чѣмъ больше онъ заколачиваетъ ихъ склонности, тѣмъ больше онъ даетъ силы тѣмъ немногимъ влеченіямъ, которыя онъ имъ оставилъ.

На изученіи этихъ основныхъ моральныхъ свойствъ построена практическая забота объ общественномъ здоровьѣ и цѣлости общества; ея исходный пунктъ у Монтескьё всегда простъ, но выполненіе въ деталяхъ сложно и требуетъ всесторонняго вниманія. Только опредѣленныя моральныя и соціальныя черты можно вызвать въ опредѣленной средѣ. Напримѣръ, демократіи годятся лишь для малыхъ государствъ, монархіи—для большихъ. Демократія держится лишь на имущественномъ равенствѣ, небольшихъ земельныхъ надѣлахъ, суровомъ воспитаніи, отсутствіи денегъ. Свобода кажется невыносимой для народовъ, которые не привыкли ею пользоваться. Монтескьё не забываетъ при этомъ взять сравненіе изъ области физическихъ явленій. «Такъ, чистый воздухъ ино-

гда вреденъ тѣмъ, кто жилъ въ болотистой странѣ». Красивое зрѣлище, говоритъ Монтескьё, представляли въ прошломъ вѣкѣ безсильныя попытки англичанъ установить у себя демократію. Но вмѣсто добродѣтели у вождей было безграничное честолюбіе, и одна политическая интрига смѣняла другую. Затѣмъ Монтескьё впадаетъ въ любимую антитезу античнаго величія и современной мелкоты. «Греческіе политики, жившіе среди народнаго правленія, не признавали иной силы, которая могла бы его держать, кромѣ добродѣтели. Нынѣшніе политики толкуютъ намъ о мануфактурахъ, коммерціи, финансахъ, богатствахъ, даже о роскоши».

У Монтескьё часто изумляешься точности дисциплинарно-гигіеническихъ предписаній и обстоятельности его рецептовъ и инструкцій. Въ главѣ объ аристократіи и ея режимѣ ничего не забыто. Можно сказать, каждый день, каждый актъ правительства предусмотрѣнъ. Господствующій классъ въ аристократическихъ государствахъ не долженъ участвовать въ организаціи сбора податей; имущество его представителей не должно быть ни велико, ни мало. Съ увѣренностью декретируетъ Монтескьё, когда и гдѣ сенаторамъ должно быть пожизненными, и когда и гдѣ они должны быть смѣняющіеся. На то у него есть общее правило: первый случай, когда ихъ задача—надзоръ за нравами, второй, когда ихъ обязанность—подготовка политическихъ актовъ.

Разъ діагнозъ опредѣлилъ характеръ общественнаго организма, даже опытъ не можетъ поколебать увѣренности политическаго философа въ томъ, что онъ знаетъ необходимые и правильные способы режима или лѣченія для общественнаго тѣла. Монтескьё, напримѣръ, не вѣритъ въ реформы, совершившіяся со времени Петра I въ Россіи: стоитъ замѣтить, что его скептическія замѣчанія объ этомъ написаны лѣтъ 20 спустя послѣ смерти Петра. «Смотрите,—говоритъ онъ,—съ какою заботою московское правительство старалось выйти изъ тяжелаго строя, который давилъ его еще больше, чѣмъ самый народъ. Были уничтожены большіе военные отряды (Монтескьё разумѣетъ стрѣльцовъ), уменьшены наказанія, установлены суды, начали понимать законность, обучили народъ». Монтескьё склоненъ думать, что эти мѣры не привьются, потому что онѣ не отвѣчаютъ характеру государства, т.-е. ранѣе опредѣлившимся его чертамъ.

Въ пріемахъ Монтескьё намѣчается будущая соціологія, наша наука объ обществѣ, законахъ его строенія и развитія. Его собирательный терминъ въ примѣненіи къ совокупности соціальныхъ явленій, «общій духъ» звучитъ странно для насъ, но въ качествѣ его слагаемыхъ разумѣются всѣ основные моменты общественно-исторической жизни. Одна черта однако останавливаетъ наше вниманіе, какъ существенный пробѣлъ въ ея научномъ истолкованіи. Монтескьё видитъ лишь одну арену, на которой проявляются соціальныя свойства, именно государство.

Онъ не замѣчаетъ, что подъ этой организаціей, закрѣпленной законами, есть другая, самостоятельная, менѣе замѣтная по внѣшнимъ проявленіямъ, но болѣе глубокая, медленнѣе измѣняющаяся и опредѣляющая въ сущности политическую жизнь, организація общественная, въ видѣ группировки классовъ, распредѣленія интересовъ между ними, въ видѣ господства извѣстныхъ направленій мысли, связанныхъ съ этими интересами.

Любопытна судьба идей Монтескьё въ ближайшую къ нему эпоху. Книга его, вышедшая въ 1748 г., была прочитана съ захватывающимъ интересомъ: въ теченіе двухъ лѣтъ она выдержала 22 изданія. Какъ всѣ крупныя произведенія французской литературы XVIII вѣка, она должна была изъ-за строгости цензуры выйти за границей. Она удостоилась еще и той чести, что правовѣрные католическіе богословы Сорбонны нашли въ ней опасныя ученія: открылись разнообразные подозрительные пункты, какъ-то: ссылка на роль климата въ образованіи религіозный понятій, сочувственныя замѣчанія о разводѣ и критическія о безбрачіи духовенства, восхваленіе достоинствъ Юліана Отступника, какъ государя. «Духъ законовъ» попалъ даже въ индексъ, въ списокъ запрещенныхъ церковью книгъ. Были и другія нападки. Черезъ нѣсколько лѣтъ появилась книжка, въ которой симпатія Монтескьё къ англійскому строю истолковывалась, какъ измѣна отечеству.

Словомъ, весь неизбѣжный циклъ былъ пройденъ. Но эти нападки со стороны стражей офиціальныхъ традицій и отживающихъ воззрѣній менѣе останавливаютъ вниманіе, чѣмъ возраженія, которыя очень скоро подняли представители передовой просвѣтительной литературы.

Во второй половинѣ вѣка имя Монтескьё по традиціи было окружено почетомъ, но слѣдующія поколѣнія чувствовали себя чуждыми ему, удивлялись его слабостямъ и недоговоренности, жалѣли о его уступкахъ предразсудку. Одинъ изъ вождей философскаго движенія, Гельвеціи, по поводу «Духа законовъ» находилъ, что писателю слѣдовало бы ради пользы общества остановиться на опредѣленіи правильныхъ принциповъ въ будущемъ строѣ, вмѣсто того, чтобы освящать и оправдывать тѣ, которые укрѣпляютъ предразсудки. Гельвеціи находилъ, что Монтескьё вноситъ слишкомъ много усложненій въ политику, что его гигіена слишкомъ медлительна, что она требуетъ слишкомъ много терпѣнія со стороны врача, т.-е. законодателя и политика, слишкомъ много добродѣтели со стороны больного, т.-е. народа. Экономистъ Дюпонъ сожалѣлъ, что Монтескьё «вообще столь достойный, чтобы просвѣтить во всѣхъ направленіяхъ умъ человѣческій», могъ говорить шаблонно, какъ «всякій другой», что, «не объяснивъ намъ, какова первоначальная основа, какова общая задача всякой формы управленія, эта возвышенная личность направила всю силу и превосходство своего тонкаго и глубокаго ума на придумываніе спеціальныхъ оправданій къ даннымъ случаямъ».

Критики радикально расходились съ Монтескьё: они не хотѣли видѣть въ строѣ разныхъ обществъ на землѣ законныхъ и неустранимыхъ различій. Они говорили: «Необходимый порядокъ, на которомъ основываются общества, есть въ то же время общій и естественный порядокъ». Они требовали одинаковаго и настойчиваго воспитанія и руководительства для всѣхъ обществъ.

Эта позднѣйшая критика еще рѣзче выдѣляетъ характерныя черты соціальной философіи Монтескьё. Въ его время старыя политическія и общественныя формы въ Европѣ стояли еще кругомъ твердыми, традиціонными группами. Въ эти сложившіяся рамки гуманная личность—а Монтескьё мы съ особымъ правомъ могли бы такъ назвать—хотѣла бы внести больше мягкости, справедливости, больше общенія между людьми. Монтескьё—врагъ пытокъ; онъ наглядно показываетъ безсиліе строгихъ наказаній. Вѣротерпимость какъ бы сама собою разумѣется для него. Онъ требуетъ отмѣны рабства черныхъ. Горячо ратуетъ онъ и за неприкосновенность личности: въ этомъ въ сущности для него и состоитъ главная цѣна политической свободы.

Но ни въ одномъ изъ этихъ его желаній нѣтъ рѣжущаго, разрушительнаго порыва, нѣтъ угрозы стариннымъ общественнымъ устоямъ. Онъ точно хочетъ сказать: какъ въ обществѣ могутъ и должны уживаться различные характеры, сложившіеся въ зависимости отъ наслѣдственныхъ свойствъ и воспитанія, такъ на земной поверхности неизбѣжна коренная разница большихъ коллективныхъ организмовъ, крупныхъ національныхъ и соціальныхъ характеровъ. Какъ бы ни было благотворно ихъ взаимное общеніе, какъ бы ни просвѣтляла людей въ отдѣльности наука и мораль, эти массовые характеры, въ которыхъ тонутъ личности, останутся неизмѣнны и будутъ жить до своего естественнаго конца.

IV. Просвѣтительная публицистика и ея историческія понятія.

Со времени эмигрантской литературы гугенотовъ началось литературное и культурное сближеніе Франціи съ Англіей, и представители французской интеллигенціи открыли въ сосѣдней странѣ точно новый для себя общественный міръ. Чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе публика искала непрерывнаго, быстраго и доступнаго поученія; тѣмъ больше и литературные вожди ставили себѣ цѣлью неустанную и разностороннюю пропаганду и ознакомленіе общества съ сосѣдней культурой. Въ связи съ этимъ возникла и обширная публицистическая, такъ называемая просвѣтительная литература XVIII в. Она отвѣчаетъ прежде всего наро-

жденію новаго читателя, его стремленію къ тому, что мы теперь называемъ самообразованіемъ.

Интересный фактъ разсказываютъ очевидцы выхода въ свѣтъ словаря Бэля: когда экземпляръ его появился въ Парижѣ въ библіотекѣ Мазарини, единственной публичной библіотекѣ того времени, каждый день, рано утромъ, задолго до открытія дверей у зданія собиралась толпа; давка была такая среди желавшихъ добраться до новой книги, точно при разборѣ билетовъ на пьесу, которая имѣетъ большой успѣхъ.

Мы можемъ наблюдать, какъ читатель упреждаетъ своими запросами, наводитъ своего руководителя. Журналистъ Прево, о которомъ шла рѣчь выше, былъ заваленъ письмами, вопросами, требованіями своихъ подписчиковъ и постороннихъ, жаждавшихъ разнообразныхъ точныхъ и конкретныхъ свѣдѣній. У него «тысячу разъ», какъ онъ говоритъ, требовали во Франціи точнаго перевода протокола засѣданія англійскаго парламента. Онъ рѣшается, наконецъ, печатаетъ подробно цѣлое засѣданіе и имѣетъ полнѣйшій успѣхъ. Прево имѣетъ въ виду и другой жгучій пунктъ интереса, желаніе знать о результатахъ естественно-научныхъ изслѣдованій; онъ собирается передавать «завѣренные факты, которые, повидимому, превосходятъ силы природы». Его на это не хватаетъ .Съ его знаніемъ и подготовкой въ этой области обстоитъ плохо, но что же дѣлать: «Я рѣшаюсь,—говоритъ онъ въ журналѣ,—сообщить вамъ сегодня нѣсколько соображеній о дѣлимости матеріи, о ея сущности, о природѣ души животныхъ, людей и существъ, одаренныхъ высшимъ разумомъ, хотя я вовсе не освоенъ въ сочиненіяхъ метафизиковъ такъ же, какъ въ геометріи и алгебрѣ, въ которыхъ, сознаюсь, я почти ничего не понимаю». Однако въ качествѣ обозрѣвателя ему приходится на все дерзать, и онъ сообщаетъ объ опытахъ съ фосфоромъ, о физическихъ теоріяхъ Ньютона и даже о проблемахъ страшной ему алгебры.

Само собою, настойчивость запроса формировала и болѣе искусныхъ, и болѣе освоенныхъ руководителей. Вольтеръ, поэтъ, сатирикъ и драматургъ, принимая на себя обязанность научнаго пропагандиста, которая кажется ему болѣе высокой, продѣлываетъ всю черную работу натуралиста, чтобы являться во всеоружіи передъ читателемъ; во время путешествія по Англіи въ качествѣ обстоятельнѣйшаго репортера онъ выясняетъ себѣ обстановку, въ которой сложилась крупнѣйшая научная новинка эпохи, ньютоновская теорія, бесѣдуетъ съ докторомъ только что умершаго ученаго, знакомится съ ближайшими къ нему лицами, посѣщаетъ засѣданія королевскаго общества.

На его примѣрѣ видно также, какъ видоизмѣняются вкусы. Вопросы искусства отступаютъ на второй планъ. Само искусство разсматривается главнымъ образомъ съ утилитарной точки зрѣнія, какъ средство популяризаціи научныхъ, моральныхъ, политическихъ идей. Резонер-

ство, полемика становятся господствующимъ тономъ въ литературѣ. Читающая публика хочетъ не просто точнаго и быстраго освѣдомленія, она ищетъ общаго метода, связи, цѣльности въ свѣдѣніяхъ, хочетъ того, что мы перевели себѣ теперь съ нѣмецкаго тяжелымъ словомъ—«міросозерцаніе». Въ XVIII в. это называлось иначе—философіей. Смотрѣть философски на вещи, быть философомъ значило пріобрѣсть раціональный, научный взглядъ, устранить изъ изученія природы и исторіи понятіе произвольнаго и сверхъестественнаго, связывать факты въ тѣсные ряды причинъ и слѣдствій, умѣть ввести новое единичное явленіе въ знакомыя цѣпи и группы. Въ этомъ смыслѣ общественные руководители и называли себя по преимуществу философами; названіе можетъ вызвать заблужденіе, если мы станемъ у нихъ прежде всего искать системы, оригинальности, господствующаго принципа, дѣлить ихъ на школы и т. д. Ихъ «философія» это то, что мы называемъ научностью, общимъ научнымъ духомъ, научнымъ запросомъ.

Вольтеръ представляетъ собою типъ такого публициста-популяризатора. Съ удивительной легкостью владѣя чуть не всѣми видами литературы, онъ бросаетъ кругомъ научныя и культурныя иден, проповѣдуетъ новыя знанія, громитъ и высмѣиваетъ отсталыя воззрѣнія—всѣмъ, чѣмъ можетъ, стихами, памфлетомъ, драмой, романомъ, философской статьей, полуфантастической новеллой, словаремъ, энциклопедіей, историческимъ разсужденіемъ. Разнообразіе формы поддерживается тѣмъ, что литературные жанры еще не фиксировались. Это видно на знаменитыхъ еженедѣльныхъ англійскихъ журналахъ начала XVIII в. Ихъ задача—моралистическая оцѣнка жизненныхъ явленій, разборъ театральныхъ пьесъ, художественная критика, наблюденія ежедневной жизни, выработка политическихъ сужденій. Но весь этотъ матеріалъ передается въ рамки новеллы или драматизированныхъ бесѣдъ и приключеній опредѣленныхъ романическихъ персонажей, въ уста которыхъ влагаются сужденія и наблюденія. Подобную же смѣсь беллетристическаго, сатирическаго и резонирующаго элемента, художественной характеристики, научнаго анализа и проповѣди представляютъ сказки и повѣсти, фельетонныя письма и статьи Вольтера. Пріемы декламаціи, морализующаго наставленія, тонъ передовыхъ статей нашихъ журналовъ ярко выдѣляется и въ многотомной Великой Энциклопедіи средины вѣка, посвященной популяризаціи научныхъ и техническихъ свѣдѣній и укрѣпленію научнаго мировоззрѣнія въ обществѣ.

Литературу эту трудно подвести подъ разряды философскихъ направленій. Цѣль Вольтера безпокоить то, что спитъ, и подрывать то, что вредитъ своею косностью. Если есть новая раціональная простая научная теорія взамѣнъ разрушеннаго взгляда, онъ ее разовьетъ и иллюстрируетъ. Если таковой нѣтъ, онъ удовольствуется тѣмъ, что

вызвалъ мыслѣ или сомнѣніе. Одинъ изъ разсказовъ Вольтера «Исторія добраго брамина» заключается въ томъ, что индійскій ученый, который много размышлялъ и учился,—несчастливъ, потому что ко всѣмъ загадкамъ жизни міра онъ можетъ лишь ставить вопросы, но не имѣетъ отвѣтовъ; добрая старушка, его сосѣдка, счастлива, потому что ей никогда и въ голову не приходило углубляться въ подобные вопросы. И все же никто не предпочтетъ ея состоянія состоянію брамина. Мы цѣнимъ счастье, но еще болѣе цѣнимъ разумъ. Какъ же примирить это противорѣчіе? спрашиваетъ Вольтеръ. «Такъ же, какъ всякое другое противорѣчіе: тутъ есть о чемъ поговорить».

Отсутствіе системы, философскаго догмата, какъ будто бы даже составляетъ достоинство въ его глазахъ. Бэль, по мнѣнію Вольтера, выше другихъ потому, что, сохраняя равновѣсіе самъ, онъ доказываетъ людямъ разумность сомнѣнія; онъ достаточно мудръ и великъ, чтобы обойтись безъ системы. То же самое общее научно-критическое настроеніе лежитъ въ основѣ Энциклопедіи Дидро и д'Аламбера.

Новизна пріемовъ публицистики, ея огромный успѣхъ привлекли къ ней вниманіе офиціальныхъ, правительственныхъ круговъ. Уже раньше въ эпоху англійской революціи XVII в. партіи и правительства прибѣгали къ помощи пера, къ оправданію своихъ дѣйствій, развитію своихъ программъ въ летучихъ произведеніяхъ, но эта связь устанавливалась на моментъ кризиса и не пріобрѣтала постояннаго характера. Впервые сложилось правильное пользованіе прессой, какъ непрерывнымъ, ежедневнымъ средствомъ воздѣйствія въ Англіи въ концѣ XVII и началѣ XVIII вв.; это было время, когда вмѣстѣ съ династическимъ вопросомъ рѣшалось существованіе конституціи и религіозной свободы, время, когда перевороты разрушили старые порядки и традиціи и заставили сверху до низу пересмотрѣть вопросы о смыслѣ и предѣлахъ власти, о правахъ личности и общества и т. д. Самыя крупныя литературныя силы бросились въ борьбу—Дефо, Стиль, Аддисонъ со стороны либеральныхъ виговъ, а съ противной—Свифтъ и Болингброкъ; смѣнявшіяся у правленія партіи субсидировали ихъ, сообщали имъ темы и секреты, инспирировали направленіе ихъ статей или, напротивъ, черпали сами въ нихъ вдохновеніе и силу.

Вслѣдствіе своей политической практики французское правительство XVIII в. не умѣло стать въ нормальныя отношенія къ публицистикѣ. Въ немъ слишкомъ вкоренилось притязаніе обладать монополіей государственнаго разума. Общество, которое этого убѣжденія не раздѣляло, должно было въ весьма своеобразной формѣ удовлетворять своимъ вкусамъ и запросамъ. Производимая въ качествѣ національнаго фабриката, французская публицистическая литература скрывалась съ мѣстнаго рынка и подъ иностраннымъ штемпелемъ возвращалась кон-

трабандой домой; станки Лондона, Гаги, Амстердама, Женевы, а иногда и миѳическихъ городовъ работали усиленно на французское общество.

Еще дальше, на востокѣ и на югѣ Европы общества, какъ дѣятельнаго цѣлаго, слагающагося изъ борьбы и сплетенія партій, и вовсе не было. Правительства, малыя и большія, ставили себѣ воспитательскія, опекунскія задачи. Одно изъ небольшихъ, но дѣятельныхъ правительствъ въ Германіи выражалось: «Наша государственная дворцовая палата—естественный опекунъ нашихъ подданныхъ. Ея долгъ—выводить изъ заблужденій и направлять ихъ на вѣрный путь, наставлять ихъ, хотя бы противъ ихъ воли, какъ устраивать свое домохозяйство, какъ работать на землѣ, какъ посредствомъ болѣе производительной организаціи своего хозяйства облегчить себѣ (!) уплату податей». Въ другомъ правительственномъ центрѣ полагали, «что для поднятія мануфактуры необходимы разсудительность, вдумчивость, траты и награды». «Это,—говорилось дальше въ канцелярскомъ документѣ,—«государственныя занятія; купецъ же остается при своей выучкѣ и привычкахъ. Онъ не заботится объ общихъ интересахъ отечества». Здѣсь, очевидно, правительство думало, что сложное понятіе объ отечествѣ доступно лишь ему. Этотъ пессимистическій взглядъ выразился въ одной офиціальной бумагѣ даже въ такой карикатурной формѣ: «народъ (въ документѣ презрительно сказано «плебсъ») до тѣхъ поръ не отойдетъ отъ старыхъ скучныхъ привычекъ, пока его за руки и за носъ не вытащишь къ новой выгодѣ». Знаменитый прусскій король хотѣлъ непремѣнно расшевелить мыслительныя способности своихъ подданныхъ, научить ихъ «резонировать».

Отсюда правительства на востокѣ Европы пришли къ сознанію, что они должны сами на себя взять цѣликомъ публицистическую роль; время такъ называемаго просвѣщеннаго абсолютизма и есть именно эпоха, когда правительства писали передовыя статьи. Въ самомъ дѣлѣ, что такое манифесты и рескрипты ихъ, что такое Наказъ Екатерины II, какъ не поучающія или популяризирующія статьи? Посмотрите въ ученическую тетрадку будущаго Фридриха II, обратите вниманіе на направленіе честолюбія у принца: онъ пробуетъ свои публицистическія силы и пишетъ, подъ громкимъ названіемъ «Антимакіавель», возраженіе на теорію знаменитаго итальянскаго политика; онъ чувствуетъ непреодолимую потребность повѣдать всѣмъ печатно о своихъ возвышенныхъ принципахъ. Конечно, уже въ обращеніи государя къ печатному станку заключалось съ его стороны важное признаніе по отношенію къ этимъ «всѣмъ», къ этой неясной массѣ, которую мы называемъ общественнымъ мнѣніемъ.

А изъ этого признанія вытекалъ интересъ правительствъ къ другимъ, такъ сказать, вольнымъ направителямъ общественнаго мнѣнія,

къ призванным публицистическимъ дѣятелямъ, къ «философамъ». Въ созданной ими литературной республикѣ коронованныя лица искали почетнаго мѣста себѣ и диплома отъ его старѣйшихъ членовъ. Невольно поражаютъ тѣ комплименты, тотъ тонъ униженнаго ухаживанья, который господствуетъ въ письмахъ государей къ нимъ. Біографъ Вольтера, Кондорсе, увлеченный блестящей стороной этихъ отношеній, пишетъ: «во всѣхъ странахъ правители, министры, вліятельные люди, всѣ, кто искалъ славы, соперничали изъ-за слова одобренія со стороны фернейскаго философа и повѣряли ему свои надежды на успѣхъ разума, свои планы распространенія свѣта и истребленія фанатизма... Онъ установилъ по всей Европѣ союзъ, котораго душою былъ самъ. Если гдѣ совершалась несправедливость, поднималось кровавое гоненіе, оскорблялось человѣческое достоинство, одна статья Вольтера ставила виновныхъ къ позорному столбу передъ всей Европой. Какъ часто рука притѣснителя должна была отшатнуться въ страхѣ передъ этимъ мщеніемъ!»

Не надо однако забывать и оборотной стороны. Ее очень хорошо иллюстрируетъ исторія приключеній Вольтера при дворѣ «короля-философа». Случайность литературнаго заработка, неопредѣленность круга читателей заставляла публициста искать связей съ дворомъ; съ другой стороны, выписывая изъ-за границы литературное свѣтило, дворъ смотрѣлъ на него, какъ на новый видъ дорогого украшенія; такъ же, какъ надо имѣть свою оперу, свою картинную галлерею, такъ надо имѣть свою академію, своего мудреца; при этомъ грубыя представленія временъ, когда придворнымъ мудрецомъ былъ шутъ, еще не совсѣмъ исчезли. Вольтеръ отправлялся въ первый разъ въ Берлинъ, имѣя отъ французскаго правительства такія секретныя порученія, которыя представляютъ низшій и даже подозрительный видъ дипломатіи. Фридрихъ II, только что посылавшій камергера своего засвидѣтельствовать вниманіе «сирейскимъ божествамъ», т.-е. Вольтеру и его ученой пріятельницѣ, пишетъ интимно послѣ личнаго свиданія своему агенту: «твой скряга Вольтеръ пусть пьетъ до дна своей ненасытной жадности и получаетъ еще 1.300 талеровъ; изъ 6 дней, которые онъ тутъ пробылъ, каждый день стоилъ мнѣ 550 талеровъ. Это, по-моему, значитъ дорого дать за шута (fou). Едва ли когда-либо скоморохъ при дворѣ большого сеньера получалъ такое вознагражденіе». Съ своей стороны Вольтеръ запомнилъ уроки придворной жизни и объяснялъ, покупая себѣ на покой помѣстье въ республиканской и протестантской Швейцаріи: «боюсь монарховъ и епископовъ».

Союзъ тѣмъ не менѣе установился. Просвѣтители въ обладаніи престола и просвѣтители въ одномъ обладаніи пера сходились во взглядахъ на задачи и пріемы просвѣщенія. Для осуществленія той мѣры

«свободы», какая нужна интеллигентному человѣку, т.-е. свободы умственной, по мнѣнію философовъ, именно нуженъ былъ авторитетъ просвѣщеннаго государя. Несравненно болѣе рѣзкій, чѣмъ Вольтеръ, въ религіозныхъ вопросахъ, матеріалистъ Гольбахъ въ своей «Системѣ природы» прославляетъ государя, какъ основную двигающую силу въ обществѣ. Правительство должно принимать во вниманіе общественное мнѣніе, но оно само ведетъ народъ. Конечно, должно распространять въ народѣ обученіе; но это лишь средство сдѣлать гражданъ «дѣятельными, приверженными къ власти, разсудительными». Дидро внушаетъ одно только государю—быть мягкимъ, благосклоннымъ. «Трудно вообразить себѣ, какую силу, дѣятельность, какой энтузіазмъ и мужество можетъ создавать мягкость. Сколько разъ оправдывалось это во Франціи: мягкость правителя—единственное лѣкарство противъ неизбѣжныхъ золъ въ такихъ государствахъ, которыя по своему строю наименѣе оставляютъ свободы гражданамъ и наименѣе равенства между ними».

Въ этой массѣ внизу, въ черной народной тьмѣ просвѣтители не видѣли еще ни объекта своего воздѣйствія и симпатіи, ни возможнаго будущаго союзника. У Вольтера есть теплыя выраженія о народѣ; но его словамъ, «мужиковъ обыкновенно вспоминаютъ, лишь когда ихъ стада мрутъ отъ чумы, а то если только большая опера въ порядкѣ, да есть красивыя балерины, все на свѣтѣ превосходно!» Онъ рѣзокъ къ аристократическому произволу въ Польшѣ, Швеціи. Но народъ страшитъ его и вызываетъ отвращеніе. «Онъ всегда грубъ и тупъ; это волы, которымъ нужны ярмо, погонщикъ и кормъ». «Эта порода никогда не будетъ имѣть ни времени, ни способности учиться; мнѣ кажется, даже необходимо, чтобы оставались невѣжественные молодцы. Если бы вы, какъ я,—говоритъ онъ корреспонденту,—обрабатывали землю, вы были бы навѣрно моего мнѣнія; когда чернь принимается разсуждать, все погибло». Вольтеръ высказывается противъ чрезмѣрнаго улучшенія участи простого народа. «На нашемъ несчастномъ земномъ шарѣ невозможно, чтобы люди, живущіе въ обществѣ, не были раздѣлены на два класса: классъ богатыхъ, которые повелѣваютъ, классъ бѣдныхъ, которые служатъ».

Въ принципѣ не лучше относятся къ массѣ другіе публицисты просвѣтительной школы. У Дидро, съ его любящей натурой, съ его горячимъ сочувствіемъ каждому бѣдняку, можно найти такія общія формулы: человѣкъ изъ народа (l'homme-peuple) самый глупый и злой изъ всѣхъ людей; отрѣшиться отъ народныхъ началъ (se dépopulariser), или стать лучше—это одно и то же.

Здѣсь, въ этой массѣ, думаютъ просвѣтители, главное препятствіе для торжества свѣта. Противъ спящаго мрака, который однако можетъ быть поднятъ изъ косности лицемѣрной злобой, надо именно искать

помощи властной руки. Просвѣтители чувствуютъ себя со своими читателями и приверженцами небольшой кучкой на земномъ шарѣ: «масса рода человѣческаго была и очень еще долго будетъ безумной и безсмысленной». Въ своей «Философіи исторіи» Вольтеръ помѣщаетъ рубрику «о дикихъ». Дѣло идетъ однако не объ истинныхъ дикаряхъ, краснокожихъ Америки, въ прирожденный умъ и добродѣтель которыхъ Вольтеръ вѣритъ: «Я думаю,—обращается онъ къ читателю,—вы готовы подъ дикими разумѣть грубыя существа, живущія въ лачугахъ съ самками своими и нѣкоторыми животными, вполнѣ предоставленныя случайностямъ непогоды, знакомыя только съ землей, гдѣ они копошатся, и рынкомъ, гдѣ они продаютъ овощъ, чтобы купить сермяги; говорящія на языкѣ, котораго въ городѣ не понимаютъ; существа, у которыхъ мало мысли и мало словъ, неизвѣстно почему-то подчиненныя человѣку съ перомъ за ухомъ, которому они несутъ каждый годъ половину того, что добываютъ въ потѣ лица; въ извѣстные дни собирающіяся въ подобіи сарая, чтобы праздновать обряды, которыхъ они не понимаютъ, слушать человѣка, который одѣтъ иначе, чѣмъ они, и котораго они тоже не понимаютъ; по временамъ, когда забьетъ барабанъ, бросающія свою курную избу, чтобы наняться и идти убивать въ чужой странѣ и себя отдавать на смерть, и все за $^1/_4$ того, что могутъ заработать дома. Этихъ дикихъ много по всей Европѣ».

Рѣзкою противоположностью позднѣйшей идеализаціи народа отзываются горячія восклицанія, которыми полна вся статья о «толпѣ» (multitude) въ Энциклопедіи Дидро: «Берегитесь сужденія массы; въ вопросахъ умственныхъ ея голосъ звучитъ злобой, глупостью, безчеловѣчностью, превратностью и предразсудкомъ. Масса невѣжественна и идіотична. Берегитесь ея въ нравственныхъ вопросахъ: она не способна на сильныя и благородныя дѣла; героизмъ въ ея глазахъ почти безуміе. Въ чемъ и когда же толпа права? Во всемъ; но лишь по прошествіи очень долгаго времени, потому что тогда это—эхо, повторяющее сужденія небольшого числа разумныхъ людей, опредѣляющихъ заранѣе мысль потомства. Если за васъ свидѣтельствуетъ ваша совѣсть, а противъ васъ — толпа, утѣшьтесь и будьте увѣрены, что время совершитъ судъ».

Это сознаніе характерно для просвѣтительнаго вѣка. Приблизительно такъ могли чувствовать себя культурные греки и римляне въ эпоху имперіи, окруженные массой безъ счета варваровъ за границей, да и дома неувѣренные въ какихъ-нибудь едва тронутыхъ культурой африканцахъ и далматинцахъ; такъ могла себя чувствовать античная интеллигенція среди разношерстной толпы, шумѣвшей на улицахъ Рима, среди своей челяди, своего сельскаго, цвѣтного, понураго землѣ рабскаго и крѣпостного населенія. Если, казалось, въ XVIII в. просвѣщенныхъ

людей, свободныхъ отъ предразсудковъ, можно собрать со всей Европы въ одномъ залѣ, то естественно въ этихъ условіяхъ трудно было увлечься вѣрой въ скорый и прочный прогрессъ. Въ этомъ смыслѣ знаменательны слѣдующія слова Вольтера, написанныя за годъ до смерти: «Я вижу теперь, что мы должны еще ждать три или четыре столѣтія; несомнѣнно наступитъ день, когда честные люди одержатъ побѣду; но какъ много подлыхъ дѣлъ должны мы претерпѣть, пока наконецъ настанетъ этотъ славный день, какъ много жестокихъ преслѣдованій выпадетъ на нашу долю, сколько Ла-Барровъ сгоритъ на кострѣ!»

Теперь намъ будетъ понятно и это странное на первый взглядъ, свойственное Вольтеру и большей части просвѣтителей XVIII в., возвеличенія Китая. Какимъ образомъ могла быть идеализирована страна застоя, неоконченной и уродливо окаменѣвшей культуры, страна обрядности и безконечнаго формализма, государственной тайны и политическаго фокуса, совершаемаго надъ огромной массой людей, живущихъ по животному?

Конечно, здѣсь играетъ роль уже знакомая намъ сантиментальная разрисовка, которую давали миссіонеры. Несомнѣнно также, что въ идеализированной картинѣ Китая значительное мѣсто надо отвести духу намѣренной оппозиціи, замаскированной полемикѣ. Часто замѣтку «вотъ это разумно у китайцевъ», надо понимать такъ: «вотъ чего нѣтъ у ветхозавѣтнаго Израиля» или «вотъ что искажено въ католическомъ мірѣ». Таковы восхваленія умѣренности, мягкости, справедливости законовъ китайскихъ, указаніе на то, что священники не вмѣшиваются тамъ въ свѣтскія дѣла, и т. п., ссылка на необыкновенную древность китайской науки, которая добралась до великихъ астрономическихъ открытій, когда еврейскіе патріархи еще кочевали со стадами, и т. д.

Но основной мотивъ симпатіи къ Китаю лежитъ глубже. Говоря о пелѣпыхъ и шаманскихъ сектахъ въ Китаѣ, далеко отстоящихъ отъ мудраго ученія Конфуція, Вольтеръ прибавляетъ: «Секты эти терпимы въ Китаѣ ради простонародья, какъ грубая ѣда нужна для его пропитанія, между тѣмъ какъ сановники и книжные люди, во всемъ отдѣленные отъ народа, питаются болѣе чистымъ веществомъ: дѣйствительно, кажется, что чернь не заслуживаетъ разумной религіи». Въ другомъ мѣстѣ, гдѣ объяснено, что религія книжныхъ людей въ Китаѣ чисто философская, раціоналистическая и свободная, Вольтеръ напоминаетъ, что государь тамъ—глава и охранитель этой религіи. «Онъ долженъ быть первымъ философомъ, первымъ проповѣдникомъ имперіи: его эдикты почти всегда—наставленія и лекціи морали». Дидро, присоединяясь къ такому опредѣленію роли китайскаго императора, прибавляетъ: «обычай учить и увѣщавать въ указахъ былъ свойственъ и нашимъ королямъ, и они очень много потеряли, покинувъ его».

Вотъ почему просвѣтители охотно прощаютъ Китаю отсутствіе движенія, даже восхищаются неизмѣнностью его строя; вотъ почему они мирятся здѣсь съ господствомъ традиціи, къ которой они такъ строги въ Европѣ. Традиціонныя, умныя, застывшія формы Китая вѣрнѣе обезпечиваютъ спокойное пользованіе культурой для избраннаго слоя человѣчества, чѣмъ наши скороспѣлые успѣхи, окруженные бурями и злою косностью—такова какъ будто скрытая мысль. Оставьте грубое суевѣріе толпѣ и не стѣсняйте вольномыслія высшаго круга людей.

Въ Энциклопедіи подъ заглавіемъ «Законодатель» Дидро останавливается на неутѣшительномъ фактѣ, что человѣческая природа всегда была и будетъ склонна къ суевѣрію. Хотя знанія и успѣхи разума—лучшія средства противъ этой болѣзни нашей породы, но такъ какъ она неизлѣчима въ извѣстной мѣрѣ, то она требуетъ большаго снисхожденія. «Образъ дѣйствія китайцевъ кажется мнѣ въ этомъ отношеніи превосходнымъ. Совѣтники государя—философы, и провинціи покрыты пагодами и богами: къ тѣмъ, кто имъ поклоняется, никогда не примѣняютъ суровыхъ мѣръ; но когда кто-либо изъ боговъ не исполнитъ желаній народа, и недовольство дойдетъ до того, что начнутъ сомнѣваться въ его божественности, мандарины пользуются моментомъ, чтобы уничтожить одно изъ суевѣрій, они разбиваютъ изображеніе бога и разрушаютъ его храмъ». Вотъ роль, которую бы желали играть просвѣтители въ государствѣ: ученые въ качествѣ министровъ, снисходя къ предразсудкамъ, въ то же время регулируютъ ихъ; въ опасный моментъ они становятся вождями толпы, раціонально утилизируя ея порывъ, отнимая у него анархическую силу авторитетной санкціей, и въ концѣ-концовъ хитро и незамѣтно проводятъ свою философскую цѣль—упрощеніе религіи.

Современность кажется просвѣтителямъ моментомъ сравнительно спокойнымъ, удаленнымъ отъ политическихъ порывовъ, особенно же отъ бушеванія религіозныхъ страстей. Вольтеръ замѣчаетъ въ «Англійскихъ письмахъ» по поводу слабости деизма, какъ вѣры: «Теперь нѣтъ шансовъ на торжество новой вѣры. Не смѣшно ли, что Лютеръ, Кальвинъ, Цвингли и всѣ эти писатели, которыхъ теперь невозможно читать, образовали секты, раздѣлившія между собою Европу, что невѣжественный Магометъ далъ религію Азіи и Африкѣ; а гг. Ньютонъ, Локкъ и другіе величайшіе философы и лучшіе литераторы нашего времени едва могли сложить небольшую общину, которая уменьшается каждый день. Вотъ что значитъ кстати явиться на свѣтъ. Если бы Кромвель воскресъ, Кромвель, который велѣлъ срубить голову королю и сдѣлался государемъ, онъ остался бы простымъ купцомъ въ Лондонѣ».

Но спокойствіе еще не признакъ силы просвѣщенной группы людей. Это пассивное явленіе. «Раздѣлите,—говоритъ Вольтеръ,—родъ человѣ-

ческій на двадцать частей; изъ нихъ 19, это—тѣ, которые живутъ трудомъ рукъ своихъ и никогда не узнаютъ, что на свѣтѣ былъ Локкъ. Въ остающейся двадцатой части сколько людей читающихъ? А между тѣми, кто читаетъ, на двадцать читающихъ романы лишь одинъ занимается философіей. Число мыслящихъ людей поразительно мало и они не собираются волновать міръ». Страшныя религіозныя и политическія бури, войны изъ-за символовъ и предразсудковъ миновали. Когда же наступило это спокойствіе, давно ли стали пробиваться здравые культурные принципы, какъ развились они?

Просвѣтительная публицистика въ ряду задачъ своихъ должна была выдвинуть вопросъ о судьбѣ своего ближайшаго дѣла въ прошломъ, т.-е. объ исторіи просвѣщенія. Она встрѣчалась съ недовѣріемъ къ пользѣ историческихъ знаній въ виду преобладанія въ нихъ матеріала чисто внѣшняго. Умная и ученая пріятельница Вольтера, маркиза Дюшатлэ, сильная въ естественныхъ и математическихъ наукахъ, поклонница Ньютона выражала это недовѣріе такъ: «какое дѣло мнѣ, француженкѣ, до того, что въ Швеціи Эгиль наслѣдовалъ Гакону, а у турокъ Оттоманъ былъ сыномъ Эртогрула? Можно читать исторію Греціи и Рима ради описанія увлекательныхъ и величественныхъ картинъ, но я ни разу не могла прочесть до конца исторію современныхъ народовъ; здѣсь нѣтъ ничего, кромѣ безпорядочности и путаницы; цѣлый рядъ мелочныхъ событій безъ связи и послѣдовательности и тысяча сраженій, ни къ чему не приводящихъ. Я отвергаю знаніе, которое, отягощая умъ, нисколько не способствуетъ его развитію».

Вольтеръ отвѣчаетъ на это въ своемъ «Опытѣ о нравахъ и о духѣ народовъ», или «Философіи исторіи»: цѣль моего труда вовсе не въ томъ, чтобы сообщить, что такой-то не стоющій вниманія государь слѣдовалъ за такимъ-то правителемъ-варваромъ у грубаго народа. Забивать въ голову хронологическую послѣдовательность династій значитъ заучивать лишь слова. «Зачѣмъ вамъ детали столькихъ мелкихъ интересовъ, нынѣ совершенно исчезнувшихъ, судьбы этой массы семей, которыя спорили изъ-за областей, поглощенныхъ потомъ большими государствами?» Что же стоитъ изученія? «Духъ, нравы, обычаи главныхъ народовъ». Въ другой разъ онъ выражается такъ: «тысячи сраженій не принесли человѣчеству никакой пользы, тогда какъ произведенія великихъ людей, Мольера, Декарта и друг., будутъ служить вѣчнымъ источникомъ наслажденія для послѣдующихъ поколѣній. Шлюзъ какого-нибудь канала, картина Пуссэна, художественная трагедія, твердо установленная истина имѣютъ въ тысячу разъ большую цѣну, чѣмъ вся масса лѣтописей двора и всѣ разсказы о военныхъ кампаніяхъ».

Такимъ образомъ Вольтеръ съ настойчивостью и рѣзкостью увлеченія высказываетъ программу того, что мы называемъ теперь исторіей

культуры. Онъ отмѣчаетъ и тѣ рубрики, тѣ вопросы, изъ которыхъ должна составиться эта новая исторія, исторія состояній, а не событій, не похожая на военную и политическую. «Теперь хотятъ знать, какъ складывалась извѣстная нація, изъ какихъ племенныхъ частей; хотятъ знать разницу числа войскъ въ настоящемъ и прошломъ, развитіе и характеръ торговыхъ сношеній; искусства, самобытно выросшія и заимствованныя, а потомъ усовершенствованныя; среднія цифры государственныхъ доходовъ прежняго времени и настоящаго; возникновеніе и развитіе морскихъ силъ; отношеніе численное между классами привилегированными и простыми, обезпеченными и трудящимися».

Вольтеру казалось также важнымъ приложить этотъ методъ къ исторіи новоевропейскихъ народовъ для того, чтобы объяснить происхожденіе современной культуры, вмѣсто того, чтобы останавливаться на слишкомъ изученныхъ явленіяхъ древняго міра.

Но его «Опыту о нравахъ» недостаетъ многаго, чтобы стать исторіей человѣческой культуры. Прежде всего полемическія цѣли слишкомъ врываются въ изложеніе. Вольтеръ не упускаетъ случая указать противорѣчія, странности въ исторіи Ветхаго Завѣта: злорадно здѣсь выдвинутъ всякій сомнительный эпизодъ; мудрость индусовъ, финикіянъ, китайцевъ фигурируетъ лишь для того, чтобы выставить фанатизмъ и невѣжество евреевъ. Благодаря этому, разрушается историческая перспектива, потому что дальній Востокъ изображенъ болѣе важнымъ культурнымъ факторомъ и центромъ, чѣмъ Греція и Римъ.

Затѣмъ историкъ нравовъ, идей и вѣрованій оказывается совершенно неспособнымъ понять народное творчество, поэзію миѳа, первые проблески мысли, настроеніе мистицизма, выраженіе правоваго сознанія въ обычаѣ. Для наивнаго, для своеобразнаго, для непосредственной оригинальности, игры фантазіи у него нѣтъ чутья. Только то получаетъ пощаду, что отмѣчено печатью раціональнаго объясненія или явной пользы. Миѳъ вызываетъ лишь смѣхъ, какъ дикій вымыселъ, какъ вздорная догадка или глупое утѣшеніе варвара. Обряды, въ родѣ греческихъ мистерій, прорицанія оракуловъ кажутся лишь жалкой или возмутительной комедіей, смотря по тому, приняты ли во вниманіе зрители или исполнители. «Кто первый придумалъ это искусство?» спрашиваетъ Вольтеръ по поводу оракуловъ и отвѣчаетъ: «первый мошенникъ, который встрѣтилъ дурака». И при этомъ онъ совершенно забываетъ разстояніе временъ и словно нападаетъ на современнаго шарлатана: «большинство предсказаній (у грековъ) похожи на предсказанія «Люттихскаго Альманаха» (нѣчто въ родѣ Брюсова календаря): въ этотъ годъ умретъ великій человѣкъ; будутъ кораблекрушенія. Ну да, что-нибудь случится по кругозору каждаго: умретъ въ этомъ году судья въ деревнѣ, для деревни этой, разумѣется, великій человѣкъ—вотъ и

исполненіе» и т. д. Разсказывая о сивиллахъ, о метаморфозахъ боговъ, Вольтеръ чувствуетъ себя въ домѣ сумасшедшихъ или зрителемъ пошлыхъ продѣлокъ, авторы которыхъ работаютъ грубо изъ-за денегъ.

Грецiя — страна сказокъ. Глупыя басни закрѣпляются привычкой повторенія, а потомъ упрямой тупостью комментаторовъ. «Будьте увѣрены, когда вы видите старинный праздникъ, старинный храмъ, это— созданья заблужденія; заблужденіе это въ теченіе двухъ или трехъ вѣковъ распространяется и находитъ вѣру; оно становится наконецъ священнымъ, и тогда строятъ храмы химерамъ». «Можно бы написать объ этомъ цѣлые томы, но всѣ эти томы сведутся къ двумъ словамъ: огромная масса рода человѣческаго была и очень долго будетъ лишенной смысла и разсужденія; но самые безумные, быть можетъ, тѣ, кто хотѣлъ найти смыслъ въ этихъ нелѣпыхъ сказкахъ и кто хотѣлъ внести разсудокъ въ сумасбродство».

Въ конкретныхъ дѣтскихъ непослѣдовательныхъ попыткахъ объяснить міровыя явленія Вольтеръ видитъ только одно: невѣжество и обманъ. Всякое сильное, неорганизованное проявленіе чувства и воображенія раздражаетъ его. Поэзія, архитектура, вѣра Среднихъ вѣковъ его отталкиваетъ. О Божественной комедіи Данта онъ говоритъ: «Всякій человѣкъ съ искрой здраваго смысла долженъ покраснѣть, читая описаніе этой собравшейся въ аду чудовищной компаніи изъ Данте и Виргилія, св. Петра и сеньоры Беатриче». «Готическое искусство— стиль вандаловъ; это фантастическая смѣсь грубости и мелочной отдѣлки». Низко ставитъ Вольтеръ и цѣну средневѣковой науки; его мнѣніе ярко отражается въ замѣчаніяхъ по поводу флорентійскаго ученаго XV в. Пико Мирандолы и свидѣтельствъ о его необычайной даровитости и знаніяхъ. Вольтеръ полагаетъ, что въ обширномъ арсеналѣ знаній, которыя хранила эта удивительная память, развѣ только кое-что изъ геометріи стоитъ вниманія. Остальное, говоритъ съ насмѣшкой Вольтеръ, «отражало лишь духъ времени», и, какъ бы увѣренный, что одни имена вызовутъ у современниковъ смѣхъ, онъ называетъ свѣтила схоластики, Ѳому Аквинскаго и Альберта Великаго. «Легко извинить за презрѣніе къ наукамъ тѣхъ, кто управлялъ тогда міромъ. Пико делла-Мирандола былъ очень несчастливъ, отдавъ свою жизнь и сокративъ дни свои на изученіе этихъ глубоко безумныхъ вещей».

Сильныя фигуры Среднихъ вѣковъ низведены и осмѣяны. Вотъ въ какомъ тонѣ разсказывается исторія Жанны д'Аркъ. «Дворянинъ съ границы Лотарингіи отыскиваетъ служанку въ Вокулерскомъ кабачкѣ, соображая, что она сумѣетъ сыграть роль воительницы, вдохновенной видѣніями. Ее выдавали за пастушку 18 лѣтъ, но ей было 27 лѣтъ; у нея хватило мужества и сообразительности исполнить замыселъ... Доктора университета и нѣсколько парламентскихъ совѣтниковъ не

поколебались объявить ее вдохновенной свыше: обманула ли она ихъ, или они были сами настолько ловки, что вошли въ обманъ: народъ повѣрилъ, и этого было достаточно». А вотъ оцѣнка завоевателя Англіи, Вильгельма, и его союзника, папы. «Итакъ, варваръ, сынъ развратной женщины, убійца законнаго короля, дѣлитъ награбленное у этого короля съ другимъ варваромъ; право же, устраните здѣсь только титулы, герцогъ Нормандіи, король Англіи, папа—все сведется на дѣла норманскаго разбойника и ломбардскаго укрывателя».

Герои религіознаго увлеченія вызываютъ злыя и презрительныя замѣчанія: просвѣтители не вѣрятъ въ ихъ искренность или осмѣиваютъ ихъ невѣжество. Флорентійскій аскетъ и проповѣдникъ очищенія церкви Савонарола кажется Вольтеру только ложнымъ пророкомъ, обманщикомъ, злоупотреблявшимъ тайной исповѣди и секретами, которые открывали ему братья-монахи. «Могъ ли онъ не сознаться въ своемъ обманѣ?—спрашиваетъ Вольтеръ.—Интригующій вѣщатель развѣ не убѣжденъ, что онъ—плутъ? Еще больше, можетъ быть, было въ немъ фанатизма: человѣческое воображеніе способно совмѣстить эти двѣ крайности, которыя, повидимому, другъ друга исключаютъ». Онъ приходитъ къ общему заключенію: «Съ презрительною жалостью смотрите вы на эти сцены безсмыслицы и отвращенія; вы не находите ничего похожаго ни у римлянъ, ни у грековъ, ни у варваровъ. Это — плодъ самаго постыднаго суевѣрія, которое когда-либо обращало человѣка въ звѣря, и худшаго изъ всѣхъ режимовъ. Но вы знаете, что лишь очень недавно мы вышли изъ этого мрака и что далеко не все просвѣщено».

Лютеръ кажется Вольтеру полуразвитымъ, грубымъ монахомъ, сыгравшимъ роль безсознательнаго орудія въ нехорошей интригѣ вождей и крупныхъ людей въ церковныхъ и политическихъ спорахъ. «Его начальники уполномочили его проповѣдовать противъ товара, который они не могли продавать». Вольтеръ имѣетъ въ виду индульгенціи и повторяетъ устами свѣтскаго скептика старую инсинуацію католической полемики. Въ реформаціонномъ движеніи онъ вообще видитъ мелкія страсти, мѣщанскіе мотивы, понятія какихъ-то полуграмотныхъ обывателей, которые вообразили себя рѣшителями большихъ вопросовъ. Вотъ что говорится о Цвингли: «швейцарскій городишка (Цюрихъ) произнесъ судебный приговоръ надъ Римомъ. Счастливъ былъ этотъ народецъ, въ концѣ-концовъ, разъ онъ въ простотѣ довѣрялъ своимъ властямъ рѣшеніе всѣхъ вопросовъ, которые ни онъ самъ, ни они, ни Цвингли, ни папа постигать не могли».

Соціальной стороны реформаціи Вольтеръ тоже не хочетъ признать или, лучше сказать, онъ видитъ въ ней то же самое побужденіе некультурныхъ инстинктовъ. Здѣсь опять характерно пробивается недовѣрчивое отношеніе къ народной массѣ. «Мюнцеръ и другіе вожди крестьянскаго

возстанія,—говоритъ онъ,—развили (въ декларацiяхъ) опасную истину, которая заключена во всѣхъ сердцахъ, именно, что люди рождены равными и что, если папы обращались съ государями, какъ съ подданными, то помѣщики обращались съ крестьянами, какъ съ животными. Правда, этотъ манифестъ дикарей во имя людей, обрабатывавшихъ землю, могъ быть подписанъ Ликургомъ... они настаивали на правахъ рода человѣческаго, но поддерживали требованія, какъ дикіе звѣри».

Приведенныя сужденія и характеристики объясняютъ, почему картина прошлаго у Вольтера однообразна и безнадежно тяжела. Вотъ почему у него нѣтъ и представленія о постепенномъ развитіи культуры, нѣтъ перехода между сумасбродствомъ, дикимъ мракомъ прошлаго и разсудочностью, спокойнымъ научнымъ взглядомъ современности. Разумъ необъяснимо и сразу вступаетъ въ свои права, а впрочемъ его торжество слабо, и моменты побѣды рѣдки. Оттого у просвѣтителей возможно и обратное, совершенно неисторическое представленіе относительно старины. Вольтеръ готовъ допустить первоначальную чистую, разумную естественную религію, которая потомъ въ нечестныхъ рукахъ исказилась.

Прогрессъ рода человѣческаго поэтому не выступаетъ въ разнообразныхъ формахъ. Иногда кажется, какъ будто въ историческомъ изображеніи приняты во вниманіе лишь утилитарные успѣхи. Вольтеръ отмѣчаетъ и привѣтствуетъ ростъ техники, изобрѣтеній, торговли, накопленіе знаній и притомъ главнымъ образомъ въ области изученія физической природы. Онъ не замѣчаетъ ни улучшенія морали, ни развитія и усовершенствованія права и соціальныхъ отношеній. Ему какъ бы чужда мысль, что сознаніе въ обществѣ растетъ въ соотвѣтствіи съ успѣхами его организаціи, что потребности извѣстной среды и движеніе ея запросовъ отражается въ правѣ, обычаяхъ, наконецъ, въ складѣ понятій средняго человѣка.

Немного лишь дальше ведетъ насъ осторожно написанная картина соціальнаго движенія у Дидро (въ ст. Энциклопедіи подъ заголовкомъ «Законодатель»). Онъ указываетъ на измѣненіе нравовъ въ Европѣ, благодаря развитію обмѣна. «Торговля — новый связующій элементъ для людей». Націи все болѣе заинтересовываются во взаимномъ благополучіи. Крушеніе Лейпцига, Лиссабона, Лимы въ послѣднее время отразилось въ рядѣ банкротствъ въ Европѣ и въ разрушеніи интересовъ нѣсколькихъ милліоновъ гражданъ. «Торговля, подобно просвѣщенію, смягчаетъ нравы, уменьшаетъ воинственность, но она также уничтожаетъ энтузіазмъ добродѣтели, понижаетъ силу, великодушіе и благородство нравовъ. Однако,—прибавляетъ составитель,—войны всегда будутъ въ Европѣ, вслѣдствіе соперничества, различія строя и т. д., и онѣ воспрепятствуютъ росту мягкости и чрезмѣрной кротости нравовъ, результату торговли и продолжительнаго мира».

Обѣщанія широкаго прогресса здѣсь нѣтъ. И вообще узкимъ представляется просвѣтителямъ путь, по которому движется культура, тѣсно кажется ея содержаніе. Небольшая горсть человѣчества захвачена ею, и отовсюду грозятъ ей опасности. Чѣмъ меньше казался кругъ ея пріобрѣтеній въ данную минуту, тѣмъ слабѣе обозначалась полоса свѣта въ прошломъ. Недовѣріе къ окружающему предразсудку, косности, фанатической злобѣ просвѣтительная публицистика переносила на старину: вслѣдствіе этого она отбрасывала, игнорировала крупныя области, широкія направленія человѣческой дѣятельности и человѣческой вѣры въ прошломъ, или она смѣшивала ихъ въ общую массу началъ, враждебныхъ разумному существованію.

Но та же самая публицистика поставила задачу культурной исторіи; этимъ она не только выдвинула новыя рамки, но и новый запросъ, способный расширить пытливую мысль и поднять морально-общественное сознаніе. Если она могла поставить такую задачу, то это значитъ, что она обладала горячимъ убѣжденіемъ въ цѣнности самой культуры. Мы можемъ считать это, какъ угодно, ея заслугой, ея усиліемъ, или ея природой, ея свойствомъ, но фактъ такого убѣжденія, такого сознанія былъ важенъ. У слѣдующаго поколѣнія на немъ выстраивается вѣра въ быстрый всеобщій прогрессъ.

V. Осужденіе культуры и патріархальная демократія.

Просвѣтительная публицистика своеобразно узко ставила понятіе культуры: культура, это—умственная свобода для немногихъ, просторъ для интеллектуальной аристократіи; культура, это—кругъ отчетливыхъ идей и представленій, поддающихся логическому опредѣленію и доказательству; культура, это—мягкіе нравы, порядокъ безъ давленія, общеніе безъ принудительности. Путь къ выработкѣ соотвѣтствующаго міровоззрѣнія лежалъ черезъ критику, часто насмѣшку надъ традиціями, черезъ усвоеніе новыхъ научныхъ системъ, которыя опредѣляли мѣсто человѣка въ міровомъ процессѣ на ряду съ другими элементами, но не занимались его личнымъ спасеніемъ.

Въ слѣдующихъ поколѣніяхъ это настроеніе сильно видоизмѣнилось. Не разъ повторяется въ исторіи общественнаго сознанія тотъ фактъ, что общество, на которое направлена сильная научно-образовательная агитація, какъ бы не въ силахъ вынести въ цѣломъ всей дозы раціоналистической и скептической мысли. Въ его средѣ поднимается протестъ противъ критицизма. Въ то же время и до извѣстной степени сплетаясь съ этимъ протестомъ, совершается обоготвореніе но-

выхъ методовъ, новыхъ пріемовъ ума, апоѳеозъ самого интеллекта человѣческаго. Масонство и другія аналогичныя направленія въ XVIII вѣкѣ дѣлаютъ изъ просвѣтляющаго разума святое начало, обращаютъ провозвѣстниковъ науки въ апостоловъ новаго евангелія, образуютъ изъ ея адептовъ священные ордена. Орудіе знанія само превращается въ бога, въ великую творческую силу, въ великаго рѣшающаго судью. А обоготворенный разумъ,—разумъ, возведенный на степень непогрѣшимо диктующаго, внутренняго голоса, есть уже, въ сущности наше чувство; это— въ концѣ-концовъ возрождающаяся въ другой формѣ вѣра.

Поворотъ къ вѣрѣ, къ религіозному настроенію сильно намѣчается въ обществѣ съ половины XVIII вѣка. Онъ своеобразно совпадаетъ съ выступленіемъ новыхъ общественныхъ классовъ, съ защитой ихъ нуждъ и стремленій. Въ движеніи новыхъ общественныхъ элементовъ, въ ихъ апологіи заключенъ, естественно, извѣстный идеалистическій толчокъ. Въ подготовку новой общественной организаціи, въ самое изображеніе ея невольно входитъ религіозное увлеченіе. Общественная группа, новый классъ, пробивающіеся кверху, несутъ съ собою извѣстные вкусы и традиціи, заявляютъ притязанія, и программа, слагающаяся изъ нихъ, представляется заинтересованнымъ или вѣрующимъ въ видѣ новой фазы общечеловѣческаго развитія, въ видѣ новаго откровенія.

Въ XVIII вѣкѣ еще нѣтъ такихъ опредѣленныхъ отграниченныхъ группъ, какъ рабочіе классы, городскіе и сельскіе, XIX вѣка. Демократія слагалась въ деревнѣ изъ мелкихъ землевладѣльцевъ и крестьянъ, связанныхъ отчасти устарѣлыми и запутанными повинностями, въ городѣ—изъ представителей мелкаго ремесла и торговли, мелкихъ мастеровъ домашней индустріи и близкихъ къ нимъ по положенію рабочихъ крупныхъ производствъ. Эти разнообразные элементы надо имѣть въ виду, когда литература выдвигаетъ понятіе «народа». Но, безъ сомнѣнія, первое мѣсто въ представленіяхъ демократіи занимала деревенская масса, главную роль въ соціальныхъ проектахъ и мечтаніяхъ защитниковъ демократіи игралъ вопросъ о земельномъ надѣлѣ, о внутреннемъ обезпеченіи крестьянскаго хозяйства. Это обстоятельство придаетъ дореволюціонной демократической пропагандѣ особый консервативный характеръ.

Мы видѣли отношеніе вождей просвѣщенія во Франціи къ массѣ. Въ концѣ вѣка, однако, «народъ» занимаетъ первое мѣсто въ общественныхъ манифестахъ, «народъ»—предметъ общаго вниманія, «народные интересы» уже изображаются, какъ фундаментъ правильной общественной организаціи.

Въ началѣ вѣка темная масса почти не имѣетъ публичныхъ адвокатовъ, въ кругу интеллигентнаго общества нѣтъ носителей ея чувствъ и понятій. Чтобы судить о томъ, гдѣ крылся раньше народный защит-

никъ, что онъ переживалъ, стоитъ вникнуть въ трагическую исторію простого сельскаго священника въ Нормандіи, патера Мелье. Это совершенно безвѣстная личность при жизни своей. Въ теченіе 40 лѣтъ справляетъ онъ свои обязанности въ глухомъ углу, полный самоотверженія, строгій къ себѣ до аскетизма, мягкій къ бѣдняку. Старая Франція не мало произвела этихъ друзей народа въ рясѣ, и еще революція видѣла въ своихъ рядахъ демократическихъ священниковъ. Но въ натурѣ Мелье былъ больше того. Мѣстный сеньёръ его округи обидѣлъ нѣсколькихъ крестьянъ. Мелье поднялъ противъ него дѣло, но правосудія не добился. Тогда въ отчаяньи онъ, 60-лѣтній старикъ, добровольно уморилъ себя съ голоду, отказавъ все имущество свое прихожанамъ.

Все это произошло около 1730 года, но открылось только 30 лѣтъ спустя послѣ смерти Мелье, когда опубликовано было завѣщаніе его. Завѣщаніе патера было своеобразно; это — большая книга, и книга выстраданныхъ признаній жизни. Мелье заботливо написалъ ее своей рукой въ трехъ экземплярахъ, чтобы потомство услышало его голосъ. Онъ молчалъ долго, и теперь излилась вся его горечь. Завѣщаніе досталось потомъ въ руки Вольтера и другихъ просвѣтителей, и они напечатали изъ него отрывки. Они воспользовались рѣзкостями и проклятіями патера-самоубійцы, такъ какъ невѣріе и отчаяніе стараго священника могли послужить ядовитыми аргументами для ихъ собственной кампаніи противъ фанатизма. Остальное въ завѣщаніи Вольтеръ объявилъ «длиннымъ, скучнымъ и даже возмутительнымъ». Мы знаемъ теперь, что выпустилъ Вольтеръ, и отчего священникъ впалъ въ глубокое мучительное невѣріе.

Онъ подавленъ зрѣлищемъ участи дорогого ему трудового люда. Христіанство въ его современномъ видѣ, по его убѣжденію, не можетъ быть истинной религіей, потому что оно поддерживаетъ рядъ учрежденій, явно несправедливыхъ: деспотическую власть, личную собственность и неравенство. Все завѣщаніе Мелье—злой и отчаянный протестъ противъ несправедливости на землѣ, противъ неравенства, притѣсненія неимущихъ; это—горячій призывъ къ простому народу. «Васъ пугаютъ дьяволомъ, но знайте, дорогіе друзья, что нѣтъ для васъ болѣе злыхъ и настоящихъ дьяволовъ, чѣмъ люди, о которыхъ я говорю. У васъ нѣтъ худшихъ враговъ, какъ большіе, знатные и богатые господа на свѣтѣ, потому что они васъ попираютъ ногами, мучатъ и доводятъ до несчастія». Рядомъ съ ними стоятъ паразиты, всѣ эти судья, которыхъ можно бы назвать «людьми неправды», пристава, прокуроры, адвокаты, податные сборщики, нищенствующіе монахи и т. д. «Много приходится заниматься ими на свѣтѣ! Птицы поютъ и щебечутъ въ поляхъ и въ лѣсахъ; народу нѣтъ другого дѣла, какъ жирно кормить всю эту массу людей за то только, что они поютъ въ церквахъ».

Возбужденная рѣчь патера, его манифестъ съ того свѣта доходитъ до настоящей революціонной фразеологіи: вы внимаете точно рѣчи оратора конвента, почти буквально слышится извѣстный призывъ марсельезы къ оружію. «Изгоните тирановъ и поповъ и замѣните ихъ хорошими правителями: въ вашихъ рукахъ спасеніе, сумѣйте столковаться! Хорошо задуманному общему движенію ничто не можетъ воспротивиться». «Сговоритесь тайно, распространите хорошія книги. Поберегите для себя то, что производите, пусть дѣти ваши не вступаютъ на службу къ вашимъ врагамъ». Мелье вѣритъ, что правда и счастіе могли бы быть на землѣ. Она достаточно производитъ, чтобы обезпечить всѣхъ; нужно только, чтобы люди держали ее въ общемъ владѣніи. Каждый приходъ долженъ составить какъ бы одну семью братьевъ, совершенно равныхъ между собою во всемъ. Тогда въ свѣтъ вернется золотой вѣкъ, который хотѣли установить первые христіане.

То, что сельскій священникъ начала XVIII в. долженъ былъ затаить въ своемъ измученномъ сердцѣ и могъ написать только на своей могилѣ, съ половины вѣка стало биться и звучать въ литературѣ, въ салонѣ, въ театрѣ. Типичный носитель этихъ чувствъ—Руссо.

Публика, среди которой Руссо пришлось вращаться, тонко разсуждавшая объ умственной свободѣ, скептичная и резонерская, не могла освоиться съ этой фигурой, необработанной и плебейски нескладной, съ ея парадоксами и какой-то бурной логикой, съ паѳосомъ, въ которомъ глубокая искренность не отдѣлялась отъ тщеславной рисовки, съ отчаянными нападками на современную культуру, какъ на выраженіе неправды, и въ то же время неясными мечтаніями о какомъ-то невозвратномъ свѣтломъ прошломъ. Поколѣнія послѣдующаго полувѣка возвращаются, напротивъ, къ декламаціямъ Руссо, какъ своего рода откровенію. Между тѣмъ у Руссо въ сущности нѣтъ ни одного оригинальнаго положенія ни въ политическихъ, ни въ педагогическихъ, ни въ его религіозно-моральныхъ разсужденіяхъ. Все, что переворачиваетъ много разъ Руссо, о чемъ онъ патетически проповѣдуетъ,—мистическая воля народа, призывъ къ естественности, идеализація натуральнаго человѣка, протестъ противъ неравенства, созданнаго частной собственностью,—все это давно намѣченныя мысли, готовыя формулы ранѣе сложившихся теорій. Что имъ придаетъ особую силу въ устахъ Руссо?

Руссо по отношенію къ этимъ идеямъ то, чѣмъ часто бываетъ первый революціонеръ: онъ послѣдній ихъ прозелитъ, послѣдній новообращенный. Проникаясь формулами общественныхъ, воспитательныхъ идеаловъ, онъ связываетъ съ ними горячія чувства, глубокія симпатіи, которыя притягиваютъ его къ низшимъ классамъ, къ простому народу. Руссо обращаетъ эти формулы во внушенія своего сердца, въ святыя повелѣнія природы, пробудившіяся въ немъ, какъ человѣкѣ искреннемъ, глубоко чувствующемъ.

«Голосъ природы», именемъ котораго Руссо протестовалъ, имѣлъ у него очень опредѣленныя соціальныя черты. Руссо вышелъ изъ круговъ мелкой буржуазіи, проскитался полжизни, испыталъ рядъ тяжелыхъ и сомнительныхъ положеній человѣка, выбитаго изъ своей среды, видѣлъ много нужды около себя, зналъ самъ нужду и униженіе бѣдности. Позднѣе онъ любилъ, уйдя изъ богатаго замка, вмѣшаться въ простонародную толпу, забыться въ ея простодушномъ весельи; по цѣлымъ часамъ онъ могъ плести ремни съ крестьянами. Если откинуть его преувеличенія, его чувствительныя идеализаціи, то въ его риторскихъ декламаціяхъ можно найти большую долю непосредственнаго выраженія тѣхъ чувствъ, которыя таятся въ низшихъ, отодвинутыхъ классахъ общества, выраженія ихъ моральнаго сознанія, ихъ болей, ихъ гордости, раздраженія. Руссо могъ назвать себя «человѣкомъ, который сокрушается о несчастьѣ народа и испытываетъ его».

Среди юношескихъ его скитаній его, голоднаго, пріютилъ крестьянинъ, который жилъ въ лачугѣ и, какъ воръ, пряталъ собственный хлѣбъ и вино отъ сборщиковъ многихъ налоговъ; онъ объяснилъ Руссо, что вся жизнь его проходитъ въ страхѣ, и что онъ погибъ, какъ только его перестанутъ считать умирающимъ съ голоду. «Все, что онъ мнѣ сказалъ по этому поводу, оставило во мнѣ неизгладимое впечатлѣніе. Это было для меня зародышемъ той неистребимой ненависти, которую я испытываю въ виду страданій несчастнаго народа и въ виду его притѣснителей».

Самолюбивый и самостоятельный, Руссо долженъ былъ вращаться въ кругахъ дворянской и финансовой аристократіи; его знакомые, часто не знавшіе сами происхожденія своихъ денегъ, удивлялись, что онъ отвергаетъ подарки, или находили педантизмомъ, что онъ соразмѣрялъ ихъ съ возможностью оплаты со своей стороны. Онъ раздражался тому, что не обладалъ свѣтскимъ обращеніемъ, и становился еще болѣе неловокъ, напускалъ грубость, чтобы скрыть смущеніе: «Я рѣшился попирать обычаи, я сталъ циниченъ, но циниченъ отъ стыда, потому что я не въ состояніи былъ исполнять эти обычаи». И вотъ, по его собственному признанію, въ немъ развивается «горделивая мизантропія, извѣстная горечь въ отношеніи богатыхъ и счастливыхъ людей на свѣтѣ, какъ будто они богаты и счастливы на мой счетъ, какъ будто ихъ такъ называемое счастье есть захватъ моего». Богатые злы и безчеловѣчны. Въ своемъ педагогическомъ романѣ Руссо выбираетъ изъ этого класса своего Эмиля, объектъ разумнаго воспитанія, потому что, хорошо его воспитавъ, «мы можемъ быть увѣрены, что создали лишняго хорошаго человѣка; между тѣмъ какъ бѣдный можетъ и самъ своими силами стать человѣкомъ». У людей высшихъ классовъ нѣтъ морали. Нѣкій графъ мимоходомъ, незамѣтно для себя,

обидѣлъ простую женщину, захвативъ назначенную для нея посылку. «Я старался утѣшить ее, милостивый государь,—пишетъ ему Руссо,—объяснивъ ей, во-первыхъ, правила большого свѣта и большого воспитанія, затѣмъ, указавъ, что не стоитъ держать слугъ, если они не будутъ гонять бѣдняковъ, которые являются требовать свое имущество: и, наконецъ, я сказалъ: вѣдь справедливость и человѣчность—мѣщанскія слова, и графъ, отнявъ вашу собственность, сдѣлалъ вамъ честь». Роль богатыхъ въ обществѣ плачевна; все, что бы ни старались они сдѣлать хорошаго, отравлено основнымъ зломъ ихъ состоянія. Невозможно обогатиться, не сдѣлавъ другого бѣднымъ. Благотворительность, это—забава грабителя.

Одна корреспондентка Руссо упрекала его за то, что своихъ дѣтей онъ отдавалъ въ воспитательный домъ. Руссо отвѣчалъ: «говорятъ, не надо рождать, если не можешь прокормить ихъ. Это—неправда. Природа требуетъ рожденія ихъ, потому что земля даетъ достаточно для ихъ прокормленія; состояніе богатыхъ, ваше состояніе, милостивая государыня,—обрушивается онъ вдругъ на лицо, которое ему пишетъ,—вотъ что похищаетъ, воруетъ хлѣбъ у моихъ дѣтей». Въ статьѣ «Политическая экономія», которую Руссо написалъ для Большой Энциклопедіи, онъ такъ резюмируетъ отношеніе между двумя классами, бѣдныхъ и богатыхъ: «Вы нуждаетесь во мнѣ, потому что я богатъ, а вы бѣдны; установимъ же соглашеніе между собою; я позволю вамъ имѣть честь служить мнѣ при условіи, что вы отдадите мнѣ то немногое, что у васъ остается, за трудъ командовать надъ вами, который я возьму на себя». Руссо заканчиваетъ ироніей по адресу великихъ политическихъ авторитетовъ, которыхъ онъ считаетъ адвокатами и панегиристами аристократіи: налоги должно распредѣлить не просто сообразно размѣру имущества, а притянувъ къ повинности по преимуществу излишки; «это важный и трудный расчетъ, который каждый день совершаютъ порядочные и знающіе ариѳметику конторщики, но который Платоны и гг. Монтескьё взяли бы на себя лишь съ трепетомъ и умоляя небо о просвѣтленіи ихъ и дарованіи имъ честности».

Въ этой фразеологіи, горячей и злой, неопредѣленной и рѣзкой, сказывается біеніе извѣстныхъ классовыхъ чувствъ, часто непослѣдовательное и неожиданное. Оно осложняется у Руссо наклонностью къ религіозному настроенію.

Если въ культурномъ человѣкѣ въ то время особенно цѣнили чуткость, впечатлительность, отзывчивость, то въ Руссо эти черты доходятъ до крайней болѣзненной чувствительности. Разбитый и возбужденный превратностями судьбы, долгое время непризнанный въ своихъ талантахъ, самоувѣренный и подозрительный, онъ привыкъ преувеличивать свои чувства. Первая мысль писать на тему о вліяніи куль-

туры на человѣка охватываетъ его точно «тысячью лучей свѣта», онъ чувствуетъ себя оглушеннымъ и «опьяненнымъ» отъ массы безпорядочныхъ и сильныхъ идей, «бездна великихъ истинъ озаряютъ его въ четверть часа» и онъ теряетъ сознаніе.

Руссо чувствовалъ себя необыкновенной пророческой натурой, которую нельзя мѣрить общепринятой мѣркой. Знаменитая «Исповѣдь» начинается слѣдующими словами: «Я предпринимаю дѣло, которому не было подобнаго и не будетъ. Другимъ людямъ я хочу показать человѣка въ его истинной природѣ; этотъ человѣкъ я, я одинъ. Я знаю свое сердце и знаю людей. Я не такъ устроенъ, какъ кто бы то ни было изъ видѣнныхъ мною; я рѣшаюсь думать, что не похожъ ни на кого изъ существующихъ людей... Пусть звучитъ труба страшнаго суда, когда угодно: съ этой книгой въ рукѣ предстану я предъ Всевышнимъ и громко скажу: «вотъ то, что я сдѣлалъ, что я думалъ, чѣмъ я былъ». Вѣчный Боже, собери кругомъ меня безчисленное множество подобныхъ мнѣ людей, чтобы они выслушали меня; пусть огорчаются они тому, что во мнѣ есть недостойнаго, пусть краснѣютъ за то, что во мнѣ низкаго; но пусть каждый съ тою же откровенностью раскроетъ предъ твоимъ престоломъ свое сердце и пусть хоть одинъ скажетъ, если можетъ: «я былъ лучше, чѣмъ этотъ». Сознавая въ себѣ какъ бы откровеніе, Руссо можетъ патетически обращаться къ человѣку (въ разсужденіи «О причинахъ неравенства между людьми»): «о человѣкъ, изъ какой бы ты ни былъ страны, каковы бы ни были твои убѣжденія, слушай: вотъ твоя исторія, исторія истинная, прочитанная мною не въ книгахъ подобныхъ тебѣ людей, потому что эти книги лгутъ, а въ природѣ, которая никогда не лжетъ. Все, что ей принадлежитъ, правдиво, здѣсь ложь лишь то, что я привнесъ личнаго отъ себя, помимо своей воли».

Всякой религіи свойственно различать въ человѣкѣ святое начало и начало грѣховное. Въ понятіяхъ слагающейся вѣры святое, оно же и естественное начало, это—чувство; грѣховное, злое, оно же и искусственное, это—умъ, рефлексія. «Если природа предназначила намъ быть здоровыми,—говоритъ Руссо,—я почти рѣшаюсь утверждать, что состояніе рефлексіи есть состояніе противоестественное, и что человѣкъ, который размышляетъ, есть испорченное животное». Черезъ весь духовный міръ Руссо проводитъ рѣзкую черту дѣленія: все непосредственное теперь признано благимъ, жизнь аффектовъ объявлена драгоцѣнной сокровищницей, способность отдаваться чувству—признакомъ возвышенной натуры. Сама обыденность, поскольку въ ней открываютъ голосъ природы, напримѣръ, кормленіе дѣтей матерями, семейная забота, деревенскій пейзажъ и т. д., подняты теперь на степень необыкновенно святыхъ, возвышенныхъ, глубокихъ дѣйствій и моментовъ.

Въ Руссо есть еще одна черта религіознаго настроенія—увлеченіе

аскетизмомъ. Постоянно возвращаясь къ понятію добродѣтели, взывая къ ней, Руссо разумѣетъ подъ нею главнымъ образомъ воздержаніе. Руссо жестоко возстаетъ противъ желанія просвѣтителей, Вольтера и д'Аламбера, внести свѣтское направленіе въ старозавѣтную Женеву, этотъ городъ суровой дисциплины кальвинизма; особенно возмущенъ онъ программой завести тамъ театральныя зрѣлища, болѣе двухсотъ лѣтъ подлежавшія въ Женевѣ воспрещенію. Въ большихъ государствахъ, думаетъ Руссо, еще можно терпѣть театръ, какъ необходимое зло, потому что въ нихъ вообще уже нечего болѣе терять и портить; въ малыхъ государствахъ театръ лишь уничтожаетъ любовь къ труду, развиваетъ роскошь, приводитъ къ огрубѣнію нравовъ. Возвеличеніе аскетическаго воздержанія, отрицаніе художественнаго наслажденія приводитъ Руссо къ восхваленію Спарты. Спарта дорога ему «счастливымъ невѣдѣніемъ и мудрыми законами; это—республика полубоговъ скорѣе, чѣмъ людей». «О Спарта, вѣчный укоръ суетному ученію! Въ то время какъ въ Аѳины вступали пороки, создаваемые пластическими искусствами, и тиранъ собиралъ тамъ такъ заботливо произведенія царя поэтовъ, ты изгоняла изъ стѣнъ своихъ искусство и артистовъ, наукъ и ученыхъ».

Кодексъ грядущей демократіи, знаменитое политическое разсужденіе Руссо «Объ общественномъ договорѣ», это—книга, которую по характеру утвержденій, по аргументаціи, по проникающему ея настроенію надо назвать догматической, богословской, почти церковной.

Книга начинается словами: «Человѣкъ рожденъ свободнымъ и вездѣ онъ въ оковахъ». Какъ разрѣшить это противорѣчіе? Общественный порядокъ есть святое право, но онъ заключаетъ въ себѣ подчиненіе свободной личности. Изъ двухъ началъ одно, свобода, дано отъ природы, другое—подчиненіе, порядокъ—дѣло искусства, соглашенія. То и другое однако необходимо, и такъ какъ для богослова въ богоуправляемомъ мірѣ не должно оставаться противорѣчій, то расплатиться должны сами понятія. Задача политическаго догматика—найти формулы, которыя бы заключали полное примиреніе между дѣломъ природы и дѣломъ искусства, которыя бы могли представить дѣло искусства претвореніемъ дѣла природы. И дѣйствительно, характеръ разсужденія Руссо напоминаетъ работу христіанскаго философа, который долженъ примирить идею Божьей благодати и Божьяго всемогущества со свободной волей и грѣховнымъ началомъ человѣческой личности.

Дальше объяснено, какимъ образомъ свободные первоначально люди вошли въ союзъ, который составилъ не что иное, какъ сумму ихъ силъ и ихъ свободныхъ состояній; каждый при этомъ пріобрѣлъ надъ другими ровно столько выгоды, сколько самъ потерялъ; этотъ общественный союзъ лишь общей силой защищаетъ личность и собственность каждаго, при чемъ каждый, «соединяясь со всѣми, повинуется все же

лишь самому себѣ и, слѣдовательно, остается свободнымъ, какъ и раньше». Мы стоимъ здѣсь передъ догматической схоластикой, мы должны допустить здѣсь мистическое объясненіе.

Совокупность всѣхъ составляетъ верховную волю, верховную личность. Эта личность, народъ есть властелинъ. Государь, будучи лишь суммой отдѣльныхъ лицъ, не можетъ никогда вредить подданнымъ или гражданамъ, такъ какъ невозможно, чтобы тѣло вредило своимъ частямъ. Слѣдовательно, общественный союзъ непогрѣшимъ, наподобіе непогрѣшимости церкви. Личность однако грѣховна. Отдѣльный подданный можетъ, преслѣдуя свою выгоду, выражая свою единичную волю, разойтись съ выгодой цѣлаго. Но кто противится повиноваться общей волѣ, того вынуждаетъ къ повиновенію совокупная община; и это значитъ, говоритъ Руссо, что община принуждаетъ его быть свободнымъ. Стоитъ вслушаться въ эти слова. Именно такъ средневѣковая церковь вынуждала еретика путемъ стѣсненія и казни въ интересахъ его же спасенія вернуться къ тому убѣжденію, которое онъ отвергалъ, но которое она считала его поистинѣ свободнымъ убѣжденіемъ.

Мистическій оттѣнокъ замѣчается также въ опредѣленіи всеобщей воли. Воля всѣхъ еще не есть всеобщая воля. Первая—простая сумма отдѣльныхъ волей, исходящихъ отъ частныхъ интересовъ. Если эти воли сгруппировались по партіямъ и фракціямъ, по промежуточнымъ группамъ, которыя Руссо считаетъ безусловно вредными, то всеобщая воля, т.-е. общій интересъ, можетъ быть отстранена, можетъ потонуть въ столкновеніи интересовъ. Но если онѣ проявились изолированно, каждая на свободѣ, получается слѣдующее чудо: «отнимите,—говоритъ Руссо,—изъ частныхъ волей плюсы и минусы, взаимно уничтожающіе другъ друга, и въ остаткѣ отъ разницъ будетъ общая воля». Итакъ, мы всѣ ошибаемся, всѣ грѣшимъ, но изъ нашихъ ошибокъ непонятнымъ образомъ, неисповѣдимыми путями сама собою создается правда.

Болѣе всего, можетъ быть, чудеснаго и вѣры въ чудо требуетъ Руссо въ главѣ о законодателѣ. Законодатель — «необыкновенный, экстраординарный человѣкъ въ государствѣ». Вѣдь онъ долженъ изъ суммы естественныхъ силъ всѣхъ индивидовъ создать нѣчто бо́льшее, чѣмъ эта сумма. Въ его дѣлѣ соединяются двѣ, повидимому, несовмѣстимыя вещи: предпріятіе, превышающее человѣческія силы, а для его исполненія — авторитетъ, который въ сущности есть ничто: его воздѣйствіе можетъ быть лишь моральнымъ, иначе оно становится источникомъ произвола. Далѣе, чтобы народъ могъ почувствовать силу разумныхъ правилъ политики и слѣдовать основнымъ требованіямъ государственнаго разума, нужно, чтобы слѣдствіе могло стать причиной, чтобы общій духъ, который долженъ быть созданъ учрежденіемъ, вдохновлялъ и направлялъ учрежденіе, чтобы люди были ранѣе законовъ тѣмъ, чѣмъ они должны стать благодаря имъ.

Такимъ образомъ законодатель, не будучи въ состояніи прибѣгнуть ни къ силѣ, ни къ разсужденію, по необходимости поднимается къ авторитету высшаго порядка. Вожди народа обращались поэтому во всѣ времена къ идеѣ вмѣшательства самого неба, т.-е. религіи.

Вотъ почему въ этой же главѣ помѣщенъ панегирикъ всеобъемлющему генію Кальвина, котораго Руссо изображаетъ гражданскимъ законодателемъ Женевы. Женева именно выполнила великую задачу законодательства. Иностранецъ, богословъ, священникъ, человѣкъ, совершенно лишенный средствъ внѣшняго принужденія, былъ взятъ верховнымъ арбитромъ въ политикѣ, создателемъ конституціи. Симпатіи Руссо не даромъ тяготѣютъ къ суровой фигурѣ служителя Божія XVI вѣка. Но его характеристика вдохновеннаго, непогрѣшимаго законодателя, всемогущаго морально и безсильнаго матеріально, повидимому, внушена картиной, еще болѣе старинной—именно образомъ папства Среднихъ вѣковъ.

Демократическое государство Руссо есть въ то же время настоящая церковь. Духовная и свѣтская власть должны совпадать въ немъ, какъ въ древнихъ республикахъ. Религія нужна затѣмъ, чтобы граждане любили свои обязанности. Христіанство не вполнѣ подходитъ къ этой цѣли, такъ какъ отечество христіанина не отъ міра сего. Государство не смотритъ на то, что исповѣдуетъ гражданинъ въ сердцѣ; но оно заботится, чтобы этимъ не нарушалась государственная религія. Кто не исповѣдуетъ этой государственной религіи, тотъ долженъ быть подвергнутъ изгнанію, не въ качествѣ безбожника, а въ качествѣ дурного гражданина; кто ее принимаетъ и все же поступаетъ противъ нея, достоинъ смерти, потому что онъ совершилъ величайшее преступленіе: онъ солгалъ передъ закономъ. Руссо опредѣляетъ и догматы этой религіи: вѣра въ Бога, въ загробную жизнь, гдѣ справедливые награждаются, а злые наказуются, вѣра въ святость государства и государственныхъ законовъ и отстраненіе нетерпимости. Послѣдній догматъ кричащимъ образомъ нарушенъ самимъ Руссо, который декретируетъ смерть нарушителю государственной религіи. Его государство внушаетъ мораль и вѣру мечомъ.

Но не одна государственная логика приводитъ Руссо къ возвеличенію религіи, не одно только сознаніе, что система крѣпка, когда на недосягаемой высотѣ сокрытъ отъ человѣка ея принципъ. Религія—одно изъ выраженій того, что онъ считаетъ голосомъ природы, одно изъ требованій святой половины человѣческаго существа—чувства. Руссо естественно долженъ былъ обратиться къ религіи, потому что признать за чувствомъ безусловный авторитетъ, это значитъ отдаться во власть непонятныхъ силъ, чудеснымъ образомъ открывающихся въ томъ, что, повидимому, не регулируется закономъ, что внезапно и самобытно.

Демократическій порывъ въ ученіи Руссо и его религіозное напра-

вленіе связаны съ рѣзкою соціальной критикой. Современный общественный строй казался Руссо сверху донизу неправильнымъ и нездоровымъ. Величайшее зло современной культуры — неравенство. Оно дошло теперь «до чудовищной степени, потому что явно нарушается законъ природы, если мы видимъ, что ребенокъ повелѣваетъ надъ старикомъ, глупый руководитъ мудрецомъ и кучка людей утопаетъ въ изобиліи, между тѣмъ какъ голодная масса лишена необходимаго». Вся эта культура, построенная на созданіи лишняго, роскоши, извращена. Деньги, ходящія по рукамъ богатыхъ и артистовъ, потеряны для существованія земледѣльца; у него нѣтъ платья какъ разъ потому, что другимъ нужны золотые галуны.

По какой же мѣркѣ возможно преобразованіе, оздоровленіе общества? Руссо прибѣгаетъ къ привычной соціально-научной операціи, онъ обращается къ фикціи естественнаго состоянія. Человѣческая природа сильно измѣнилась; чтобы опредѣлить ея основу, нужно представить себѣ «состояніе, котораго нѣтъ больше, которое, можетъ быть, никогда не существовало и котораго навѣрно никогда не будетъ; но оно намъ нужно, чтобы имѣть правильное сужденіе о современномъ состояніи». Въ этомъ опредѣленіи подъ «естественнымъ состояніемъ» разумѣется видимо то, что можно признать въ человѣкѣ основного, здороваго, къ чему его слѣдуетъ постоянно возвращать. Но какъ только Руссо начинаетъ вырисовывать естественное состояніе, у него получается историческая картина, онъ даетъ намъ отдаленное прошлое, первобытный золотой вѣкъ, изображаетъ безгрѣшныхъ и счастливыхъ предковъ нашихъ. Очень конкретно, съ большою любовью, съ художественнымъ увлеченіемъ передаетъ онъ жизнь ихъ. Невѣдѣніе гарантируетъ ихъ отъ порока и замѣняетъ имъ законъ и принужденіе; у нихъ нѣтъ борьбы, потому что нѣтъ нужды, а нѣтъ нужды, потому что нѣтъ излишнихъ потребностей; они не знаютъ и общества, потому что не нуждаются ни въ какомъ союзѣ, а живутъ рядомъ, какъ деревья въ лѣсу, не споря и не сближаясь; это мягкія и забывчивыя существа, безъ бурныхъ, ломающихъ страстей, но съ легко удовлетворимыми влеченіями, ловкія и гибкія безъ всякихъ орудій, свободныя безъ сознанія своей свободы, какъ свободна окружающая ихъ нѣмая природа и дикіе звѣри, которые ихъ не трогаютъ; они сами—часть этой природы.

Чѣмъ конкретнѣе становится эта картина, тѣмъ болѣе Руссо забываетъ ея назначеніе. Все дальше отходитъ онъ отъ «человѣка вообще» и приближается къ «человѣку когда-то». И вотъ, упившись образомъ послѣдняго, онъ обрушивается на современнаго человѣка и современный строй за то, что человѣкъ теперь потерялъ невинный обликъ; онъ какъ будто настаиваетъ на возвращеніи къ исчезнувшей старинѣ. «Ты ищешь, человѣкъ,—говоритъ онъ,—возраста въ своей исторіи, на

которомъ ты бы желалъ остановки рода своего. Недовольный нынѣшнимъ состояніемъ, въ силу причинъ, которыя возвѣщаютъ твоему несчастному потомству еще болѣе крупныя невзгоды, ты, можетъ быть, хотѣлъ бы имѣть силу пойти назадъ?»

Значитъ ли это, что культура цѣликомъ есть зло и отказъ отъ нея, опрощѣніе возможны? Руссо не рѣшается на такой отвѣтъ. Что было, того не вернешь. Некультурность—блаженное дѣтство, а культура—неизбѣжная старость. Какъ невозвратимо дѣтство, какъ не омолодишь старика, такъ и изъ человѣка нашихъ дней нельзя сдѣлать первобытнаго человѣка природы. Такъ какъ основная черта нашей жизни, въ отличіе отъ первобытной и естественной, есть общественность, то Руссо говоритъ: «Общество такъ же свойственно роду человѣческому, какъ дряхлость отдѣльной личности; искусства, законы, управленіе нужны народамъ такъ же, какъ старикамъ костыли». И вотъ въ «Разсужденіи о причинахъ неравенства» Руссо убѣдительно и обстоятельно показываетъ, что природа сама сдѣлала людей физически равными, но одѣлила ихъ разными дарованіями; такъ она сама толкнула ихъ на соперничество, на выработку индивидуальности, а слѣдовательно, на захватъ и господство; отсюда неизбѣжно должны были развиться страсти и столкновенія, вкусы и прихоти, изобрѣтенія и усовершенствованія; изъ общей неустойчивости и колебаній выросла, наконецъ, необходимость принудительнаго общественнаго союза.

Но въ такомъ случаѣ непонятна злая критика болѣзней возраста; какой же смыслъ горячихъ обращеній къ старику, чтобы онъ забылъ опытъ, отвыкъ отъ желаній и обратился въ ребенка? Очевидно, что-то въ этомъ сравненіи неправильно или недосказано. За старостью у человѣка идетъ смерть, гдѣ же она у общества? Руссо смотритъ кругомъ, сравниваетъ разныя формы обществъ, государства-гиганты и государства-пигмеи, столицы съ ихъ адскимъ шумомъ, нервной смѣной ощущеній и удовольствій, кричащей противоположностью роскоши и нищеты, а съ другой стороны, точно заснувшую сельскую жизнь или однообразно-скромное мѣщанство мелкихъ городовъ, и онъ приходитъ къ той мысли, что не вездѣ общество въ одинаковомъ возрастѣ развитія и не во всякомъ возрастѣ одинаково быстро развивается. Онъ схватываетъ черты и формы, стоящія ближе къ идеальному дѣтству, и хочетъ ихъ удержать, точно заморозить или гипнотизировать. Есть градаціи зла, называемаго культурой и развитіемъ; есть общества, которыя еще довольствуются малымъ, и вотъ тутъ надо бережно подходить; надо отсюда удалить всѣ соблазны, и молодая жизнь, тихое счастье, простодушная добродѣтель протянутся надолго. Старость придетъ сама, зачѣмъ же спѣшить?

Со злой ироніей заставляетъ Руссо поклонниковъ культуры говорить слѣдующую рѣчь въ прославленіе старости: «О счастливые недуги,

которые собираютъ около васъ, стариковъ, столько искусныхъ аптекарей, обладающихъ бо́льшимъ числомъ снадобій, чѣмъ у васъ болѣзней, столько ученыхъ врачей, знающихъ досконально вашъ пульсъ, умѣющихъ назвать по-гречески всѣ ваши ревматизмы, столько ревностныхъ утѣшителей и преданныхъ наслѣдниковъ, мягко сопровождающихъ васъ къ послѣднему часу! Сколько пропало бы средствъ помощи, если бы вы не испытывали тѣхъ бѣдствій, которыя вызвали ихъ необходимость».

Вотъ почему Руссо такъ боится за родную Женеву, ея патріархально-пуританскій строй, ея спартанскіе нравы и хочетъ ее избавить отъ развинчивающаго вліянія театральныхъ зрѣлищъ. Вотъ почему Руссо—противникъ женской эмансипаціи и хочетъ спрятать женщину въ семьѣ. Вотъ почему онъ громитъ большіе города, это послѣднее слово культуры; «большой городъ полонъ интригановъ и праздношатающихся, людей безъ религіи, безъ принциповъ, воображеніе которыхъ, испорченное бездѣльемъ, жаждой удовольствій и большими запросами, родитъ лишь чудовищное, лишь уродство и вдохновляетъ лишь къ преступленію; большой городъ, гдѣ нравы и честь ставятся ни во что, потому что всякій, легко скрывая свое поведеніе отъ глазъ общества, чтится въ мѣру своихъ богатствъ» и т. д. Все, что́ есть оригинальнаго, свѣжаго, талантливаго, изобрѣтательнаго, все родится въ провинціальной глуши; большой городъ только тянетъ въ себя, поглощаетъ и стираетъ все человѣческое. «Окрестности столицъ имѣютъ подобіе жизни, но чѣмъ болѣе отъ нихъ удаляешься, тѣмъ пустыннѣе видъ. Отъ столицъ идетъ дыханіе чумы, которое безпрерывно подрываетъ и разрушаетъ націю».

Руссо думаетъ, что онъ видѣлъ почти идеальную жизнь людей, стоящихъ въ сторонѣ отъ большихъ дорогъ богатой и разлагающей культуры. Со свойственнымъ ему лиризмомъ, онъ описываетъ жизнь горцевъ около Нёшателя, мелкихъ собственниковъ, свободныхъ хуторянъ, ни въ чемъ не нуждающихся, потому что, помимо земледѣльческихъ работъ, которыя кормятъ ихъ, они все умѣютъ сдѣлать сами; никогда столяръ, слесарь, стекольщикъ, гончаръ по профессіи не входили въ ихъ область; раздѣленія труда не существуетъ; они сами дѣлаютъ себѣ инструменты, и не только грубые, но такіе, какъ часы, барометры, насосы, очки; «теплую избу крестьянина примешь за механическую мастерскую или кабинетъ экспериментальной физики». У нихъ много книгъ, и они разсуждаютъ здраво и остро; они умѣютъ рисовать, играютъ на флейтѣ, поютъ. Искусствамъ этимъ вовсе не обучаютъ профессіональные учителя; они учатся другъ у друга въ семьяхъ. Въ семейной же средѣ искусство и остается; въ часы досуга они поютъ съ женами и дѣтьми квартеты, и тутъ услышишь чудесныхъ старыхъ забытыхъ композиторовъ. Нравы ихъ чисты, ссоръ нѣтъ, нѣтъ податей,

подводныхъ повинностей, администраціи; нѣтъ ничего излишняго, роскошнаго, все необходимое въ изобиліи.

Откуда берутся всѣ эти чудеса и чѣмъ держатся? Простота потребностей, отсутствіе обмѣна, неподвижность отношеній, отсутствіе нервической погони за новизной—вотъ основы жизни этихъ людей. Конечно, и здѣсь Руссо преувеличиваетъ, рисуетъ своего рода добраго и умнаго дикаря, но куда онъ зоветъ общество?

Къ натуральному, самодовлѣющему хозяйству. Какъ нельзя больше это совпадаетъ и съ его идеализаціей семьи; патріархальная семья—центръ, полное вмѣстилище такого хозяйства. Въ романѣ «Новая Элоиза» вслѣдъ за героическимъ возвеличеніемъ свободной страсти въ первой части, за изображеніемъ бурнаго прорыва естественнаго чувства, представлено примиреніе элементовъ, тихая пристань; безпокойная героиня стала добродѣтельною матерью семейства, и это семейство изображаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ соціальную утопію въ миніатюрѣ. Семья Вольмаровъ богата, но секретъ ея богатства въ томъ, что они избѣгаютъ въ пользованіи своимъ достояніемъ посредниковъ между производствомъ и потребленіемъ. Въ домѣ все свое—кружева, полотно, вино, масло, хлѣбъ. По возможности и поставщикамъ платятъ натурой. Просто одѣтый, вѣчно въ работѣ, среди трудолюбивой челяди, добрый богачъ живетъ въ своей большой патріархальной семьѣ, которая въ то же время есть какъ бы фаланстеръ, организованный для удовлетворенія главныхъ потребностей; тутъ кормится много людей, а патріархъ, распредѣляя занятія, водворяетъ вездѣ добродѣтель и счастье. Его жена, какъ добрый геній, благотворитъ кругомъ. Вопреки господствующему предубѣжденію, она раздаетъ всѣмъ нищимъ милостыню; она хлопочетъ, чтобы крестьяне были въ довольствѣ и не имѣли желанія покинуть свое положеніе; она думаетъ, что «для этихъ людей добрые нравы и счастье важнѣе, чѣмъ пользованіе талантами, которые они могли бы имѣть. Многіе таланты вредны, и лучше, чтобы они остались въ небреженіи». Такимъ образомъ идеалъ состоитъ въ реакціи къ натуральному хозяйству и къ родовымъ отношеніямъ. Рѣзкая критика новыхъ общественныхъ порядковъ заканчивается идилліей отжившаго состоянія. Въ этомъ же смыслѣ Руссо считаетъ желательными практическія реформы тамъ, гдѣ для нихъ еще сохранилась благопріятная почва.

Со времени союза просвѣтительныхъ публицистовъ и правительствъ государи въ XVIII в. обращались къ философамъ за принципіально-политическими совѣтами. Во второй половинѣ вѣка можно указать нѣсколько случаевъ обращенія къ ученымъ и публицистамъ отъ лица уже общественныхъ представителей съ запросомъ о наилучшемъ строѣ или съ предложеніемъ составить образцовую конституцію. Нѣчто подобное было въ XVI и XVII вв., когда богословы, въ родѣ Кальвина, провѣ-

ряли или вырабатывали всевозможные гражданскіе и политическіе проекты, конституціи, регламенты торговли, опредѣляли размѣры процента при ростѣ, редактировали административныя правила и т. п. Руссо два раза получалъ такія приглашенія: разъ, высказаться о конституціи для Корсики, а въ другой разъ о реформахъ для Польши. Онъ серьезно отнесся къ своей обязанности, видя въ ней исполненіе великой задачи. «Я чту каждаго государя и каждое правительство въ отдѣльности,—писалъ онъ корсиканцамъ,—хотя мнѣ приходится говорить имъ иногда нѣсколько жестокія истины». Потомъ онъ обвинялъ герцога Шуазеля, главнаго министра французскаго, въ томъ, что тотъ завоевалъ Корсику, чтобы отнять у него, Руссо, славу законодательной организаціи острова.

Руссо видитъ въ корсиканцахъ народъ въ особенно счастливомъ положеніи, потому что они еще не вступили на путь культуры, широкаго обмѣна, изобилія и роскоши, потому что они сохранили много первобытныхъ чертъ. Они напоминаютъ ему героическихъ швейцарскихъ горцевъ старины. Руссо заботливо вырисовываетъ тѣ моральныя, экономическія и административныя сдержки, которыя помогли бы сохранить этотъ народъ въ состояніи, болѣе близкомъ къ моменту «его рожденія», чѣмъ къ моменту упадка и смерти.

Перебирая естественныя богатства старины, Руссо приходитъ къ заключенію, что Корсика можетъ совершенно обойтись безъ торговли съ другими землями, что она можетъ экономически вполнѣ обособиться. «Всякая торговля вредна для земледѣлія», но особенно должно запретить вывозъ съѣстныхъ припасовъ. Металлическія деньги станутъ ненужны: въ качествѣ единицы мѣны при внутреннихъ сношеніяхъ онъ предлагалъ принять быка, какъ было въ старину у грековъ, или овцу, какъ у римлянъ. Какъ скоро продукты земли перестанутъ быть товаромъ, производство ихъ мало-по-малу придетъ въ соотвѣтствіе въ каждой области и даже въ каждомъ наслѣдствѣ съ нуждами этой области и частными потребностями земледѣльцевъ. Каждый захочетъ готовить у себя все самъ вмѣсто того, чтобы получать мѣною. «Намъ не нужно ни скульпторовъ, ни ювелировъ, ни изготовителей кружевъ, намъ нужны плотники, кузнецы, ткачи». Надъ всей совокупностью замкнутыхъ хозяйствъ, на которыя распадается экономическая жизнь страны, государство организуетъ какъ бы большое натуральное хозяйство. Доходы его должны быть въ продуктахъ; налоги замѣняются барщиннымъ исполненіемъ общественныхъ работъ. Государство платитъ своимъ чиновникамъ натурой, припасами. Цѣль состоитъ «не въ отмѣнѣ частной собственности, потому что это невозможно, а въ томъ, чтобы ее включить въ самые тѣсные предѣлы». Руссо декретируетъ не только общую умѣренность, но также обязательный бракъ. Всякая статья комфорта по принципу должна быть вычеркнута: на островѣ

должны быть воспрещены кареты. Женщины и священники могутъ пользоваться двухколесными повозками; остальные должны ходить пѣшкомъ или ѣздить верхомъ. «Благородный народъ,—говоритъ Руссо,—я не хочу тебѣ давать искусственныхъ и систематическихъ законовъ, выдуманныхъ людьми, я хочу вернуть тебя къ однимъ лишь законамъ природы и порядка, которые повелѣваютъ сердцу и не насилуютъ воли».

Къ этимъ идеямъ консервативной демократіи и неподвижнаго хозяйства примыкаетъ цѣлое направленіе общественныхъ теорій и рядъ проектовъ соціальнаго переустройства. Представители этого направленія, сочувствуя извѣстнымъ общественнымъ классамъ, въ то же время рѣшали соціальный вопросъ подъ угломъ извѣстнаго моралистическаго взгляда. Зло и бѣдствія въ судьбѣ низшихъ классовъ они опредѣляли, какъ симптомы паденія, вырожденія человѣчества. Средство къ избавленію отъ этихъ золъ они видѣли въ возвращеніи къ раннему быту, близкому къ первоначальной естественности.

Типичный выразитель экономически-консервативнаго идиллизма въ теченіе четверти вѣка послѣ Руссо—Мабли. Мабли интересенъ прежде всего, какъ личный типъ, предвосхищающій черты добродѣтельно-суроваго, прямолинейно-чистаго революціонера эпохи конвента. Мабли уклоняется отъ предложеннаго ему обученія дофина и не хочетъ вступать въ Академію, чтобы не быть вынужденнымъ произносить панегирикъ Ришелье, основателю абсолютизма. У него постоянно на устахъ идеализированная древность, Ликургъ и Платонъ. Мабли очень пессимистиченъ. Онъ пересматриваетъ европейскія государства и ни въ одномъ не находитъ шансовъ для реформы. Особенно его приводитъ въ отчаяніе Франція. «Я усталъ заниматься націей, которая погибла безъ надежды». Она должна разложиться, какъ всякое общество, которое препятствуетъ гражданамъ интересоваться общимъ дѣломъ.

Все счастье народа зависитъ отъ чистоты нравовъ. Чѣмъ больше растутъ потребности, тѣмъ труднѣе вернуться къ чистотѣ нравовъ и жить разумно. Великій вредъ заключается въ ростѣ изобилія. Для Европы рѣзкій моментъ вступленія этого зла —XVI в., вѣкъ роскоши, широкаго обмѣна. Общество распредѣляется на двѣ крайности, и обѣ онѣ, богатство и бѣдность, одинаково вредны для морали. Бѣдный самимъ состояніемъ своимъ глубоко испорченъ. Главное явленіе, которое вывело людей изъ счастливаго круга необходимыхъ отношеній,—внѣшняя торговля. «Торговля—нѣчто чудовищное, разрушающее само себя собственными руками». Купецъ не имѣетъ отечества; въ древности ихъ не даромъ презирали. Нездоровое явленіе—и та растущая мануфактура, которая питаетъ иноземный сбытъ. У Мабли недовѣріе къ самому персоналу фабричныхъ рабочихъ: ихъ занятіе, ихъ матеріальное положеніе портитъ ихъ; это самый несчастный, но и самый низкій людъ. При всей

симпатіи француза и демократическаго политика къ сѣверо-американцамъ, которые бились въ то время за независимость, онъ видитъ въ экономической энергіи новой демократіи опасный симптомъ; онъ словно боится ея и рекомендуетъ ей—странно сказать—примѣръ аскетической Спарты и мѣщански-умѣренной Швейцаріи. Самый мотивъ американскаго возстанія, протестъ во имя экономической самостоятельности, ему не нравится.

Отдаленный идеалъ, по Мабли, состоитъ въ первоначальномъ коммунизмѣ. Поэтому дикимъ легче дать хорошіе законы. Въ Европѣ реформы могутъ заключать въ себѣ лишь постепенное приближеніе къ желательному строю рядомъ «хитрыхъ» комбинацій. Государство не должно быть богато. Иначе оно вызываетъ своимъ примѣромъ жадность въ частныхъ лицахъ. Мабли возстаетъ противъ государственныхъ сбереженій, противъ косвенныхъ налоговъ, развитія кредита. Онъ говоритъ въ политическихъ совѣтахъ полякамъ: «Я бы желалъ, чтобы не было общественныхъ финансовъ». Онъ напоминаетъ, что бѣдные народы всегда были побѣдителями богатыхъ. Онъ хочетъ наконецъ цензоровъ морали, какъ въ Римѣ, для сокращенія роскоши.

Своеобразно во всемъ этомъ направленіи сплетеніе рѣзкой соціальной критики и узость, скудость положительныхъ соціальныхъ построеній. Этой двойственностью демократической теоріи, исходившей отъ понятія о натуральномъ человѣкѣ и натуральномъ обществѣ, можно объяснить, почему она служитъ сначала въ XVIII в. героическому революціонному настроенію, а послѣ революціи отдаетъ свои аргументы, свои фантастическія картины реакціоннымъ ученіямъ. Она выступаетъ сначала преимущественно какъ форма критики, форма нападенія.

Имя Руссо, обращеніе къ непосредственному чувству, къ натуральному противъ рефлексіи, противъ искусственнаго звучитъ призывомъ къ общественному перевороту. Въ такой странѣ, какъ Германія, гдѣ не было политической жизни, общественныя мечтанія легко входили въ эти общія моралистическія рамки. Въ 60-хъ годахъ молодой Гердеръ, горячая, многосторонняя натура, заброшенъ въ качествѣ учителя и проповѣдника въ предмѣстье Риги, на окраину тогдашней культурной Германіи; онъ глубоко огорченъ, что теперь онъ не больше какъ чернильница для ученаго писательства, словарь наукъ и искусствъ, складъ бумагъ и книгъ. «Я хочу искать себя самого, чтобы найти себя воистину и никогда не терять; приди, Руссо, будь моимъ направителемъ». Въ своихъ планахъ реформъ онъ хочетъ сдѣлать натуральнаго человѣка Руссо національнымъ дѣтищемъ Лифляндіи и преобразовать на широкихъ началахъ естественнаго права эту мирную провинцію. «Ликургамъ и Солонамъ было возможно создать республику, отчего же мнѣ не создать республику для юношества? Вы, Цвингли, Кальвины,

что одушевляло васъ? Я прохожу черезъ міръ; что мнѣ въ немъ, если я не сдѣлаюсь безсмертнымъ?»

Нѣсколько позднѣе Шиллеръ представилъ воочію въ своихъ «Разбойникахъ» возвращеніе изстрадавшагося отъ ложной культуры, глубоко чуткаго человѣка, какого рисовалъ Руссо, къ природѣ и даже къ первоначальному чистому обществу; его община героическихъ студентовъ въ лѣсу, которые не признаютъ собственности и не трогаютъ бѣдняка, смѣются надъ властями и сокрушаютъ законный порядокъ, потому что носятъ законъ въ своемъ свободномъ влеченіи и мстятъ насиліемъ за попранный идеалъ человѣческій—что же это иное, какъ не натуральное общество, рисовавшееся реставраторамъ золотого вѣка? Вождь и философъ «Разбойниковъ» говоритъ: «Законъ извратилъ людей, рожденныхъ къ орлиному полету, въ ползающихъ улитокъ; законъ еще не создалъ ни одного великаго человѣка, свобода родитъ великановъ».

Позднѣе та же терминологія, частью тѣ же картины первоначальнаго и натуральнаго быта послужатъ основой реакціонныхъ утопій, въ которыхъ будутъ звать не на освободительный бой, а на успокоеніе отъ слишкомъ бурнаго и быстраго движенія впередъ.

Демократія въ проповѣдяхъ Руссо, Мабли и ихъ школы выступаетъ въ чертахъ, мало похожихъ на современную демократію. Мы теперь скорѣе всего ищемъ ея пульса въ большихъ городахъ, мы соединяемъ съ ней представленія о живомъ и быстромъ обмѣнѣ, матеріальномъ и умственномъ, о подвижности и нервности, общественномъ критицизмѣ, сложной организаціи политической и промышленной машины. Въ противоположность этому можно сказать, что картины Руссо и Мабли—сельскія, полузаснувшія идилліи; онѣ проникнуты какимъ-то земледѣльческо-кустарнымъ сантиментализмомъ. Не даромъ Руссо все вспоминаетъ альпійскіе уголки, тихо-обывательскую жизнь старозавѣтныхъ швейцарскихъ городковъ. Онъ—одинъ изъ тѣхъ швейцарцевъ въ литературѣ, которые вообще пропагандировали въ XVIII вѣкѣ идеалъ естественности и свободнаго сердца въ обстановкѣ своихъ горныхъ озеръ, живописныхъ селеній и патріархально-простой жизни; они включаютъ чистоту души, искренность порывовъ въ рамки впечатлѣній ровной, мелко-самодовлѣющей среды. Эти соціальные моралисты хотятъ вернуть разбушевавшуюся жизнь большихъ городовъ, ропотъ горячихъ умственныхъ запросовъ къ сладкому сну ограниченныхъ потребностей и тихой сосредоточенности.

Они впадаютъ такимъ образомъ въ соціальный консерватизмъ, можно сказать больше, въ утопическое ретроградство. Правда, многое въ общественно-экономической картинѣ Европы середины XVIII вѣка еще могло питать ихъ утопіи. Лѣтъ 50 спустя, когда выросли фабричные гиганты въ Англіи и Франціи, когда сложился многочисленный

рабочій классъ въ городахъ, когда переполненіе Европы выразилось въ обширной эмиграціи и въ завоеваніи рынковъ всего свѣта, общественныя мечтанія, подобныя Руссо, стали невозможнымъ анахронизмомъ; но они еще долго волновали сердце и интересовали фантазію, какъ въ свое время миѳы о золотомъ вѣкѣ; сойдя съ почвы общественныхъ программъ, они лишь перешли въ область историческихъ картинъ, въ область сказокъ о томъ, что было когда-то.

Руссо увлекался литературой, изображавшей добрые и воображаемые народы. Одно время онъ самъ былъ занятъ составленіемъ исторіи Спарты, чтобы иллюстрировать на великомъ примѣрѣ силу добродѣтели въ политической жизни. «Самое большое затрудненіе, какое я испытывалъ въ своемъ историческомъ предпріятіи, это—что въ Спартѣ видишь людей, ни въ чемъ почти на насъ не похожихъ, которые кажутся намъ чѣмъ-то, совершенно превосходящимъ человѣческую натуру».

Исторія, слѣдовательно,—нравоучительная фантазія, какое-то изображеніе царства Божія на землѣ, все равно, когда и гдѣ. Сюда и примыкаетъ обширная историческая беллетристика или поэтическая исторія романтиковъ, съ безконечнымъ изображеніемъ то античной жизни, то средневѣковаго рыцарства, то германскихъ богатырей, то краснокожихъ горцевъ и мудрецовъ. Въ томъ или другомъ костюмѣ, это всегда міръ наивныхъ страстей, прямолинейныхъ характеровъ, а главное, это—міръ гипнотизированныхъ свѣтлыхъ моментовъ, заколдованной гармоніи. Это—вѣчная, блуждающая по вѣкамъ сказка; ея главный внутренній мотивъ—неподвижность отношеній.

VI. Теорія безконечнаго прогресса.

Въ 70-хъ годахъ XVIII вѣка въ Германіи сложилось общество подъ характернымъ названіемъ союза перфектибилистовъ, т.-е. идущихъ къ совершенствованію, потомъ переименованное въ союзъ иллюминатовъ, т.-е. просвѣтленныхъ.

Это была одна изъ формъ превращенія просвѣтительства въ культъ. Вожди и популяризаторы новой науки, новыхъ методовъ изслѣдованія и разсужденія какъ бы чувствовали себя провозвѣстниками новаго Евангелія. Они вѣрили, что просвѣщеніе творитъ чудеса въ нравственномъ существѣ человѣка, что дѣйствіемъ просвѣщенія онъ перерождается, вступаетъ въ новый міръ, новую жизнь безконечнаго совершенствованія. Подъ вліяніемъ этого убѣжденія и складывались религіозные союзы, священные ордена просвѣщенія. Ихъ организація намѣчалась какъ бы сама собою; сначала—кружокъ избранныхъ и посвященныхъ,

потомъ пропаганда и вербовка новыхъ учениковъ, дальнѣйшее расширеніе круга вѣрныхъ, чтобы подготовить сошествіе святой истины, ея міровое торжество.

Черта крайне любопытная—союзы эти почти непосредственно примыкаютъ по своимъ воспитательнымъ пріемамъ, по устройству, по своей символикѣ къ старымъ церковнымъ орденамъ и корпораціямъ. Основатель общества иллюминатовъ, молодой баварскій профессоръ Вейсгауптъ, былъ ученикъ іезуитовъ, возненавидѣвшій, какъ Вольтеръ, своихъ учителей по существу, но великій поклонникъ ихъ внѣшнихъ пріемовъ. Вейсгауптъ рѣшилъ послѣ закрытія іезуитскаго ордена бороться съ его тайнымъ вліяніемъ и, взявши его организацію и дисциплину, замѣнить іезуитскую школу пропагандой новаго просвѣщенія. Образы великихъ наставниковъ, которые носились передъ его воображеніемъ, были: Игнатій Лойола, св. Францискъ и Доминикъ. Вейсгауптъ выработалъ статуты, инструкціи, символъ вѣры новаго ордена. Цѣль его опредѣлилась такъ: «Моя задача пустить въ оборотъ, дать силу разуму... Главнымъ образомъ я стремлюсь поддержать тѣ науки, которыя имѣютъ вліяніе на развитіе общаго благоденствія нашего и успѣхъ нашего ордена, а противоположныя устранить съ пути. Намъ придется имѣть дѣло съ педантизмомъ, существующими школами и воспитаніемъ, нетерпимостью, богословіемъ и государственнымъ устройствомъ. Для этихъ цѣлей люди, каковы они есть, не годятся мнѣ, я долженъ еще образовать ихъ. Каждая предыдущая ступень должна быть школой испытанія для послѣдующей».

Согласно этимъ принципамъ, ученики постепенно вводятся въ тайну просвѣтительныхъ идей и дѣла. Въ низшихъ, такъ сказать, классахъ они изучаютъ мораль, исторію, познаютъ человѣка по книгамъ, преимущественно говорящимъ сердцу, воображенію: между поэтами—баснописцы, между философами и историками болѣе конкретные, Плутархъ, Адамъ Смитъ, Гельвецій и др. На высшихъ ступеняхъ они изучаютъ «государственныя и религіозныя книги». Строгая іерархія, какъ у іезуитовъ, сложилась въ орденѣ. Около главы стояли посвященные высшихъ ступеней, «свѣтлѣйшіе вожди», ареопагиты, которымъ слѣпо должны были подчиняться низшіе, минервалы. Тайную исповѣдь замѣнили правильные отчеты братьевъ, которые неуклонно наблюдали другъ за другомъ и обо всемъ доносили; какъ іезуиты, орденъ жадно добирался до правительственныхъ и сановныхъ лицъ, до богатыхъ и ученыхъ, до лицъ съ вѣсомъ, черезъ которыхъ можно было пріобрѣсти вліяніе. Таинственность и пышный церемоніалъ должны были приковывать членовъ. Начало союза возводили въ глубь вѣковъ; онъ пользовался особымъ календаремъ, далъ странамъ и людямъ особыя пророческія или символическія имена: подъ вліяніемъ особой игры словъ

были введены даже черты персидскаго огнепоклонства: орденъ, по мнѣнію основателя, есть служеніе огню, потому что въ борьбѣ съ мракомъ онъ хочетъ дать торжество свѣту.

Очень быстро распространился орденъ по всей Германіи, и въ него вступилъ рядъ нѣмецкихъ князей-правителей, министровъ, администраторовъ, профессоровъ, учителей, писателей, между ними Гете и Гердеръ. Когда его закрыли и стали преслѣдовать на югѣ, на сѣверѣ появился манифестъ «нѣмецкаго союза» или «ордена двадцати двухъ», въ которомъ говорилось: «мы соединились для того, чтобы провести великую цѣль возвышеннаго основателя христіанства, просвѣщеніе человѣчества и низверженіе съ престола предразсудка и фанатизма, посредствомъ тихаго братскаго единенія всѣхъ, кто любитъ Божье дѣло».

Общества и союзы, подобные этимъ, отражали въ восторженной формѣ стремленіе къ популяризаціи новаго знанія и вѣру въ его морально-воспитательную силу. Эта вѣра сказывалась съ такой силой, что не только современный моментъ представлялся великимъ и глубоко плодотворнымъ; все будущее развертывалось въ картину безконечнаго совершенствованія.

Такъ слагается другой догматъ, другая черта религіознаго настроенія, передававшагося XIX вѣку, именно идея безконечнаго и необходимаго человѣческаго прогресса. Если можно сказать, что возведеніе народа на степень деспота и земного бога у Руссо было религіозной формулировкой надвигающейся демократіи, то теорія безконечнаго прогресса человѣчества была первой религіозной и энтузіастической формулой современнаго ученія объ эволюціи.

Въ самомъ дѣлѣ, сначала хотѣли въ прогрессѣ человѣческаго общества на землѣ открыть предустановленную цѣль, прочитать планъ и школьную систему великаго воспитателя и даже найти признаки перехода человѣческаго міра въ еще болѣе совершенный міръ, который имѣетъ возникнуть въ будущемъ.

Такова мысль статьи Лессинга «Воспитаніе рода человѣческаго» (1780). Лессингъ представляетъ себѣ развитіе человѣчества похожимъ на развитіе человѣка. Оно также проходитъ три возраста и проходитъ школу, но его воспитанію служитъ откровеніе, которое Лессингъ разсматриваетъ въ его историческомъ движеніи. Имѣя дѣло сначала съ грубымъ и жестокимъ еврейскимъ народомъ, откровеніе дѣйствовало на него яркими, элементарными картинами и рѣзкой, наивной моралью, которая обѣщала непосредственную кару и награду за зло и добро. Это былъ періодъ дѣтства. По мѣрѣ того, какъ ученикъ подвигался въ ясности, твердости и широтѣ понятій, его школа открывала ему новые горизонты. Школа сама вырабатывала посредствующую форму: въ лицѣ еврейскаго народа Ветхаго завѣта, на который сначала было направлено от-

кровеніе, былъ подготовленъ будущій воспитатель рода человѣческаго. Христіанство упразднило потомъ предшествующія формы религіознаго сознанія, такъ же какъ для юноши дѣлается ненужнымъ элементарный учебникъ. Оно внесло понятіе отдаленнаго духовнаго возмездія.

Предстоитъ періодъ полной зрѣлости; воспитаніе пойдетъ еще дальше, и человѣкъ будетъ любить добро ради него самого, а не ради возмездія. Это будетъ эпоха полнаго просвѣтленія, эпоха новаго вѣчнаго Евангелія, говоритъ Лессингъ, примѣняя выраженіе мечтателей XIII в., которые ждали послѣ Новаго завѣта и царства Христа приближенія неземного царства св. Духа. Они, думаетъ Лессингъ, чуяли истину: «мечтатель часто имѣетъ вѣрный взглядъ на будущее». И Лессингъ, какъ они, рисуетъ возможность настоящаго перерожденія, второго рожденія человѣка. Онъ представляетъ себѣ даже переселеніе душъ на земной поверхности. «Отчего отдѣльная личность не могла бы болѣе одного раза появляться на этой землѣ? Отчего мнѣ не возвращаться (на землю всякій разъ, какъ я въ силахъ буду достигнуть новыхъ знаній, новыхъ способностей»? При этомъ человѣкъ, возрождающійся въ новую, болѣе совершенную эпоху, забываетъ то, что присуще ему было въ низшую, менѣе совершенную. Въ этомъ скачкѣ индивидуальнаго сознанія заключается лишь кажущійся перерывъ. Въ цѣломъ, въ вѣчности движенія ничто не погибаетъ. Статья Лессинга заканчивается словами: «Быть можетъ, для меня такимъ образомъ потеряно будетъ слишкомъ много времени? Такъ ли, потеряно ли? А что я могу упустить? Развѣ не принадлежитъ мнѣ вѣчность?»

Здѣсь смѣшиваются представленія о человѣкѣ и о человѣчествѣ; представленія о личномъ безсмертіи и о непрерывной жизни идей или о ихъ возрожденіи; представленія о связи понятій въ личномъ сознаніи и о связи идей въ развитіи вѣковъ. То, что прошло человѣчество, то кажется жизнью одного духа. Этотъ взглядъ характеренъ для всего направленія теоріи прогресса. Подъ какимъ вліяніемъ сложилась эта мысль о человѣчествѣ, какъ великомъ объединенномъ цѣломъ, мысль о безконечномъ, необходимомъ, какъ бы предустановленномъ его прогрессѣ?

Восемнадцатый вѣкъ переживалъ крупное матеріальное сближеніе и сильный обмѣнъ мысли между европейскими націями. Все шире становятся торговыя сношенія, большія океаническія предпріятія, которыя охватываютъ всю земную поверхность. Въ этихъ оборотахъ и сношеніяхъ европейскіе народы какъ бы раздѣляютъ между собою трудъ и спеціализируются на разныхъ его видахъ. Отсюда возникаетъ идея, постоянно повторяемая въ концѣ XVIII в., что земной шаръ—великая мастерская, въ которой разнообразныя организаціи, постепенно совершенствуясь, работаютъ по извѣстному плану, въ извѣстной гармоніи для общей великой цѣли. Мечта идетъ еще дальше: инымъ кажется, что

національныя различія падутъ такъ же, какъ сословные предразсудки, что всѣ люди объединятся въ одинъ народъ, что установится одинъ общій языкъ просвѣщенія.

Другой толчокъ вѣрѣ въ прогрессъ давали успѣхи естествознанія. По мѣрѣ того, какъ европейцы раздвигали свой культурно-географическій горизонтъ, масса новаго матеріала обогатила науки, которыя изучали органическую жизнь природы. Множество новыхъ видовъ растительныхъ и животныхъ, и между ними новые виды животнаго, именуемаго человѣкомъ, открыли возможность широкаго сравнительнаго изученія. Чѣмъ больше сравнивали, чѣмъ больше изучали промежуточные виды, тѣмъ больше вытѣснялось старое представленіе о неподвижности формъ; тѣмъ больше разгоралось желаніе, увлекала задача открыть въ существующихъ видахъ непрерывную цѣпь развитія, схватить въ нихъ біеніе однихъ и тѣхъ же законовъ жизни.

Сильно дѣйствовали на общія представленія также успѣхи физики и химіи. Открытіе магнетизма и электричества, разложеніе на составныя части воздуха и воды, т.-е. того, что считалось раньше тоже неподвижными элементами, заставляло и въ неорганическомъ мірѣ искать движущихъ силъ, искать возникновенія сложныхъ формъ и образованій изъ комбинацій простыхъ началъ. Между неодушевленной и одушевленной природой падали преграды, казавшіяся неодолимыми. Человѣкъ былъ пораженъ тѣмъ, что онъ находилъ тамъ и здѣсь одинаковыя составныя части. Если въ современности онъ встрѣчалъ различныя формы въ живомъ и мертвомъ мірѣ, то значитъ слѣдовало отнести къ прошлому нечувствительный переходъ отъ однихъ къ другимъ. «Отчего,—говоритъ Гердеръ въ «Идеяхъ къ философіи исторіи»,—у насъ и у всѣхъ животныхъ въ костяхъ известь? Потому что въ грубыхъ формаціяхъ земли известь составляла одинъ изъ послѣднихъ переходовъ, который, вслѣдствіе своего бо́льшаго совершенства, могъ уже служить костяному строенію живого организма».

Еще шагъ, и является мысль, что въ природѣ не только существуетъ единство матеріала, вещества, но также единство движущихъ жизненныхъ началъ. Странно звучитъ для насъ предположеніе одного психолога половины XVIII в., Крейца, что между матеріей и духомъ должны быть «среднія существа» (Mitteldinge). Но онъ именно проникнутъ этой мыслью о единствѣ жизни въ природѣ, которая доходитъ у него до одухотворенія всѣхъ существъ. Чтобы судить, какъ великъ былъ переворотъ понятій, хорошо вспомнить, что философскій наставникъ предшествующей эпохи, Декартъ, считалъ даже животныя машинами, лишь искусно воспроизводящими подобіе душевной жи́зни. «Ничто въ природѣ,—читаемъ мы у Гердера въ приведенномъ уже мѣстѣ,—не стоитъ въ покоѣ; все стремится и подвигается дальше».

Существующія формы начинаютъ казаться послѣдовательными ступенями, на которыхъ въ разные моменты остановилось движеніе; но всѣ онѣ отъ простѣйшихъ, видимо, покоящихся, спящихъ и до самыхъ сложныхъ и тонкихъ, наиболѣе нервныхъ и подвижныхъ,—всѣ онѣ, вся природа представляется іерархическимъ цѣлымъ, которое на всемъ протяженіи состоитъ изъ одинакихъ элементовъ и внутри котораго идетъ одно великое движеніе.

Къ этому движенію въ природѣ естественно стали присоединять исторію человѣка. Она должна была входить, какъ составная часть, въ общую цѣпь; въ ней слѣдовало теперь открыть ту же возрастающую прогрессію силъ, возрастающую сложность образованій.

Въ этой связи мысли является у Гердера исторія человѣка въ его «Идеяхъ къ философіи исторіи человѣчества», книгѣ, вышедшей въ 1784 году. Интересно сравнить сочиненіе Гердера съ книгой Вико, вышедшей за 60 лѣтъ передъ тѣмъ. Источники и вдохновители Вико—языкъ, литература, миѳъ, поэзія, формы права; онъ старается угадать въ сказаніяхъ, словахъ, обычаяхъ, какъ въ символахъ, художественное выраженіе потребностей и настроеній вѣковъ и поколѣній. Гердеръ находится подъ обаяніемъ прежде всего естественнонаучныхъ открытій. Фундаментъ его исторіи человѣчества, это—исторія солнечной системы, исторія образованія земной коры, исторія развитія растительныхъ и животныхъ видовъ. Картина этого непрерывнаго движенія силъ вызываетъ въ немъ культъ творящей природы, и онъ чтитъ въ ней существо, которое своею мыслью опредѣляетъ будущіе пути развитія видовъ на землѣ. Человѣчество представляется ему тоже великимъ живымъ организмомъ, и онъ обращается къ его генію: «и вотъ я повергаю къ твоимъ стопамъ, великое существо, ты невидимый возвышенный геній нашего рода, несовершеннѣйшее произведеніе, какое только писалъ смертный. Развѣются листы и разсыплются буквы, разлетятся формулы, въ которыхъ я видѣлъ твои слѣды и старался ихъ выразить для ближнихъ моихъ, но мысли твои останутся, и ты будешь открывать ихъ послѣдовательно все больше и больше поколѣніямъ рода своего и являть въ образахъ все болѣе прекрасныхъ».

Намъ трудно теперь читать Гердера. Невольно отпугиваетъ его выспренній тонъ, его какъ бы пророческія видѣнія и возгласы, его неумѣнье удержаться на конкретной почвѣ и постоянное уклоненіе въ неясныя и широкія мечтанія. А между тѣмъ въ его хаотическомъ и реторическомъ изложеніи брошены удивительно сильныя и глубокія мысли, которыя развиваетъ наука въ XIX в.

Гердеръ говоритъ о законѣ сохраненія силы. Онъ опредѣляетъ ростъ всякаго существа, какъ усвоеніе имъ органическихъ силъ изъ окружающаго міра. Но болѣе всего его занимаетъ слѣдующая мысль:

«анатомическія и физіологическія данныя доказываютъ, думаетъ онъ, что черезъ все одушевленное твореніе на нашей землѣ проходитъ господствующая аналогія одной организаціи». Пораженный сходствомъ функцій и движенія на всѣхъ ступеняхъ, онъ хочетъ найти основную клѣточку, основной простой типъ, который лежитъ въ глубинѣ всѣхъ организацій, какъ бы онѣ ни были различны. «Мы ставимъ подъ рядъ виды и формы, въ существо которыхъ мы не можемъ проникнуть, и классифицируемъ ихъ, какъ дѣти, по отдѣльнымъ органамъ и членамъ или другимъ знакамъ. Высшій домоправитель міра видитъ и держитъ у себя непрерывную цѣпь напирающихъ другъ на друга силъ». «Если бы мы обладали чувствомъ, которое позволяло бы намъ видѣть первоначальные образы и зародыши вещей, мы замѣтили бы, можетъ быть, въ мельчайшей точкѣ прогрессію всего творенія».

Одна нить такимъ образомъ проходитъ черезъ все строеніе до человѣка. Въ сложныхъ организаціяхъ Гердеръ видитъ лишь соединенія болѣе многочисленныхъ элементовъ изъ низшихъ царствъ. «Кровь человѣка—это сборникъ со всего земного міра: известь и земля, соли и кислоты, масло и вода, силы произрастанія, возбужденій, ощущеній соединены въ немъ и сплетены органически». «Чѣмъ ближе къ человѣку, тѣмъ тѣснѣе смыкала природа группы и радіусы, чтобы соединить въ человѣческомъ существѣ, этомъ священномъ центрѣ всего земного творенія, все, что она могла. Радуйся, человѣкъ, твоему состоянію и изучай самого себя, благородное созданіе средины, во всемъ, что живетъ вокругъ тебя».

Характерно разсужденіе Гердера объ «органическомъ различіи» между животными и человѣкомъ. Это—не различіе фиксированныхъ видовъ, не качественное различіе. Человѣка отличаетъ культура, сводящаяся на выработку и передачу слѣдующимъ поколѣніямъ болѣе совершенныхъ органовъ, привычекъ, искусствъ. Лишенный ихъ, не усвоившій ихъ человѣкъ принадлежитъ опять къ животнымъ. Поэтому у Гердера актъ творенія есть только драматическій призывъ генія природы къ поднявшемуся животному, призывъ, въ которомъ лишь формулированъ итогъ совершившагося въ человѣкоподобномъ существѣ подъема къ культурѣ: «Встань, созданіе, съ земли!» Лишь въ этомъ смыслѣ рожденіе человѣка, «перваго вольноотпущеннаго природы», есть второе твореніе.

Впечатлѣніе отъ этой картины возрастающихъ силъ и совершенствующихся формъ настолько сильно, что Гердеръ не можетъ остановиться на человѣкѣ, какъ послѣднемъ звенѣ; его вѣра перекидывается за предѣлы сущаго и видимаго. Исторія должна показать тѣ средства культуры, которыя направляли всѣ народы къ великой цѣли, именно къ счастливому возсоединенію ихъ и возвышенію въ одинъ народъ

«для здѣшняго и будущаго міра». Человѣкъ—послѣднее кольцо земной цѣпи, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ—первое, начальное для другой жизни; въ отношеніи этой жизни онъ все равно, что дитя въ своихъ первыхъ шагахъ. Безъ безсмертія,—говоритъ Гердеръ,—нѣтъ философіи исторіи. На землѣ человѣкъ не можетъ болѣе перейти ни въ какую организацію, ему придется итти назадъ или шататься въ кругѣ—остановиться онъ не можетъ; слѣдовательно, ему, очевидно, предстоитъ ступень, настолько къ нему близкая и все-таки настолько надъ нимъ приподнятая, какъ онъ надъ животнымъ. Гердеръ представляетъ себѣ даже прощаніе человѣка съ землей: «Ты много вкусилъ на ней хорошаго. Ты достигъ на ней той организаціи, въ которой ты, въ качествѣ сына небесъ, научился смотрѣть вокругъ себя и выше себя. Покидай ее радостно и благослови ее, это поле, гдѣ ты игралъ, какъ дитя безсмертія, эту школу, гдѣ ты воспитался въ горѣ и радости къ зрѣлому возрасту. Ты не имѣешь болѣе правъ на нее, она не предъявитъ правъ на тебя; увѣнчанный уборомъ свободы, охваченный небеснымъ поясомъ, двинься радостно дальше со своимъ посохомъ».

И здѣсь, какъ у Лессинга, не знаешь, идетъ ли рѣчь о личномъ безсмертіи человѣка или о мистическомъ будущемъ человѣчества. Такъ или иначе, новая вѣра въ безконечный прогрессъ связана съ олицетвореніемъ и обоготвореніемъ человѣчества и съ представленіемъ о его нѣкоторымъ образомъ загробной жизни.

Но каково же содержаніе прогресса человѣчества? Какія черты обнаруживаетъ развитіе его на землѣ, какимъ законамъ оно подчинено? Гердеръ говоритъ, что встрѣчалъ пессимистовъ, которые увѣряли его, что на пустынномъ океанѣ человѣческой исторіи они не видятъ Бога; напротивъ, Онъ предстаетъ предъ ними, когда они на твердой почвѣ естественно-научнаго изученія, Онъ открывается здѣсь въ каждой былинкѣ и песчинкѣ. О всемогуществѣ и мудрости Бога говоритъ вся природа, только не человѣческое общество, гдѣ безсмысленныя страсти и дикія разрушительныя силы борются между собою. Исторія—словно паутина въ уголкѣ мірозданія; въ тонко-сплетенныхъ нитяхъ ея много жертвъ разбоя, но нигдѣ не видно даже печальнаго средоточія ея, самого прядущаго паука. Гердеръ возражаетъ на это:

«Сомнѣнія и жалобы людей, что въ исторіи—одна смута, что едва замѣтенъ ростъ добра, происходитъ отъ того, что печальный путникъ видитъ передъ собою лишь небольшую часть дороги. Если бы онъ окинулъ шире взоромъ и лишь безпристрастно сравнилъ вѣка, болѣе обстоятельно извѣстные намъ изъ исторіи; если бы онъ вникъ, кромѣ того, въ природу человѣка и взвѣсилъ, что такое разсудокъ и правда, онъ бы такъ же мало усомнился въ этомъ, какъ въ самыхъ достовѣрныхъ истинахъ физической природы. Въ теченіе тысячелѣтій считали

солнце и звѣзды неподвижными; телескопъ устраняетъ всѣ сомнѣнія въ томъ, что онѣ движутся». Съ извѣстной высоты, слѣдовательно, открывается и для историческихъ судебъ человѣка обширная перспектива, въ которой ясно должны выступить законы его развитія на землѣ. Богъ есть въ исторіи, какъ и въ природѣ; человѣкъ въ самыхъ дикихъ проявленіяхъ слѣдуетъ законамъ, не менѣе прекраснымъ, чѣмъ законы движенія небесныхъ тѣлъ.

Въ самой природѣ человѣка указаны эти законы. Человѣчность, гуманность—вотъ высшая цѣль, заключенная въ его существѣ; не даромъ же, когда мы хотимъ представить ангеловъ или боговъ, мы ихъ рисуемъ, какъ идеальныхъ людей. Возвышенная религія, создавшая нашу культуру, заключаетъ въ себѣ принципы совершеннѣйшей гуманности. Мы слышимъ ее въ бесѣдахъ Христа. Болѣе всего Онъ любилъ себя называть сыномъ человѣческимъ. Какъ понять небесное царство, о которомъ Онъ проповѣдывалъ? Духовный Спаситель рода человѣческаго, Онъ хотѣлъ образовать «человѣковъ Божіихъ, которые подъ господствомъ какого бы то ни было закона искали бы блага другихъ въ силу чистаго принципа и, даже подвергаясь страданіямъ, съ царственной мощью выступали бы въ мірѣ правды и добра». Богъ сдѣлалъ человѣка богомъ на землѣ. Но не чудесами помогаетъ Онъ человѣку подняться до своего высшаго назначенія: только одно великое чудо дано ему, это—собственная его организація. Онъ брошенъ въ свѣтъ, чтобы развивать вложенные въ него задатки на полной свободѣ; зато всѣ святые, вѣчные законы природы будутъ помогать ему.

Міровая сила мудро распредѣлила на земной поверхности разнообразныя условія внѣшней обстановки, климатъ, форму рельефа, почвенныя различія. Условія эти даютъ толчокъ и матеріалъ для человѣческой работы. Но въ нихъ нѣтъ непреодолимо связывающей силы. «Климатъ не принуждаетъ, а склоняетъ»,—говоритъ Гердеръ, ослабляя положеніе Монтескьё. Человѣческимъ группамъ, обществамъ, народамъ даны направительныя линіи, но движеніе по нимъ составляетъ энергическую, самостоятельную работу, составляетъ раскрытіе и примѣненіе данныхъ имъ первоначальныхъ силъ. Въ этомъ смыслѣ существуетъ воспитаніе рода человѣческаго, существуетъ идеальное единство, идеальная семья людей и народовъ. «Историческое теченіе подъ конецъ опять сходится въ одно русло, и вся территорія земли превращается въ одну школу нашей семьи, раздѣленную на много группъ, классовъ и камеръ, но съ однимъ типомъ обученія».

Тысяча заблужденій и паденій возможны на этомъ пути. Божество заставляетъ людей пройти черезъ нихъ, чтобы на нихъ научиться лучшему. «Всякое заблужденіе человѣка есть туманъ правды; всѣ грубыя страсти въ его груди—дикія побужденія силы, которая еще не

сознаетъ себя, но по природѣ своей идетъ и клонитъ къ лучшему. Бури моря, страшныя и разрушительныя,—тоже дѣти гармоническаго мірозданія и ему онѣ должны служить, какъ мягкіе зефиры». Если правды мало, и слабы результаты борьбы, это значитъ, что человѣкъ не схватилъ того, на что способенъ. «Человѣчество представляетъ собою то, что оно могло сдѣлать съ собою, на что оно имѣло охоту и силу». «Если,—говоритъ Гердеръ,—мнѣ разскажутъ теперь басню о республиканскомъ героѣ Брутѣ, который, будто бы, послѣ пораженія при Филиппахъ, съ кинжаломъ въ рукѣ, воскликнулъ: «Добродѣтель, я вѣрилъ, что ты нѣчто собою представляешь; я вижу теперь, что ты—сонъ!»—я скажу, что не слышу мудреца въ жалобѣ этой. Будь у него истинная добродѣтель, онъ не могъ и въ этотъ моментъ не чувствовать ея нравственнаго торжества. Разъ онъ не сознавалъ ея силы, онъ только подкрѣплялъ этимъ фактъ побѣды болѣе сильнаго. Невѣрно сбрасывать вину деспотическаго порядка на тѣхъ немногихъ, кто держитъ власть; она держится на слабости, на рабствѣ тѣхъ, кто повинуется».

Въ самыхъ страшныхъ потрясеніяхъ заключается зародышъ лучшаго будущаго. Между примѣрами, которые приводитъ Гердеръ, есть одинъ, для насъ особенно поразительный. Онъ думаетъ, что въ человѣческой средѣ слабѣютъ разрушительныя наклонности, и приводитъ въ доказательство прежнія долгія и частыя грабительскія войны и современныя, быстро рѣшающія дѣло. А ростъ губительныхъ орудій, а увеличеніе человѣческихъ жертвъ въ короткій срокъ нынѣшнихъ войнъ? Гердеръ отвѣчаетъ намъ, что въ злѣ здѣсь и таится добро. Сама страшная техника войны и разрушаетъ войну, дѣлаетъ ее невозможной и ненужной. Не тѣ ли самые доводы въ пользу самопроизвольнаго исчезновенія войны приводились въ концѣ XIX в., когда мы приходили въ ужасъ отъ неуклонно растущихъ военныхъ бюджетовъ и когда мы читали о битвахъ, въ четверть часа обращавшихъ цѣлый флотъ и тысячи людей въ одинъ костеръ?

Теорія Гердера не просто шагаетъ черезъ преграды на пути прогресса; она въ нихъ беретъ новую увѣренность въ его неуклонности. Это—оптимистическій фатализмъ. Не надо оплакивать паденій и неудачъ. Беретъ верхъ не всегда лучшее, но если торжествуетъ грубое и злое начало, это лишь испытаніе для добраго, это значитъ, что доброе не сумѣло сплотиться въ силу, не поднялось на истинную высоту.

Стремительная новая философія исторіи, изучавшая въ судьбѣ человѣческихъ обществъ на землѣ лишь одинъ этапъ, одинъ періодъ непрерывнаго прогресса движенія, конечно, должна была почувствовать свое отличіе отъ спокойной обозрѣвающей соціологической мысли предшествовавшихъ поколѣній. Гердеръ ждетъ новаго Монтескьё для исторіи и рѣзко отмѣчаетъ то, что ему кажется недостаткомъ у дѣйствительнаго

Монтескьё: не по пустымъ именамъ трехъ или четырехъ политическихъ формъ должно опредѣлять законы исторической жизни, не на основаніи хитрыхъ формулировокъ государственныхъ принциповъ, а главное, не на основѣ «оторванныхъ примѣровъ, которые выхвачены изъ всѣхъ націй, временъ и странъ свѣта, такъ что даже геній земли нашей не могъ бы изъ этого смѣшенія и смуты составить цѣлаго». Въ исторіи нѣтъ повтореній.

Такимъ образомъ, исторія представляетъ единый процессъ единаго великаго тѣла, человѣчества. Сравнительное изученіе Гердеръ отвергаетъ потому, что мы имѣемъ въ исторіи не возобновляющіеся типы, а преходящіе моменты великаго теченія, камни, творческой рукой художника приготовленные для цѣлаго. Жизнь обществъ и народовъ, безконечно индивидуализированная, должна быть понята въ своихъ своеобразныхъ чертахъ и своемъ отношеніи къ цѣлому. Только одинъ общій законъ можно въ ней подмѣтить,—законъ механическій: каждая группа можетъ достигнуть извѣстнаго максимума напряженія дѣятельныхъ силъ, слагающихся къ общей гармоніи въ ея средѣ. Народы направляютъ свою энергію къ разнообразнымъ цѣлямъ, у каждаго свой особый максимумъ: у китайца вырабатывалась тонкая политическая мораль, у индусовъ — идеалъ воздержанія, чистоты, тихой работы и терпѣливость, культура грековъ шла къ наивысшему напряженію чувственно-прекраснаго. Въ цѣломъ «черезъ жизнь всѣхъ образованныхъ народовъ тянется одна цѣпь культуры въ сильно отклоняющихся кривыхъ линіяхъ и поворотахъ; отклоненія создаются изъ подъемовъ и паденій, изъ разнообразныхъ максимумовъ. Иные изъ нихъ исключаютъ другъ друга или ограничиваютъ взаимно другъ друга, пока наконецъ въ цѣломъ не возстановится равновѣсіе».

Движеніе прогресса получаетъ такимъ образомъ у Гердера совершенно иной характеръ, чѣмъ въ философіи исторіи просвѣтителей. Иначе складывается у него и опредѣленіе факторовъ прогресса. Въ долгой и непрерывной работѣ приспособленія, совершенствованія органовъ и привычекъ, въ передачѣ высшихъ формъ сознанія, помимо непосредственныхъ усилій ума, помимо прямо усваиваемаго запаса знаній и пріемовъ, Гердеръ указываетъ еще обширную роль традиціи, элемента, глубоко таящагося въ чувствахъ.

Самое яркое выраженіе традиціи—религія. Культура и наука выросли не вопреки религіи и не на ея обломкахъ; онѣ были первоначально ничѣмъ инымъ, какъ религіозной традиціей, передававшейся въ языкѣ и письмѣ; жрецы были первоначальными мудрецами народа. Гердеръ возвращается къ знакомой надъ идеѣ Вико: сфера религіознаго толкованія и религіознаго чаянія безконечно шире, чѣмъ узкій кругъ раціонально доступнаго и объяснимаго. «Мы не можемъ не искать

въ окружающемъ причинной связи; но въ дѣлахъ природы мы не можемъ въ сущности открыть внутреннихъ причинъ: мы не знаемъ самихъ себя и не знаемъ работающихъ въ насъ силъ. Поэтому въ нашемъ опредѣленіи силъ, дѣйствующихъ внѣ насъ, все—лишь сонъ, догадка или простое названіе; однако же сонъ вѣренъ, если мы видимъ частое и постоянное соединеніе одинаковыхъ причинъ съ одинаковыми слѣдствіями. Таковъ ходъ философіи, а первой и послѣдней философіей всегда была религія». Религія въ человѣкѣ и есть знакъ того, что Богъ не предоставилъ человѣческаго міра жестокому случаю. «Животному Ты далъ инстинктъ, въ человѣческой душѣ Ты начерталъ свой образъ—религію и гуманность; контуръ изваянія заключенъ въ темной глубинѣ мрамора; но онъ не можетъ вырубить, образовать себя самъ. Это должны сдѣлать традиція и ученіе, разумъ и опытъ, и Ты далъ человѣку всѣ средства къ тому». «Царство человѣческихъ дарованій и ихъ выработка—вотъ истинный градъ Божій на землѣ, въ которомъ всѣ люди—граждане, раздѣленные лишь по очень различнымъ разрядамъ и ступенямъ».

Придавая великую культурную цѣну религіи, какъ элементу внутренней энергіи и просвѣтленія, Гердеръ раздѣляетъ однако съ просвѣтителями отрицательное отношеніе къ церковности, къ догматикѣ и считаетъ историческіе моменты господства этихъ началъ безплодными или глубоко печальными. «Варварамъ и сарацинамъ мы должны быть благодарны за то, что они дикими нападеніями своими разрушили этотъ позоръ человѣческаго разума». Вотъ почему въ «отвратительной» византійской исторіи Гердеръ видитъ лишь пороки и жестокости: «дешевый ѳиміамъ передъ худшими императорами; безобразную анархію, которая смѣшала въ одну массу броженія духовныя и свѣтскія дѣла, еретиковъ и правовѣрныхъ, варваровъ и римлянъ, генераловъ и евнуховъ, женщинъ и поповъ, патріарховъ и императоровъ». Античная древность неизмѣримо выше. «Вы, древніе римляне, Катоны, Цицероны, Брутъ, Титъ, вы, Антонины, что вы сказали бы, глядя на этотъ новый Римъ, т.-е. императорскій дворъ въ Константинополѣ, отъ его основанія до его паденія?» Въ духѣ просвѣтителей Гердеръ оцѣниваетъ и крестовые походы, эту «святую глупость», «бѣшеное» предпріятіе, совершавшееся «распущенными» бандами.

Гердеръ намѣчаетъ въ заключеніе крупнѣйшіе шаги современнаго человѣчества, и его картина надолго опредѣлила перспективу въ послѣдующихъ изображеніяхъ всемірной исторіи. Особенно любопытно опредѣленіе момента, съ какого Гердеръ ведетъ эру новой Европы, просвѣщенной и дѣятельной, новаго общества, исполненнаго независимости, духа равенства и культурности. Великими толчками онъ считаетъ арабовъ, отъ которыхъ идетъ иниціатива рыцарства и средневѣковой поэзіи, затѣмъ ереси, съ XII в. подготовлявшія, силою своей простоты

и сердечности, паденіе величайшей изъ тираній, іерархіи; наконецъ города, эти «укрѣпленные лагери культуры, мастерскія труда и образцы правильнаго управленія»; города именно создали «объединенную въ своей работѣ Европу, а не государи, попы и дворяне».

У Гердера есть полетъ натуръ-философа, чутье общей органической жизни, пониманіе общихъ психическихъ основъ культуры, но въ его построеніяхъ отсутствуетъ ближайшая обстановка историческихъ явленій; у него есть народы въ разныхъ климатическихъ условіяхъ и съ различными культурными продуктами, но нѣтъ государствъ, сословій. Гердеръ жилъ въ раздробленной Германіи, которая была лишь географическимъ именемъ, а не сплоченной націей; онъ жилъ при небольшомъ просвѣщенномъ Веймарскомъ дворѣ, который скорѣе былъ похожъ на крупную гостепріимную виллу помѣщика-мецената, чѣмъ на государство; онъ самъ былъ священникъ и церковный сановникъ: его разсужденія слагались въ стилѣ общей гуманной проповѣди къ людямъ вообще, а не къ представителямъ извѣстнаго государства, сословной группы, партіи или школы. Окружающія условія и характеръ профессіи налагали вмѣстѣ съ тѣмъ на эту личность, прошедшую просвѣтительную школу, тяжелую сдержку. Гердеръ писалъ къ концу жизни: «каждый человѣкъ долженъ былъ бы передъ смертью начертать на бумагѣ, что̀ собственно онъ считалъ комедіей и кукольной игрой, но не могъ громко объявить изъ страха передъ обстоятельствами; у всѣхъ насъ есть такая ложь жизни на душѣ и намъ стало бы легче, если бы мы сняли ее съ себя, надѣвая на себя саванъ». Въ другой разъ онъ замѣтилъ, что «самое тонкое самоубійство совершается въ самыхъ выдающихся, избранныхъ людяхъ. Чѣмъ болѣе чуткости въ человѣкѣ, тѣмъ страшнѣе для него разрушеніе горячо любимой идеи, возвышеннаго идеала, которые онъ носилъ. Такихъ мертвецовъ гораздо больше въ нашемъ обществѣ, чѣмъ можно думать, именно потому, что они болѣе всего скрываютъ горе свое и прячутъ ядъ своей медленной смерти, какъ печальную тайну сердца, даже отъ своихъ друзей».

Безъ сомнѣнія, представленіе о человѣчествѣ, какъ одномъ великомъ обществѣ, которое въ своемъ развитіи направлено благодѣтельной силой къ свѣтлой общей цѣли, было отзвукомъ старинной церковной идеи, собиравшей разрозненныя на землѣ группы человѣческихъ обществъ въ одинъ великій, всеспасающій градъ Божій.

Въ XVIII вѣкѣ стало трудно распознать первоначальное происхожденіе универсально-историческаго построенія. Всѣ страны на земной поверхности, выступая изъ миѳическаго тумана, втягивались въ реальный обмѣнъ. Роль просвѣтляющей силы въ средѣ человѣческой массы заняла наука. И рамки подлежавшаго объединенію и спасенію человѣчества, и факторы движенія въ его средѣ стали казаться иными. Но можно почти

непосредственно ощутить, какъ новая традиція примыкала къ старой. Замѣчательная рѣчь молодого Тюрго «о послѣдовательномъ прогрессѣ человѣческаго ума» была произнесена въ 1750 году въ торжественномъ собраніи стараго богословскаго факультета Парижа, Сорбонны, тамъ же, гдѣ за нѣсколько мѣсяцевъ передъ тѣмъ тотъ же начинающій ученый говорилъ «о благодѣяніяхъ, оказанныхъ христіанствомъ роду человѣческому». Черезъ обѣ рѣчи проходитъ въ сущности одна мысль—о послѣдовательномъ просвѣтленіи человѣчества. Прогрессъ опредѣленъ, какъ ростъ успѣховъ научнаго метода, ясныхъ, точныхъ знаній, какъ развитіе сознательной стройки и творческой работы человѣка. Рѣчи Тюрго по времени совпадаютъ съ горячимъ протестомъ Руссо противъ воздѣйствія культуры и съ началомъ его проповѣди о благодѣтельной, единственно спасающей остановкѣ соціальнаго движенія.

Оба направленія пошли рядомъ въ общественной мысли. Но во Франціи въ послѣдней четверти XVIII вѣка присоединился еще одинъ новый элементъ общественнаго движенія, который повліялъ на формулировку теоріи прогресса — именно политическое возрожденіе страны, расширеніе сферы правъ, ростъ гражданскаго равенства въ эпоху революціонную. Совпаденіе торжества точныхъ наукъ и соціально-политическаго подъема производило своеобразное впечатлѣніе на общественное сознаніе. На этомъ впечатлѣніи, можно сказать, основано ученіе другого крупнаго провозвѣстника теоріи прогресса въ концѣ XVIII вѣка, столь непохожаго на Гердера какъ по своимъ внутреннимъ свойствамъ, такъ и по обстановкѣ дѣятельности, именно—Кондорсе.

Кондорсе—ученый съ ясной головой, чуждой всякаго мистицизма, умственно-счастливая, разумно-рефлектирующая натура. Кондорсе можно назвать лучшимъ, совершеннѣйшимъ продуктомъ просвѣщенія XVIII вѣка. Въ стройной системѣ собраны его знанія, они проникнуты ясными принципами, которые указываютъ точные пути дальнѣйшей работы; въ Кондорсе есть интересъ и чутье ко всему живому въ соціальной жизни: онъ горячій защитникъ самоуправленія, свободы печати, правъ женщины, эмансипаціи невольниковъ; въ немъ научный духъ встрѣчается и крѣпко сплетается съ мягкой человѣчностью.

Кондорсе былъ собственно математикъ и естественникъ; почти всю жизнь онъ провелъ въ серьезной научной работѣ и въ общеніи съ тѣми, кто составлялъ цвѣтъ ума во Франціи въ послѣднюю четверть вѣка, въ кабинетѣ и салонѣ. Но въ эпоху революціи выдающійся человѣкъ, кто бы онъ ни былъ, не могъ уйти отъ политической жизни. Въ великомъ штурмѣ за человѣческія права его долгъ былъ стоять на первомъ, самомъ отвѣтственномъ посту. Кондорсе отдался дѣлу возрожденія Франціи со всѣмъ жаромъ вѣрующаго, но онъ внесъ въ него свой научный складъ мысли. Люди переживали время удивительныхъ

ожиданій и сознанія невѣроятныхъ успѣховъ въ общественной жизни. Въ умѣ философа успѣхи эти выстраивались, какъ ряды результатовъ, которые можно было предусмотрѣть и вычислить изъ дѣйствовавшихъ силъ. Торжество научнаго метода, полное освобожденіе мысли, въ глазахъ ученаго, не просто совпадало съ соціальнымъ и политическимъ освобожденіемъ: нѣтъ, то и другое были какъ бы выраженія одной и той же благодѣтельной силы: въ просвѣтленіи умовъ и заключенъ главный, единственный рычагъ общественнаго благополучія; все зло должно пасть передъ очевидностью научной истины.

Отсюда великая и первая обязанность для научнаго дѣятеля. «Убѣжденный съ давнихъ поръ,—говоритъ Кондорсе,—въ томъ, что родъ человѣческій способенъ къ безконечному совершенствованію, и что это совершенствованіе, какъ необходимое слѣдствіе современнаго состоянія знаній и общества, можетъ быть остановлено лишь физическими переворотами на земномъ шарѣ, я считалъ заботу объ ускореніи этого прогресса однимъ изъ самыхъ пріятныхъ занятій, первымъ долгомъ человѣка, который укрѣпилъ свой разумъ научнымъ изслѣдованіемъ и размышленіемъ». Еще въ концѣ 70-хъ годовъ Кондорсе выступилъ публицистомъ. Со времени революціи онъ — дѣятельный политикъ сначала въ парижской Коммунѣ, потомъ въ Законодательномъ собраніи и Конвентѣ въ рядахъ жирондистовъ. Онъ могъ, въ противоположность Гердеру, до конца и безъ прикрытія высказать свою мысль: онъ могъ испытать, черпнуть до самаго дна наслажденія и горечи политической жизни. Намъ любопытно видѣть, какъ научная вѣра его прошла невредимой сквозь строй этихъ испытаній.

«Просвѣщеніе» середины XVIII в. формулировало очень ясно задачу культурной работы. Предполагалась заранѣе готовая, фиксированная цѣль—разумный порядокъ, который лишь ждетъ пробуждающихся людей. Движеніе впередъ—какъ бы постепенное отпаденіе шелухи отъ чистаго блестящаго зерна, паденіе съ глазъ человѣческихъ повязки. И вотъ, въ концѣ столѣтія, когда обществу дали просторъ, люди стали свергать одно за другимъ то, что они называли предразсудками и препятствіями: исчезли всѣ преграды къ единенію возрожденнаго народа, сошли въ могилу стародавнія привилегіи двухъ высшихъ сословій, сокрушились сами эти сословія; исчезла самая старинная привилегія во Франціи, ея монархическая власть; установилась свобода мнѣній и вѣрованій, и скрылся самый могучій авторитетъ, авторитетъ католической церкви. Ученый, который привѣтствовалъ эти быстрые шаги къ послѣдней цѣли, не замѣтилъ, какъ въ сокрушеніи препятствій онъ самъ сталъ препятствіемъ въ глазахъ извѣстной группы борцовъ. Съ паденіемъ жирондистовъ лѣтомъ 1793 г. Кондорсе пришлось бѣжать отъ гильотины. Нѣкоторое время онъ укрывался въ домѣ героической

женщины, не побоявшейся рискнуть жизнью; но спастись ему не удалось.

Въ безпокойныя минуты жизни въ этомъ убѣжищѣ Кондорсе и написалъ свое культурное завѣщаніе «Очеркъ успѣховъ человѣческаго разума». Это—набросокъ главныхъ мыслей, который онъ надѣялся заполнить потомъ доказательствами и картинами. Подъ руками не было книгъ, и пришлось писать по памяти, возстановлять въ воображеніи заложенныя раньше черты историческихъ образовъ.

Нѣтъ ничего трогательнѣе вѣры преслѣдуемаго ученаго въ близкое торжество истины. У него нѣтъ личной жалобы. Можетъ быть, именно та страшная операція, жертвой которой онъ будетъ, и окажется послѣднимъ усиліемъ, послѣднимъ зломъ, которое надо преодолѣть, чтобы очистить путь. «Если вѣрно, что родъ человѣческій освободится отъ всѣхъ цѣпей, подчиненныхъ господству случая... эта картина даетъ философу утѣшеніе въ виду тѣхъ ошибокъ, преступленій и несправедливостей, которыми еще обагрена земля и которыхъ жертвою онъ часто бываетъ самъ!» Его награда, его наслажденіе—въ сознаніи, что достигнуто прочное благо, которое не разрушитъ роковая сила, чтобы вернуть опять предразсудки и рабство. «Вотъ это сознаніе и есть для него убѣжище, гдѣ не можетъ преслѣдовать его воспоминаніе о его гонителяхъ; вотъ гдѣ онъ живетъ мыслью съ человѣкомъ, возстановленнымъ въ своихъ правахъ, какъ и въ достоинствѣ своей природы; онъ забываетъ того, кого мучатъ и искажаютъ жадность, страхъ и зависть; вотъ гдѣ онъ существуетъ истинно вмѣстѣ съ подобными себѣ, въ райскихъ поляхъ, которыя сумѣлъ создать его разумъ, и которыя его любовь къ человѣчеству украсила самыми чистыми радостями».

Въ этихъ предсмертныхъ строкахъ осужденнаго на смерть горячо бьется жизнь и жажда продолжить торжество своего духа, своихъ глубокихъ порывовъ за предѣлы короткаго земного существованія.

Кондорсе видитъ въ самой человѣческой природѣ условія для непрерывнаго совершенствованія: они заключаются въ способности воспринимать впечатлѣнія, сопровождаемыя чувствами удовольствія и страданія, связать и комбинировать ихъ въ идеи и заключенія и накоплять опытъ. Движеніе человѣческаго развитія ускоряется, благодаря общенію между людьми и нарастанію техническихъ приспособленій. Можно изучать общее соотношеніе этихъ силъ и вліяній въ развитіи человѣка. Можно разсматривать развитіе, прогрессъ, какъ явленіе историческое на протяженіи вѣковъ. «Законы этого прогресса будутъ тѣ же, что и въ развитіи способностей личности, потому что прогрессъ человѣчества—лишь результатъ этого развитія, наблюдаемаго одновременно у большого числа личностей, соединенныхъ въ общество». Такимъ образомъ, общество не составляетъ органической группы, не имѣетъ своего

закона развитія. Это — лишь сумма развивающихся личностей, благопріятная обстановка, просторная арена ихъ дѣятельности. Различные предразсудки, мѣстные, сословные и др., задерживали, временно отдаляли прогрессъ. Изученіе борьбы съ ними полезно; мы должны знать, какъ въ свое время былъ обманываемъ народъ, какъ его погружали въ бѣдствія. На основѣ этого изученія можетъ быть основана наука о предвидѣніи, ускореніи, направленіи прогресса.

О раннихъ ступеняхъ въ развитіи человѣчества можно судить лишь по общему заключенію изъ психическихъ свойствъ человѣка; болѣе позднее время извѣстно намъ изъ опыта исторіи, въ результатѣ прямыхъ извѣстій о жизни разныхъ народовъ. Сравнительное изученіе ихъ необходимо, чтобы извлечь изъ него «предполагаемую исторію единственнаго народа» и изобразить картину его прогресса. Будущій ходъ прогресса можетъ быть теперь опредѣленъ на основаніи точныхъ фактовъ и положительныхъ заключеній. «Философіи ничего болѣе не остается отгадывать».

Въ свою очередь, главныя черты этой картины прошлаго намѣчаются у Кондорсе двумя дорогими для него фактами современности: прогрессомъ умственнаго свѣта, т.-е. точныхъ знаній, и прогрессомъ политической и общественной свободы. Интеллектуальный и соціальный прогрессъ тѣсно связаны: они не всегда совпадали, иногда даже ихъ считали непримиримыми, но они должны быть неотдѣлимы, въ концѣ-концовъ они всегда взаимно благопріятствуютъ другъ другу. Не называя Руссо, Кондорсе постоянно вооружается противъ него: наука не губитъ лучшихъ сторонъ человѣческой природы; напротивъ, нравственная порча сопровождаетъ умственное паденіе. Да моральнаго прогресса въ сущности и нѣтъ самого по себѣ. Религія не занимаетъ вовсе мѣста въ успѣхахъ человѣчества; мистицизмъ всегда былъ только помраченіемъ: онъ былъ причиной гибели римской имперіи; духъ христіанства отвѣчалъ временамъ паденія и несчастія; оно несло съ собой презрѣніе къ наукамъ. Юліанъ—вдвойнѣ реставраторъ, противъ варваровъ и новыхъ суевѣрій, которыя грозили затопить имперію.

Средніе вѣка представляются Кондорсе эпохой мрачной и тяжелой вдвойнѣ, какъ время водворенія варваровъ и господства церковнаго начала. Папы «подчинили рядомъ грубо сочиненныхъ актовъ невѣжественную довѣрчивость; они примѣшивали религію ко всѣмъ гражданскимъ отношеніямъ, чтобы удовлетворить своей гордости или жадности; они имѣли во всѣхъ государствахъ армію монаховъ, всегда готовыхъ своимъ обманомъ воспламенять суевѣрный страхъ, чтобы тѣмъ сильнѣе поднимать фанатизмъ; они возбуждали народы къ гражданской войнѣ; всюду вызывали они смуту, чтобы надо всѣмъ господствовать; во имя Божіе предписывали измѣну и клятвопреступленіе, убійство и отце-

убійство, дѣлали королей и воиновъ, по очереди, орудіями и жертвами своей мести». На протяженіи этого періода остановки культуры только явленія протеста, ереси, бунтующіе города, вызываютъ симпатію, какъ проблески свободныхъ направленій; и то иниціаторами просвѣщенія европейскаго оказываются арабы-мусульмане.

Ростъ знаній, расширеніе научной мысли и кругозора въ такой мѣрѣ представляется въ глазахъ Кондорсе единственнымъ двигателемъ культуры, что онъ сводитъ къ вліянію этого факта само образованіе сословій, возникновеніе общественнаго неравенства. Начало общественныхъ классовъ есть умственное разъединеніе: образуется группа болѣе знающихъ людей, которые при помощи искусства господствуютъ надъ другими. «Остаткомъ такого класса отъ раннихъ временъ является теперь духовенство». Изъ него позднѣе образуются, напримѣръ, на Востокѣ, группы среднія между священниками и учеными. Эти ученыя касты захватывали воспитаніе и формировали человѣка къ тому, чтобы онъ терпѣливо переносилъ цѣпи. При помощи этого факта можно объяснить, почему умственное развитіе обыкновенно опережаетъ соціальное улучшеніе. Переходъ грубаго общества къ цивилизаціи буренъ и тяжелъ, онъ стоитъ большихъ жертвъ. Неполная наука, скрываемая ея обладателями, наука метафизическая, служитъ въ одно и то же время источникомъ заблужденія для массы, источникомъ грубаго мнѳа, и вмѣстѣ съ тѣмъ она составляетъ орудіе деспотизма, пригнетенія. Съ установленіемъ и общимъ распространеніемъ истиннаго, положительнаго знанія наука начинаетъ итти объ руку съ общественнымъ прогрессомъ.

Эпохи прогресса намѣчаются появленіемъ крупныхъ мыслителей, какъ Сократъ, Декартъ, или важныхъ научно-техническихъ изобрѣтеній, какъ, напримѣръ, компасъ, книгопечатаніе, или въ новѣйшее время успѣхи агрономіи и индустріальной техники. Въ разсужденіи о важности книгопечатанія, о томъ, какъ оно породило широкое просвѣщеніе, насъ поражаетъ, что Кондорсе ни единымъ словомъ не упомянулъ о могущественной потребности просвѣщенія, которое только и могло вызвать подобное изобрѣтеніе. Это молчаніе для него характерно. У него нѣтъ чутья къ жизни массъ; народная легенда, сатира, эпосъ, моральнопоэтическая литература, обычное право для него не существуютъ. Весь свѣтъ идетъ сверху, и только научный свѣтъ организуетъ сѣрую матерію народа. Популяризація лабораторной работы, практическое примѣненіе научныхъ формулъ въ техникѣ государства, фабрики, земледѣлія и воспитанія—вотъ весь прогрессъ. Планъ кампаніи готовъ, генеральный штабъ—образованное общество, сформированъ, надо собрать и обучить армію и создать въ завоевательномъ движеніи новую націю, націю образованныхъ людей.

Въ простомъ образѣ, который принадлежитъ самому Кондорсе,

можно было бы художественно закрѣпить эту форму движенія; «матросъ, спасающійся отъ кораблекрушенія благодаря точному наблюденію долготы мѣста, обязанъ своей жизнью теоріи, которая посредствомъ цѣпи истинъ восходитъ къ открытіямъ Платоновой школы, погребеннымъ въ полной безполезности въ теченіе 20-ти вѣковъ».

Вотъ почему могла получиться у Кондорсе эта смѣлая параллель совпаденія успѣховъ математики съ успѣхами общественной свободы въ XVIII вѣкѣ. Вотъ почему онъ могъ рѣшительно утверждать, что «отнынѣ совершенствованіе человѣка не зависитъ ни отъ какой силы, которая могла бы его остановить, и что ему нѣтъ иныхъ предѣловъ, кромѣ періода существованія нашего земного шара». Темная масса человѣческихъ страстей, взаимное столкновеніе интересовъ, косность привычекъ и упорство человѣческой природы для него не существуетъ. Теперь прогрессъ будетъ немного, на моменты, пріостанавливаться только вслѣдствіе своеобразныхъ условій конституціи нашего ума, т.-е. потому, что природа поставила противорѣчіе между нашими средствами открывать истину и препятствіями къ ея нахожденію; всѣ преграды къ прогрессу устраняются у стола ученаго, усиліями какой-нибудь ученой академіи. Борьба за благо прогресса, слѣдовательно, не представляетъ страданія человѣчества, она—лишь совокупность усилій рѣшить трудную научную задачу.

На фактахъ роста научнаго сознанія и распространенія просвѣщенія въ массахъ основывается и картина будущаго. Кондорсе рисуетъ колонизацію дикихъ материковъ, грандіозное развитіе средствъ сообщенія, всестороннюю утилизацію знаній. Вмѣсто хитрой правительственной машины должна стать во главѣ общества большая организація для научныхъ опытовъ и открытій, для сосредоточенія лучшихъ умовъ и передовыхъ идей. Кондорсе посвящаетъ изображенію всемогущаго авторитетнаго союза ученыхъ особый очеркъ «объ Атлантидѣ или соединенныхъ усиліяхъ рода человѣческаго для прогресса наукъ». Задачею этою великой организаціи будетъ экономить умственное напряженіе, острить силу научныхъ орудій и пытать труднѣйшія проблемы, отъ которыхъ зависитъ благоденствіе всѣхъ людей. Для массъ должна быть упрощенная наглядная система знаній. Соотвѣтственно этому должно произойти распространеніе по всему міру одного языка, научно-алгебраическаго, космополитическаго отвлеченнаго языка мысли, который рядомъ со старыми языками, живыми и народными, будетъ могучимъ средствомъ ускореннаго обмѣна. Народы образуютъ единое цѣлое. Прообразомъ этой космополитической республики, ея подготовкой можетъ служить въ современности общеніе интеллигентныхъ людей во всемъ свѣтѣ.

А матеріальная нужда, болѣзни, преступленія? Все излѣчитъ проникновеніе научнаго духа, думаетъ Кондорсе. Съ уничтоженіемъ моно-

полій и стѣсненій, которыя нелѣпы въ теоріи, исчезнетъ и неравенство. Разумныя учрежденія, напримѣръ, страхованіе жизни и пенсіи для рабочихъ классовъ, уничтожатъ ихъ бѣдствія. Сама природа человѣка должна переродиться. Его страсти войдутъ въ спокойное русло и будутъ регулироваться разсудкомъ: «вѣдь рѣзкій характеръ страстей часто результатъ привычекъ, которымъ человѣкъ отдается вслѣдствіе ложнаго расчета, или результатъ незнанія средствъ къ тому, чтобы воспрепятствовать ихъ первымъ движеніямъ, смягчить ихъ, направить ихъ дѣйствіе». Отъ исчезновенія большей части болѣзней, отъ разумной научной гигіены удлинится, наконецъ, и сама жизнь человѣка.

Таковы упованія Кондорсе. Очень близкой казалась ученому эта будущность; теперь грустно и странно читать эти мечтанія. Объ одномъ они во всякомъ случаѣ свидѣтельствуютъ: до какой высоты идеала, до какой горячности чистыхъ побужденій могъ поднимать человѣка тотъ научный духъ, о распространеніи котораго въ обществѣ мечталъ Кондорсе.

Значительныя различія бросаются въ глаза между двумя крупными теоріями прогресса человѣчества, появившимися въ концѣ XVIII вѣка. Различно ихъ отношеніе къ религіи, къ росту политическаго освобожденія, непохожи картины будущаго. Но онѣ обѣ исходили отъ одинаковыхъ реальныхъ толчковъ: это было впечатлѣніе промышленныхъ и культурныхъ сношеній между народами, затѣмъ эволюціонная идея, намѣчавшаяся естественными науками, наконецъ, самый фактъ быстрыхъ успѣховъ науки, ея философскаго и техническаго торжества. Сходились онѣ и въ своей вѣрѣ въ естественную необходимость и неотразимость прогресса совокупнаго человѣчества.

VII. Общественная философія и историческая теорія индивидуализма.

Помимо традиціи старыхъ религіозныхъ теорій, передавшихъ XVIII вѣку представленіе о человѣчествѣ, какъ о великомъ цѣломъ, которое придетъ къ общему объединенію и просвѣтлѣнію, къ концу вѣка можно было отмѣтить два главные толчка, два ряда новыхъ впечатлѣній, давшихъ направленіе теоріи безконечнаго прогресса. Это были, во-первыхъ, успѣхи естественныхъ наукъ: они составляли исходный моментъ мысли о быстромъ развитіи власти человѣка надъ природой, о его безконечномъ техническомъ торжествѣ на земной поверхности; и вмѣстѣ съ тѣмъ они вырабатывали представленіе о преемственности формъ на землѣ, о единствѣ матеріала и силъ во всей природѣ; благодаря этому человѣческое общество стало представляться высшей ступенью въ восходящей

линіи развитія земного міра, и общій законъ непрерывнаго движенія былъ перенесенъ на его будущее.

Другимъ возбудителемъ мысли о прогрессѣ служилъ быстро возрастающій торговый и культурный обмѣнъ, который развили европейцы между собою и во всѣхъ частяхъ свѣта, и связанное съ этимъ обмѣномъ огромное раздѣленіе труда, которое ускоряло производство, раздвигало сношенія и усиливало взаимодѣйствіе общественныхъ и національныхъ группъ.

Параллельно съ теоріей прогресса и въ значительной мѣрѣ подъ тѣми же впечатлѣніями развивалась своеобразная общественная философія, слѣды и вліяніе которой доходятъ до нашего времени. Соціальная доктрина индивидуализма, обошедшая всю Европу и торжествовавшая свои успѣхи также съ конца XVIII в., примыкала тѣсно къ крупному промышленному перевороту, въ который втянуты были одна за другой главныя европейскія страны. Подъ давленіемъ этого огромнаго факта различными общественными группами болѣе или менѣе живо сознавалась тяжесть формъ, сохранившихся отъ временъ стараго натуральнаго и замкнутаго хозяйства. Большая часть этихъ формъ были теперь затрудненіями въ прямыхъ или косвенныхъ сношеніяхъ съ большими всесвѣтными рынками: таковы были неравномѣрности въ податяхъ, стѣсненія въ сбытѣ товаровъ или въ расширеніи ремесла, устарѣлыя повинности, которымъ не отвѣчали болѣе ни выгоды, ни охрана въ общественномъ союзѣ.

Новыя соціальныя теоріи всего интенсивнѣе отражали настроеніе тѣхъ общественныхъ группъ, которыя были наиболѣе втянуты, увлечены въ обмѣнъ, наиболѣе непосредственно въ немъ заинтересованы. Классъ, стоявшій ближе всего къ сбыту и обмѣну, крупные торговцы и промышленники, всего яснѣе и чувствовалъ необходимость устраненія того, что заграждало пути къ соединенію всѣхъ нитей экономической жизни народа, съ огромными міровыми рынками.

Въ XVIII в. классъ, о которомъ идетъ рѣчь, переживалъ свою, такъ сказать, героическую пору. Онъ находился въ періодѣ своей какъ бы эмансипаціи. У самаго порога этого періода можно помѣстить характерный для его понятій эпизодъ. Когда великій опекунъ французской индустріи и торговли, Кольберъ, въ свои послѣдніе годы изыскивая средства поощренія и регулированія французскаго производства и вывоза, собралъ крупныхъ промышленниковъ на совѣщаніе, одинъ изъ нихъ, Лежандръ, сказалъ министру: laissez nous faire! т.-е. дайте намъ просторъ въ дѣлахъ, не опекайте насъ, не затрудняйте благожелательными регламентами! Лежандръ произнесъ слова, которыя потомъ стали эпиграфомъ цѣлаго ученія, лозунгомъ партіи и наконецъ догматомъ цѣлой эпохи.

Изъ всѣхъ европейскихъ странъ ранѣе и болѣе всего втянулась во

всѣ условія мірового обмѣна Англія. Она и есть классическая страна индивидуалистическихъ теорій. Ихъ, можно бы сказать, стремительный характеръ на англійской почвѣ объясняется силой, рѣзкостью переворота. Здѣсь около смѣны XVIII столѣтія XIX вѣкомъ экономическая и общественная перемѣна прошла въ особенно бурной формѣ—«промышленной революціи». Здѣсь не было ни провозглашенія правъ человѣка, ни сверженія старой политической формы, ни истребительной борьбы партій, какъ во Франціи. Но общественная физіономія страны, даже ея культурно-географическая картина измѣнилась не менѣе быстро и ярко.

Въ первой половинѣ вѣка большая часть населенія Англіи сидѣла въ ея южной половинѣ, въ области пахоти и зеленыхъ луговъ, и преобладалъ въ немъ значительно деревенскій составъ надъ городскимъ. Повсюду перевѣшивала старая трехпольная система хозяйства; сбытъ сельскихъ продуктовъ изъ внутреннихъ областей былъ невеликъ, они употреблялись большею частью въ самихъ хозяйствахъ. Дороги были плохи; путешествія были мало распространены. Много сидѣло на землѣ мелкихъ хозяевъ, которыхъ мы затруднимся теперь назвать опредѣленно помѣщиками или крестьянами. На большихъ помѣстьяхъ преобладали некрупные арендаторы. Большимъ подспорьемъ для мелкаго люда, особенно для батраковъ, которые жили въ собственныхъ избахъ, были общинныя земли и пустоши, гдѣ можно было брать дрова, пасти скотъ, распахивать полоски. Въ деревнѣ частью помѣщалась и мануфактура: она держалась здѣсь на кустаряхъ, работавшихъ на дому, всей семьей, своими инструментами; подмогою служила землица, огородъ, или само ремесло было дополнительнымъ заработкомъ къ земледѣлію.

Съ захватывающей быстротой стали разрушаться эти устои старой Англіи около середины вѣка. Не даромъ англійская дипломатія устраивала коалиціи, моряки англійскіе забирали проливы и разрѣзывали пути чужой торговли. Англійскій хлѣбъ, шерсть и мануфактура широко двинулись въ разные концы Европы, Азіи и Африки. Приспособляясь къ работѣ на весь міръ, Англія перестроилась сверху донизу. Большой землевладѣлецъ, обладатель капитала, сталъ скупать землю, округлять разбросанные участки подъ знаменемъ раціональнаго хозяйства. Подъ его давленіемъ пошелъ дѣлежъ деревенскаго запаснаго капитала, общинныхъ земель, и съ этимъ дѣлежомъ вмѣстѣ разорялся и эмигрировалъ изъ деревни мелкій хозяинъ и полусамостоятельный рабочій. Исчезалъ и мелкій арендаторъ съ его натуральными взносами. Все равно, игралъ ли собственникъ на блескъ политическаго представительства въ столицѣ, или увлекался самъ усовершенствованной техникой сельскаго хозяйства, ему нуженъ былъ дѣловой фермеръ-предприниматель; оба они искали рабочаго чистаго типа, рабочаго-номада, который выросталъ бы изъ земли, когда нужно, и не занималъ досадливо мѣста въ имѣніи.

Вдобавокъ поля замѣнялись пастбищами, занятыхъ людей требовалось меньше, и деревня пустѣла.

Ея бывшіе жители стягивались въ другомъ концѣ Англіи, въ томъ краю, который потомъ назвали ея черной Индіей, на почвѣ залежей каменнаго угля и желѣза, и здѣсь быстро выросли фабричные центры. Мануфактура изъ избы стала перемѣщаться въ большія общія мастерскія, а кустарь обратился въ фабричнаго рабочаго. Возрастаніе спроса кружило голову, и предпринимательскій рискъ сказывался одинаково въ разнообразныхъ помѣщеніяхъ капитала и въ многочисленныхъ техническихъ изобрѣтеніяхъ. Дорожныя сооруженія и каналы, новыя и новыя машины слѣдуютъ быстро другъ за другомъ. Это—эпоха техниковъ-самоучекъ и дилетантовъ, типомъ которыхъ можетъ служить неутомимый иниціаторъ, фабрикантъ и изобрѣтатель машинъ, Аркрайтъ, сначала парикмахеръ, который къ ужасу своей семьи отрывался отъ своего покойнаго занятія для приготовленія моделей, а потомъ умеръ милліонеромъ, человѣкъ, который производилъ свои техническіе расчеты какими-то ему одному понятными пріемами самоучки и въ 50 лѣтъ сѣлъ учиться элементарнымъ предметамъ, а въ то же время носился съ грандіозными планами монополіи всего ввоза хлопчатой бумаги.

Въ свое время Аристотель, подводя итоги экономической мысли древности, заявлялъ, что рабство прекратится развѣ тогда, когда сами собою, безъ помощи человѣческихъ рукъ забѣгаютъ челноки въ станкахъ; въ его устахъ это почти значило—когда заговоритъ нѣмая природа. Чудеса техники въ концѣ XVIII в. осуществили то, что считалъ невозможнымъ Аристотель. Забѣгали сами челноки, и быстрота производства, его размѣры стали въ десять, во сто разъ больше, чѣмъ въ эпоху ручного труда. Но при какой обстановкѣ?

Рабство исчезло гораздо раньше; сказочная техника пока не сопровождалась соціальными улучшеніями, напротивъ, съ нею объ руку, косвенно подъ вліяніемъ ея успѣховъ рушились старые классы и образовались массы, поставленныя исключительно на наемный трудъ. Глава предпріятія, который долженъ былъ вложить большой капиталъ, чтобы воспользоваться новой техникой, и который получалъ въ свое распоряженіе множество спеціальныхъ рабочихъ рукъ, рѣзкой чертой отдѣлялся теперь отъ старыхъ мастеровъ, отъ мелкаго промышленника, работавшаго на мѣстнаго потребителя. При весьма энергичной иниціативѣ и подвижности эти люди, нерѣдко пробившіеся кверху полуразвитые рабочіе, вносили извѣстную жесткость, мало вниманія къ нуждамъ тѣхъ, кто силою вещей долженъ былъ имъ служить. Для общественнаго мнѣнія въ средѣ развитыхъ классовъ темныя стороны начинающагося движенія также закрывались громадностью достигнутыхъ успѣховъ.

Можно ли было жалѣть о невозвратномъ прошломъ? Тамъ было не-

вѣжество, косность, неумѣнье пользоваться силами природы. Правда, крестьянинъ, обратившійся въ наемника, и кустарь, ставшій фабричнымъ рабочимъ, не жили лучше. Но, можетъ быть, потому что блага техники не распространили всюду своего дѣйствія, потому что массы еще не развиты? Нельзя ли было надѣяться, что если возрастетъ общее богатство страны, оно должно постепенно сказаться на всѣхъ? Наконецъ, худо или хорошо, переворотъ былъ необходимъ и неизбѣженъ, какъ результатъ культуры, и теперь, когда онъ совершился, надо приспособить къ нему соціальныя отношенія.

Такъ приблизительно могло думать большинство современниковъ, и увлеченныхъ, и смущенныхъ крупнымъ событіемъ. Среди его шумныхъ перипетій одно обстоятельство должно было бросаться въ глаза: государство было здѣсь ни при чемъ. Усиліями частныхъ лицъ возникали крупныя сооруженія; напримѣръ, система каналовъ родилась благодаря иниціативѣ ливерпульскихъ купцовъ; безъ поощреній, безъ участія законодательства, какимъ-то стихійнымъ образомъ возникла эксплуатація минеральныхъ богатствъ сѣверной Англіи, большія фабрики Манчестера и другихъ городовъ, и эта стихія слагалась изъ множества интересовъ личностей, направленныхъ къ однимъ цѣлямъ и риску.

Отсюда развилась мысль о могуществѣ и здравости частной иниціативы, которая поддерживается соревнованіемъ и необходимымъ взаимодѣйствіемъ въ сложной организаціи труда и обмѣна.

Съ сознаніемъ этого факта могущества частной иниціативы и огромной неизбѣжности ея направленія сплеталась другая мысль, мысль о ненужности формъ, унаслѣдованныхъ отъ прошлаго и ставившихъ промышленника, рабочаго, землевладѣльца въ стѣснительныя рамки. Зачѣмъ первородство, эти запутанныя условія перехода земель, когда надо поощрять пріобрѣтеніе земли свѣдущимъ энергическимъ хозяиномъ? Зачѣмъ законы, требующіе для рабочаго осѣдлости или опредѣляющіе количество занятыхъ въ мастерствѣ лицъ, если размѣры фабричнаго предпріятія должны сообразоваться съ большими иностранными рынками, и если техническія условія требуютъ привлеченія новыхъ и новыхъ рабочихъ массъ?

Важное новое впечатлѣніе получалось и отъ обширности самого обмѣна. Раздѣленіе труда выходило за предѣлы территоріи, націи. Оно ставило свои требованія, свои законы, и, подчиняясь имъ, предприниматель долженъ былъ смотрѣть выше политическихъ границъ. Отсюда космополитическая черта въ направленіи соціальной мысли конца XVIII вѣка.

Реальныя основы космополитизма у разныхъ націй были различны. У французовъ онъ появляется болѣе преходящимъ образомъ, въ видѣ момента энтузіазма, онъ прямо сопровождаетъ побѣдоносные штыки и демократическія формы, шагающіе черезъ горы и другія естественныя

границы націй Европы: человѣчество на нѣкоторое время, по крайней мѣрѣ, представляется побѣдителямъ и пропагандистамъ очень большой расширенной Франціей. У англичанъ болѣе мирный и болѣе цѣпкій космополитизмъ: онъ вырастаетъ вмѣстѣ съ проникновеніемъ во всѣ моря и ко всѣмъ материкамъ англійскаго флага и англійскаго товара. Конечно, купцу обыкновенно предшествовалъ требовательный дипломатъ, безпощадный завоеватель, а иногда и отчаянный каперъ; но много было и мирныхъ завоеваній. Во всякомъ случаѣ купецъ смотрѣлъ на войну, какъ на неизбѣжное зло, которое какъ можно скорѣе должно уступить ему дорогу. Поэтому сторонники свободнаго обмѣна, исходившіе отъ интересовъ индустріи и торговли, обыкновенно становились горячими проповѣдниками международнаго мира.

Любопытны слова демократа Томаса Пэна, великаго друга революціонной Франціи и освобожденной Америки; онъ обращается къ своимъ соотечественникамъ, которые не могутъ помириться съ потерею колоній: «вѣдь вамъ могло бы быть безразлично, кто правитъ и начальствуетъ въ Америкѣ, если ваши мануфактурные товары находятъ тамъ сбытъ». Этотъ идеалистическій защитникъ «правъ человѣка» прибавляетъ еще одно реалистическое замѣчаніе въ подкрѣпленіе: «Внимая звукамъ побѣды и увлекаясь безумной любовью къ оружію, вы пренебрегаете подумать о тратахъ на войну и объ ея послѣдствіяхъ». Новая экономико-космополитическая школа рекомендовала миръ народовъ не только изъ соображеній выгоды; она считала его необходимой, естественной фазой будущаго развитія. Торговля призвана къ тому, чтобы вытѣснить войну. Такъ разсуждаетъ тотъ же Томасъ Пэнъ, увѣренный, что торговля откроетъ собой эру братства между всѣми людьми. «Вѣдь всего дѣйствительнѣе можно улучшить положеніе человѣка, поддерживая его интересъ. Если бы торговлѣ былъ открытъ просторъ воздѣйствовать въ тѣхъ размѣрахъ, на какіе она способна, она уничтожила бы систему войны и произвела бы революцію въ нецивилизованномъ состояніи нынѣшнихъ правительствъ».

Наконецъ, промышленный переворотъ поражалъ современниковъ захватывающе быстрымъ характеромъ, неожиданностью соціально-культурнаго перелома, совершившагося подъ его вліяніемъ. Онъ какъ бы нарушалъ историческія представленія, онъ казался чѣмъ-то внезапно вторгнувшимся въ судьбы старой Европы. Эту черту мы можемъ прослѣдить во взглядахъ Адама Смита.

Знаменитое изслѣдованіе глэзговскаго профессора «О богатствѣ народовъ» возникло еще въ началѣ переворота (1776 г.) недалеко отъ центровъ новой промышленной жизни. Оно отражало всю еще неясность движенія, которое развертывалось въ странѣ, всѣ ожиданія, какія вызывались въ умахъ. Оно пыталось схватить въ научныхъ формулахъ

его смыслъ и результаты и въ то же время дать практическія правила дѣйствія слагавшемуся новому обществу. Адамъ Смитъ полонъ увлеченія въ виду огромнаго мірообъемлющаго обмѣна и раздѣленія труда, въ виду всей совокупности результатовъ промышленности, столь развитой технически, основанной на многообразномъ взаимодѣйствіи всѣхъ общественныхъ элементовъ. Хорошо припомнить Руссо, его швейцарскія идилліи мелкихъ хозяевъ, не нуждающихся въ остальномъ мірѣ, хорошо припомнить именно теперь, читая знаменитую вступительную главу къ «Богатству народовъ». Адамъ Смитъ осматриваетъ съ гордостью великую мастерскую земного шара: «для того, чтобы въ настоящее время самый мелкій частный человѣкъ въ цивилизованной странѣ могъ одѣться и обзавестись, нужна работа многихъ тысячъ работниковъ».

Если Руссо видѣлъ верхъ независимости въ условіяхъ замкнутаго въ горахъ существованія изолированныхъ людей, способныхъ на всѣ руки, гармонически развитыхъ, законченныхъ въ себѣ, то Адамъ Смитъ открываетъ основу свободы личности какъ разъ въ противоположныхъ соотношеніяхъ: чѣмъ многообразнѣе связи человѣка съ міромъ, чѣмъ дробнѣе его доля въ сложной общей работѣ, тѣмъ независимѣе онъ поставленъ: надъ нимъ нѣтъ человѣческой власти, нѣтъ конкретнаго личнаго господина, какъ въ старину, когда вся работа, весь оборотъ вертѣлся въ кругу помѣстья, гдѣ поглощались продукты безъ остатка. У Адама Смита есть и очень любопытный матеріалъ для опытнаго сравненія живой старины съ послѣднимъ словомъ культуры: въ то время какъ онъ работалъ надъ своей книгой, среди кипѣнія индустріи въ низменной Шотландіи, недалеко въ горахъ той же страны живы были патріархальныя связи: едва минуло время, когда тамъ царили старые вожди, творившіе судъ и расправу, какъ будто не существовало государства и закона, и собравшіе въ рѣшительную минуту какія-то легендарныя дружины своихъ кліентовъ. Адамъ Смитъ еще помнилъ ихъ появленіе въ шотландскомъ возстаніи 1745 г. Не идилліей вѣяли эти порядки на него, а мракомъ и жалкой косностью.

Пораженный успѣхами обмѣна и раздѣленія труда, Адамъ Смитъ не видитъ однако въ ростѣ городовъ и мануфактуры подъ вліяніемъ міровой торговли факта, издавна подготовленнаго и необходимаго. Напротивъ, эта перемѣна представляется ему словно бурной революціей, внезапно налетѣвшимъ вихремъ. Нормально было бы постепенное развитіе деревни, ея богатства и культуры и медленное возникновеніе среди нея городовъ; такимъ путемъ, правильнымъ, по его мнѣнію, идетъ счастливая молодая страна, Америка. Но въ старой Европѣ, гдѣ традиція вѣками накопила стѣсненія и тягости, гдѣ деревня заснула и задавлена, надо радоваться и этому ненормальному неожиданному подъему торгово-промышленныхъ центровъ; своей огромной движущей силой они,

обратно, должны приподнять затвердѣвшія формы сельской жизни, внести въ нее оживленіе, раскрыть и вызвать силы ея.

Къ этимъ взглядамъ у Адама Смита примыкаетъ цѣлая, можно сказать, экономическая философія исторіи. Онъ начинаетъ съ характеристики ранняго средневѣковаго строя; это было господство крупной собственности на основѣ рабскаго труда; оба элемента, и владѣльческій, и рабочій, были неспособны къ движенію, къ экономическому прогрессу. Въ объясненіи феодализма Адамъ Смитъ схватываетъ его глубокую экономическую основу. Феодализмъ коренился не въ правовыхъ условіяхъ; напротивъ, судъ и администрація сеньера—явленія производныя; причина зависимости массы лицъ отъ сеньера заключалась въ томъ, что онъ кормилъ при себѣ округу, которая ему и служила, т.-е. въ натуральномъ хозяйствѣ. Ростъ населенія и появленіе внутренняго обмѣна ведетъ къ постепенному, очень медленному высвобожденію рабочихъ классовъ: рабы переходятъ въ половниковъ, половники—въ арендаторовъ и свободныхъ мелкихъ собственниковъ. Образуются центры обработки деревенскихъ продуктовъ—города. Но эти старые европейскіе города развились очень медленно. Ихъ вліяніе не могло пробить той массы стѣсненій, привилегій и т. д., которыя остались въ наслѣдіе отъ феодальной эпохи и посейчасъ задерживаютъ жизнь деревни. Революціонную работу исполняютъ новые города, служащіе широкому иностранному сбыту. Ихъ возникновеніе произошло почти на нашихъ глазахъ. Увлеченные ихъ силой, народы идутъ «ретроградным шагомъ, противнымъ естественному порядку».

Адамъ Смитъ не вѣритъ въ прочность результатовъ переворота, совершоннаго міровой торговлей и приморскими городами. Вѣрнѣе и прочнѣе улучшеніе, которое совершается черезъ развитіе сельской культуры. Развитіе торговли полно риска: примѣромъ служатъ Италія и Нидерланды. Для разрушенія успѣховъ земледѣлія въ Римской имперіи потребовалось не менѣе двухъ вѣковъ страшныхъ конвульсій и расхищеній, совершенныхъ варварами. Для разрушенія же торговли достаточно смутъ, достаточно одной революціи.

У Адама Смита нѣтъ особыхъ классовыхъ пристрастій: по симпатіямъ онъ совсѣмъ не апостолъ капитализма. Онъ во многомъ сочувствуетъ рабочимъ; у него, напримѣръ, есть горькое замѣчаніе, что рабочихъ рѣзко преслѣдуютъ за стачки, тогда какъ предприниматели могутъ свободно вступать въ соглашенія между собою. Мелкаго землевладѣльца, зажиточнаго крестьянина онъ считаетъ вмѣстѣ съ крупнымъ фермеромъ самымъ лучшимъ хозяиномъ и самымъ здоровымъ соціальнымъ элементомъ. Но онъ пораженъ фактами, въ которыхъ выражается быстрое возрастаніе національнаго богатства. Онъ ищетъ движущихъ его мотивовъ, во имя общей пользы оправдываетъ и ставитъ очень вы-

соко предпринимательскіе пріемы, хотя бы они исходили отъ очень узкихъ влеченій. Этимъ путемъ онъ незамѣтно подходитъ къ поощренію класса капиталистовъ. «Пропитанія своего мы ждемъ не отъ добраго расположенія мясника, пивовара или булочника, а отъ ихъ заботы о собственныхъ интересахъ. Мы обращаемся не къ ихъ человѣколюбію, а къ ихъ эгоизму, и никогда не ставимъ имъ на видъ свои потребности, а напротивъ, всегда ихъ выгоды».

Вся исторія возрастанія культуры сложилась изъ переплетенія выгодъ двухъ классовъ, большихъ землевладѣльцевъ, не знавшихъ, куда тратить свои средства, тщеславныхъ и дѣтски жадныхъ, и промышленниковъ, которые рисковали и напрягали свои силы, чтобы подвозомъ и выдѣлкой массы предметовъ заработать на удовлетвореніи этой жадности. Адамъ Смитъ очень низкаго мнѣнія о морали купцовъ. Извѣстно вѣдь, что они граждане всего міра: «имъ мало свойственна забота объ общемъ благѣ и,—прибавляетъ съ добродушной ироніей Адамъ Смитъ,—не нужно длинныхъ рѣчей, чтобы исцѣлить ихъ отъ этого прекраснаго влеченія».

Всего любопытнѣе слѣдующій шагъ разсужденія. Для Адама Смита несомнѣнно, что всякій человѣкъ, старающійся наивыгоднѣйшимъ образомъ помѣстить свой капиталъ, увеличиваетъ ежегодный доходъ всего общества и, слѣдовательно, оказываетъ обществу услугу. «Въ дѣйствительности у такого лица вовсе нѣтъ общаго намѣренія послужить общему благу, и оно даже не знаетъ, въ какой мѣрѣ можетъ быть полезно обществу. Если такой человѣкъ пускаетъ капиталъ въ сферу національной индустріи, то вовсе не изъ патріотизма; успѣхъ національной индустріи онъ только потому предпочитаетъ успѣху иностранной, что имѣетъ въ виду для себя бо́льшую охрану и обезпеченность. Но думая всюду о собственномъ выигрышѣ, онъ въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, направляется мановеніемъ невидимой руки къ достиженію цѣли, которая вовсе не входитъ въ его мысли. И это—не бѣда для общества. Добиваясь личнаго обогащенія, люди часто гораздо сильнѣе и дѣйствительнѣе работаютъ на благо общества, чѣмъ если бы они прямо искали этого блага. Я никогда не видѣлъ, чтобы люди, желавшіе путемъ торговли поработать на пользу общую, сумѣли сдѣлать много хорошаго».

Можно замѣтить въ этихъ словахъ особый оттѣнокъ оптимизма, оттѣнокъ какъ бы религіозный. Не должно мѣшать теченію естественнаго порядка, свободной игрѣ силъ; пути осуществленія этого порядка—какъ бы предписанія мудраго благого Существа, а это Существо—какъ именно и подобаетъ представлять себѣ таковое въ промышленномъ вѣкѣ—желаетъ обезпечить людямъ и матеріальныя блага. Экономистъ-теоретикъ, обозрѣвающій волнующееся море человѣческихъ интересовъ

и предпріятій, видитъ вездѣ слѣды благосозданной гармоніи, слѣды и тропы, которые человѣкъ долженъ раздвинуть въ широкія торныя дороги всесвѣтнаго обмѣна. Гармонія дана и въ соотношеніяхъ людей внутри каждаго общества; она дана и въ сплетеніи интересовъ всѣхъ странъ на земномъ шарѣ.

Еще болѣе горячо проводили эту религіозную идею самопроизвольной гармоніи интересовъ французскіе физіократы. Можно подумать, что имѣешь передъ собой фанатичную проповѣдь какой-нибудь эпохи религіозныхъ войнъ, когда читаешь слѣдующій отрывокъ у Дюпонъ де-Немура: «нарушить свободу частныхъ лицъ въ приложеніи ими капиталовъ своихъ, отдаться такому преступному искушенію—значитъ объявить войну своимъ ближнимъ; это значитъ нарушить права и уклониться отъ обязанностей, установленныхъ Творцомъ; это значитъ возмутиться противъ Его велѣній, насколько допускаютъ слабыя силы наши, совершивъ преступленіе противъ величества Божьяго имени и человѣческой природы». Такова, быть можетъ, самая смѣлая варіація XVIII вѣка на тему о превосходствѣ натуральнаго надъ искусственнымъ, на тему о томъ, что правила и руководства портятъ и искажаютъ, а природа исправляетъ и ведетъ къ лучшему. Работа индивидуальныхъ силъ, розныхъ и, можетъ быть, злыхъ, должна слиться въ сумму общаго блага, вотъ въ чемъ это чудо природы. При господствѣ такой вѣры даже бѣсъ XVIII в., Мефистофель, долженъ былъ назваться духомъ, который вѣчно желаетъ зла и вѣчно творитъ добро.

Соціальная философія, слагавшаяся подъ вліяніемъ промышленнаго переворота, и соединилась поэтому съ опредѣленнымъ моральнымъ ученіемъ, которое поставило въ центръ понятія о личной пользѣ и наслажденіи и отождествило сумму личныхъ выгодъ съ интересомъ и благомъ общества.

Въ новомъ выработавшемся общественномъ строѣ исчезли или, казалось, должны были исчезнуть всякіе особые союзы и группировки, принудительные или охранительные, для того, чтобы на всесвѣтной аренѣ открыть просторъ высвобожденному отъ опеки, изолированному отъ давленія человѣку. Оставалось ли послѣ этого еще представленіе объ обществѣ, какъ особомъ, самостоятельномъ цѣломъ, налагающемъ обязанности на личность? Не сводилось ли значеніе общества къ условнымъ рамкамъ, условному обозначенію, простому знаку нѣкоторой суммы людей, живущихъ вмѣстѣ или сплетенныхъ въ своихъ сношеніяхъ и интересахъ?

Самый послѣдовательный учитель этихъ моральныхъ идей—Джеремія Бентамъ, котораго надо поставить рядомъ съ Адамомъ Смитомъ по характеру и силѣ вліянія на англійское общество первой половины нашего вѣка. Формулы этого неутомимаго адвоката разумно понятой выгоды широко распространились и за предѣлы Англіи, хотя главнымъ

образомъ косвенно, черезъ сочиненія и популяризаціи другихъ, такъ какъ его самого мало читали. Однимъ изъ препятствій къ чтенію его является удивительная сухость изложенія, однообразіе доказательныхъ пріемовъ, скудость жизненныхъ примѣровъ. Это—какая-то алгебраическая голова. Бентамъ прожилъ всю свою долгую жизнь—онъ умеръ въ 1832 году, 84-хъ лѣтъ—кабинетнымъ отшельникомъ; онъ все болѣе изолировался въ своей мысли, отвыкалъ отъ людей, и наклонность къ отвлеченному расчету не встрѣчала никакого противодѣйствія. Нельзя не быть пораженнымъ его педантическимъ терпѣніемъ, его неустрашимой и скучной классификаціей, когда онъ, сводя мораль на экономію чувствъ удовольствія и страданія, даетъ длинную таблицу, такъ сказать, сравнительный тарифъ удовольствій и страданій, когда онъ начинаетъ различать 15 простыхъ видовъ удовольствія и 11 простыхъ видовъ страданія, которые въ свою очередь распадаются на второразрядные виды.

Бентамъ съ удивительной настойчивостью старался вывести всѣ требованія морали и права изъ одного простого принципа, одного простого чувства, по его мнѣнію, всегда и въ одинаковой мѣрѣ присущаго людямъ; это именно—способность взвѣсить выгоды и невыгоды для себя всякаго поступка, разсчитать количество пріятнаго и непріятнаго въ его результатахъ. Ничто не мѣшало затѣмъ теоретику въ своей кельѣ складывать голыя цифры этихъ одинаково дѣйствующихъ человѣческихъ машинъ. Бентамъ и называлъ это занятіе моральной ариѳметикой. Вопросъ стоитъ исключительно ариѳметически въ знаменитой бентамовской формулѣ: величайшее, какое возможно счастье для наивозможно большаго числа людей—вотъ мѣра правды и неправды. И что главное при этомъ—имѣется увѣренность, что ариѳметическія данныя для рѣшенія могутъ быть просто и отчетливо отысканы и указаны.

Добродѣтель и порокъ опредѣляются исключительно по результатамъ человѣческихъ поступковъ; это—лишь общія обозначенія для совокупности обстоятельствъ, вызывающихъ удовольствія или страданія. Такъ какъ порокъ составляетъ зло лишь вслѣдствіе страданій, сопровождающихъ его, то, въ случаѣ если за образомъ дѣйствій, который мы называемъ добродѣтелью, слѣдуетъ больше страданія, чѣмъ удовольствія, мы не должны колебаться въ обозначеніи этой будто бы добродѣтели порокомъ. Добродѣтель состоитъ исключительно въ принесеніи меньшаго интереса въ жертву большему, минутнаго—продолжительному, сомнительнаго—обезпеченному. Что такое долгъ? Исключительно одно сознаніе высшаго, т.-е. болѣе крупнаго интереса, который мы имѣемъ въ виду, отрекаясь отъ удобствъ даннаго момента. Нужно ли держать обязательства? Да, но только въ виду того, чтобы не вызывать къ себѣ недовѣрія въ другихъ сношеніяхъ съ людьми. Совѣсть—лишь привившееся намъ, привычное вниманіе къ сужденію другихъ людей, похвала

которыхъ доставляетъ намъ радость, а порицаніе—боль. Добродѣтель вообще совпадаетъ съ популярной санкціей. Все, что основывается на противоположномъ разсужденіи, на готовности принимать больше зла, чѣмъ получать добра и выгоды отъ своего поступка,—извращеніе, и Бентамъ называетъ эту ложную мораль аскетизмомъ.

Въ виду этого Бентамъ беретъ на себя, какъ онъ выражался, роль цензора по отношенію ко всѣмъ формамъ права и общественнаго строя. Поэтому обратно онъ считалъ себя и въ правѣ, и призваннымъ писать своды законовъ и политическія наставленія для любыхъ народовъ и странъ, хотя бы, напримѣръ, для Триполиса; онъ составилъ даже проектъ Уложенія для всѣхъ «либеральныхъ» народовъ.

Мѣрка для регулирующей роли учрежденій, для опредѣленія круга полномочій общественной власти, для опредѣленія строгости закона и т. д. можетъ быть лишь одна, это—выгоды наибольшаго количества индивидовъ. Въ чемъ, напр., можетъ заключаться соотвѣтствіе силы наказанія съ тяжестью проступка? Наказаніе соизмѣряется количествомъ вреда, прямого и косвеннаго, нанесеннаго и возможнаго, въ результатѣ преступленія. Всякій законъ, какъ стѣсненіе, нарушеніе свободы, есть зло: онъ терпимъ и желателенъ, поскольку можетъ быть вычислена въ разности приносимая имъ прямо и косвенно польза. Въ концѣ-концовъ государственный законъ полезенъ, если онъ именно обезпечиваетъ свободу труду и движенію продукта труда. Государство оправдывается не договоромъ, который разъ взялись соблюдать, не святостью традиціи, а исключительно выгодой для личностей властной защиты и надзора. Этимъ и должны быть опредѣлены размѣры тратъ на правленіе.

И политикъ-моралистъ, и политикъ-экономъ—оба выросли на одной почвѣ промышленной, всесвѣтной, предпринимательской Англіи; на обоихъ видно, какъ направленіе интересовъ, какъ извѣстные, бьющіе въ глаза факты дѣйствительности превращаются въ «законы вещей», т.-е. въ научныя формулы и морально общественныя требованія. Статьи новаго кодекса, заповѣди его завершались формулой, смыслъ которой заключался въ томъ, что нити эгоистическихъ влеченій, идущихъ отъ личностей, сами собой связываются въ клубокъ общаго благополучія. Здѣсь въ мысли былъ явный скачокъ: факты не складывались въ аргументы, и добрая вѣра вступала въ свои права.

Въ ученіяхъ индивидуалистовъ роль государства естественно очень непохожа на то опредѣленіе, какое ему давали въ эпоху просвѣтительной публицистики. По Бентаму, управленіе должно быть слабое и дешевое. «Стой смирно»! такъ хочетъ ему сказать Бентамъ въ короткой формулѣ. Индустрія, говоритъ онъ, проситъ у управленія лишь того, чего просилъ Діогенъ у Александра: «не закрывай мнѣ солнца!» Какъ ни отвлеченъ Бентамъ, но здѣсь у него совершенно ярко отмѣченъ

исходный мотивъ: пружина общества есть успѣвающій капиталъ. Съ этимъ комментаріемъ надо читать и слѣдующій совѣтъ: «берегите индивиды, не отягощайте ихъ, не допускайте никогда, чтобы ихъ отягощали, и вы достаточно сдѣлали для общаго блага». Со стороны государства такъ же не нужны поощрительныя мѣры къ развитію производства, какъ невозможно усилить жажду и голодъ у людей. Притомъ «первый министръ меньше понимаетъ въ арендной платѣ, чѣмъ фермеръ, меньше въ перегонкѣ жидкостей, чѣмъ винокуръ, меньше въ кораблестроеніи, чѣмъ корабельный мастеръ».

Государство, по ученію индивидуалистовъ, не имѣетъ другой задачи, какъ только содѣйствовать свободной дѣятельности членовъ общества; общество, сложенное изъ частныхъ интересовъ, а не политическое цѣлое, вотъ что представляется живой ареной; политическая власть, это—предохранительный клапанъ, это—спеціальный аппаратъ на крайній конецъ, на случай, гдѣ не могутъ сразу удобно воздѣйствовать общество и цивилизація. Чѣмъ рѣже его примѣненіе, тѣмъ лучше. Самое лучшее—въ немъ вовсе не нуждаться, вовсе его не примѣнять; достаточно жить въ покойномъ сознаніи, что въ арсеналѣ оружіе есть. Томасъ Пэнъ, о которомъ уже была рѣчь, говоритъ: «общество дѣлаетъ для себя почти все, что приписывается государству. Чѣмъ выше поднялась цивилизація, тѣмъ менѣе нуждается оно въ правительствѣ. Правительство—не что иное, какъ національный союзъ, который дѣйствуетъ согласно принципамъ общества».

Итакъ, у государства нѣтъ иной задачи, какъ только содѣйствовать свободной дѣятельности членовъ общества путемъ устраненія всѣхъ препятствій. Государство сходитъ на положеніе слуги личныхъ интересовъ: берегите намъ границы, дайте строгій судъ, чтобы не было обмана и прекаій въ экономическихъ сношеніяхъ—вотъ чего требуютъ отъ здравыхъ политиковъ будущаго. Государство въ ученіи этой школы упразднено, разложено во имя соціальныхъ интересовъ, а соціальные во имя личныхъ. Послѣдовательные теоретики заранѣе признавали въ государствѣ опасную для личности силу. Надо, говоритъ одинъ, найти такія учрежденія, которыя бы наиболѣе дѣйствительно могли охранить личность отъ «покушеній общественной власти». М—мъ де-Сталь почти физически ощущаетъ эту опасность: она находитъ, что само слово государство заключаетъ въ себѣ что-то жестокое и тираническое.

Едва ли у кого-нибудь въ концѣ прошлаго вѣка политическій и соціальный индивидуализмъ выражался въ такой крайней формѣ, какъ у Вильяма Годвина въ его книгѣ «Политическая справедливость» (1793 г.). Годвинъ былъ сначала сектантскимъ проповѣдникомъ. Его разсужденія далеки отъ какихъ-либо практическихъ совѣтовъ. Онъ отворачивается отъ всякаго насильственнаго переворота. Онъ хочетъ лишь

громко и безстрашно объявить то, что считаетъ истиной. Съ возглашенія этого ученія и начнется тысячелѣтнее царство мира и счастья. Вѣруя въ магическую силу слова и увѣщанія, онъ надѣется, что соотечественники его, подъ давленіемъ аргументовъ, сразу прозрѣютъ. Нежелательны даже союзы для политической агитаціи; Годвинъ хочетъ только, чтобы всякій исповѣдалъ познанную истину свободно и открыто, во всей полнотѣ, и, если нужно, съ самоотверженіемъ мученика. Реформы этимъ самымъ станутъ ненужны, такъ какъ наилучшій порядокъ тотъ, когда люди руководятся однимъ разсудкомъ. Этотъ наилучшій порядокъ въ сущности отсутствіе какого-либо порядка, строя, принужденія.

Трогательна вѣра Годвина въ разумную и благую основу человѣческаго существа; но она ведетъ его къ тому, что, внѣ сознанія личности, онъ не признаетъ никакихъ обязывающихъ законовъ. Даже отдѣльные моменты сознанія не связываютъ другъ друга. Напримѣръ, давать обѣщанія неразумно, а держать ихъ не нужно, потому что въ каждую данную минуту надо слѣдовать указанію истины и справедливости, какъ онѣ именно въ эту минуту представляются человѣку.

При этихъ условіяхъ о принудительной власти общества не можетъ быть рѣчи. Слово «подданный» заключаетъ въ себѣ полное извращеніе. Въ свою очередь нельзя говорить и о правахъ личности на свободу, потому что здѣсь уже чувствуется нѣкоторое ограниченіе; всѣ эти «права личности» лишь сводятся къ отсутствію правъ общества на человѣка, а весь порядокъ къ тому, что люди подчиняются тѣмъ предписаніямъ справедливости и истины, которыя они въ данную минуту признаютъ. Поэтому, напримѣръ, совершенно не нужны какія-либо законодательныя опредѣленія; не нуженъ сводъ гражданскаго права и т. п. Національная слава, расширеніе отечественной территоріи—все это химеры, любовь къ отечеству—иллюзія, потому что нація, общество не представляютъ сами по себѣ живого цѣлаго; общее счастье—лишь сумма интересовъ всѣхъ.

Государство въ сущности вовсе не нужно. Годвинъ осуждаетъ даже какую-либо упорядоченную экономическую кооперацію. Идеалъ его состоитъ въ свободномъ существованіи рядомъ совершенно независимыхъ личностей. Практически лучше всего—мелкіе самостоятельные приходы, которые образуютъ слабую конфедерацію на случай нападенія. Благожелательный Годвинъ увѣренъ, что съ установленіемъ этой формы или, лучше сказать, при этомъ отсутствіи формъ отпадутъ сами собою и условія матеріальнаго неравенства, а слѣдовательно исчезнутъ войны и столкновенія, которыя теперь неизбѣжны въ обществѣ, основанномъ на несправедливыхъ привилегіяхъ.

Но политическій идеалъ пассивнаго государства является большею частью на службѣ другихъ соціальныхъ направленій. Разъ общество—

простая сумма людей, болѣе или менѣе случайная, разъ въ немъ налицо лишь дѣловой договоръ, не захватывающій всего человѣка, связывающій его, лишь пока онъ хочетъ быть въ обществѣ, то государство окажется простой администраціей группы соединившихъ свои интересы лицъ. А какъ скоро государство—только суммарное выраженіе существующаго общественнаго уклада, только показатель распредѣленія силъ и богатствъ, естественно, что права лицъ и группъ, т.-е. ихъ участіе въ открываемыхъ государствомъ выгодахъ должны отвѣчать общественному преобладанію этихъ лицъ и группъ. Поэтому сторонники этой доктрины сравнивали общество съ акціонерной компаніей, а государство съ ея дирекціей. Сталкиваясь съ требованіемъ равенства, вытекавшимъ изъ признанія правъ личности, политики разбираемаго направленія готовы были продолжать сравненіе: пусть всѣ акціонеры, хотя бы съ мельчайшими паями, войдутъ въ общее собраніе, пусть всѣ заявляютъ желанія, но, безъ сомнѣнія, дѣйствія дирекціи должны опредѣляться вѣсомъ крупныхъ владѣльцевъ акцій, а дивиденды должны распредѣляться не по числу головъ, а пропорціонально числу акцій въ рукахъ членовъ.

Соціальная теорія индивидуализма сказалась и на историческихъ построеніяхъ. Въ работахъ, отражающихъ ея духъ, факты прошлаго выстроились по магическому лозунгу: освобожденіе лица. Первымъ этапомъ въ пройденномъ великомъ пути выступалъ маленькій, но живой греческій міръ, гдѣ хоть на моментъ сверкнули всѣ дарованія и запросы человѣческой личности. Традиція свободы изображалась затѣмъ въ ея движеніи на западъ: здѣсь римское право и христіанство выработали основные принципы правовой и моральной независимости лица. Восходящая линія, казалось, шла безъ нарушенія. Даже въ катастрофѣ древняго міра не видѣли перерыва среди общаго процесса освобожденія личности. Варварское нашествіе не задавило его: германцы принесли изъ лѣсовъ стихійную свободу, ея инстинктъ, который претворился въ охрану независимости лица въ государствѣ. Въ феодализмѣ та же черта сказалась, хотя для ограниченной группы, но зато съ особой силой. Затѣмъ, все ускоряя темпъ, шло освобожденіе чрезъ непринужденную фантастичность и свѣтскую мораль рыцарскаго общества, чрезъ упрямый корпоративный духъ самоуправляющихся городовъ, чрезъ неутомимую критику, духъ изслѣдованія и начала вѣротерпимости эпохъ возрожденія и реформаціи; а заключилось оно вѣнцомъ всего—политической свободой въ Англіи, Америкѣ, Франціи.

Въ этихъ построеніяхъ были излюбленныя эпохи: демократическія Аѳины, средневѣковыя коммуны, реформація, политическіе перевороты новыхъ временъ. Они рисовались вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ моменты матеріальнаго процвѣтанія, полнаго раскрытія всѣхъ силъ и стремленій въ

обществѣ. Ослѣпительно красива была исторія освобожденія личности. Что могъ этотъ процессъ обѣщать въ будущемъ?

Такъ же быстро, какъ революція машинъ перевернула весь строй и обликъ промышленности, какъ наводнила она весь международный рынокъ новыми механическими продуктами,—и новыя формулы пріобрѣли власть въ Европѣ. Во Франціи они сошлись съ ученіемъ физіократовъ, которые разсматривали общество, какъ естественный организмъ, и считали свободный обмѣнъ необходимымъ условіемъ органической жизни. Въ Германіи далекій провинціальный университетъ въ Кёнигсбергѣ, гдѣ училъ великій Кантъ, сталъ главнымъ мѣстомъ пропаганды Смитовыхъ идей, главнымъ разсадникомъ экономистовъ и политиковъ, строившихъ въ будущемъ золотой вѣкъ на торжествѣ личной инициативы. Скоро департаменты чуть ли не самаго авторитарнаго государства въ Европѣ, Пруссіи, наполнились убѣжденными сторонниками и даже резонерами невмѣшательства, и терминологія докладовъ и указовъ своеобразно видоизмѣнилась, повторяя рѣзкія положенія доктрины. Въ странѣ, гдѣ еще не такъ давно утверждали, что общество не понимаетъ своихъ выгодъ, что къ индустріи людей надо воспитывать и тянуть, чиновники стали увѣрять, что «каждая личность легче откроетъ свой истинный интересъ, чѣмъ это можетъ быть ей предписано правительствомъ».

Въ это время—въ началѣ вѣка, послѣ наполеоновскаго разгрома—въ Пруссіи готовилась крупнѣйшая реформа, освобожденіе крестьянъ, вызванное желаніемъ поднять патріотическій духъ народа. Надъ проектами, кругомъ реформы хлопотали ученики и поклонники Смита, которые осуждали крѣпостное право во имя свободнаго договора, свободной инициативы лицъ. Но доктрина сослужила плохую службу крестьянскимъ интересамъ. Она совпала со стремленіемъ крупныхъ землевладѣльцевъ перевести старое барщинное и оброчное хозяйство съ крестьянской подмогой на капиталистическое съ обезземеленными наемными рабочими.

Только что приведенныя слова принадлежатъ министру фонъ-Шрёттеру. Онъ мотивировалъ ими важный и характерный отказъ: по его мнѣнію, не слѣдовало продолжать старинную охрану крестьянскихъ дворовъ отъ снесенія ихъ помѣщиками, которые составляли большія фермы и заводили крупное раціональное хозяйство; прекрасно имѣть въ государствѣ многочисленное и зажиточное крестьянство, но, говорилъ онъ, «ускорять, искусственно содѣйствовать его образованію положительными мѣрами» неразумно и рискованно, пока нація въ культурномъ и имущественномъ отношеніи не созрѣла. Лучше дать крестьянамъ политическія права, участіе въ національномъ представительствѣ и въ земствѣ, и пусть они самобытно поднимаются къ лучшему положенію, пусть создадутъ себѣ условія для пріобрѣтенія земли. Какъ Шрёттеръ,

думало большинство либеральныхъ бюрократовъ, усердно и съ добрыми намѣреніями работавшихъ надъ реформой, и реформа была погублена, такъ какъ вмѣстѣ съ освобожденіемъ она создала всѣ условія для обезземеленія.

Этотъ примѣръ можетъ иллюстрировать силу, упорство доктрины, шедшей изъ Англіи: она исходила изъ понятія объ интересахъ личности, изъ вѣры въ ея глубоко правильный инстинктъ и могла приходить на практикѣ къ разрушенію цѣлыхъ классовъ, т.-е. массы тѣхъ же личностей, или могла мириться съ подобнымъ фактомъ. Если она дѣлала это, не смущаясь противорѣчіемъ или не чувствуя его, то это значитъ, что въ общей суммѣ итоговъ она усматривала такіе перевѣшивающіе факты, которые казались ей важнѣе, чѣмъ видимыя явленія.

Что же прозрѣвала впереди доктрина? То мистическое благо, которое она усматривала, состояло въ накопленіи дохода, въ безконечномъ торжествѣ производства вообще. Теорія шла къ обоготворенію производства. Въ эпоху, когда такъ внезапно, такимъ чудеснымъ образомъ возросли средства къ произведенію новыхъ богатствъ, было естественно увлечься самимъ процессомъ, обѣщавшимъ въ будущемъ безконечное обиліе. Но почти одновременно напомнилъ о себѣ другой вопросъ. Новая техника, запросы расширеннаго международнаго рынка создавали новую рабочую организацію. Масса людей, которые на рынокъ могли принести лишь свои руки и спину, лишь продать свой трудъ, становились въ зависимость отъ огромныхъ, часто очень далекихъ, почти стихійныхъ приливовъ и отливовъ международнаго спроса на товары. Они должны были нести послѣдствія торговыхъ кризисовъ, которыхъ мѣстное производство не могло предусмотрѣть, они должны были быть на мѣстѣ, вырасти въ числѣ, когда требовалось расширеніе производства, и сократиться, составить нуждающійся резервъ, когда требовалось уменьшеніе производства. Нельзя было также закрывать глаза на тяжелыя физическія и моральныя условія, въ которыхъ пребывала новая рабочая масса. Какъ же было примирить культъ производства съ человѣческими жертвами, съ видимымъ ухудшеніемъ или страданіемъ человѣческой породы?

Въ моментъ, когда писалъ Адамъ Смитъ, эти вопросы не возникали въ острой формѣ. Адамъ Смитъ, напримѣръ, еще могъ говорить о чрезвычайно медленномъ ростѣ населенія въ Европѣ сравнительно съ новыми землями въ Америкѣ. Но вопросы эти приходилось уже задать къ концу вѣка. Въ знаменитой книгѣ Мальтуса опрокидывался старый экономическій догматъ, что обиліе населенія составляетъ государственное благо, и что политика должна энергически содѣйствовать размноженію его. Свои пессимистическія заключенія о томъ, что новымъ непрошеннымъ пришельцамъ нѣтъ мѣста на землѣ, Мальтусъ старался осла-

бить жестокими совѣтами воздержанія или ссылкой на нѣкоторыя естественныя жестокости, совершаемыя самой природой ради возстановленія равновѣсія.

Но съ подобными выводами о неизбѣжности массоваго соціальнаго зла, на которомъ строится новое промышленное общество, слѣдуетъ сопоставить картину свѣтлаго будущаго, нарисованную оптимистическимъ реформаторомъ, Бентамомъ: она показываетъ, какъ ограничены были обѣщанія индивидуалистовъ относительно предстоящаго совершенствованія.

Разумному существованію мѣшаютъ извѣстныя учрежденія, предразсудки и традиціи. Что же произойдетъ съ исчезновеніемъ всѣхъ затрудненій и стѣсненій, которыя теперь испытываетъ личность? Насколько придвинется общее счастье? Бентамъ изображаетъ сначала рядъ свѣтлыхъ, положительныхъ явленій. «Въ спискѣ запрещенныхъ дѣяній не будетъ больше проступковъ, вредъ которыхъ лишь воображаемый; права и обязанности различныхъ классовъ людей будутъ такъ хорошо опредѣлены уложеніемъ, что процессы общаго характера прекратятся, судопроизводство будетъ упрощено, и тяжбы будутъ рѣшаться въ короткій срокъ и дешево. Зданія судебныя будутъ всегда открыты и рѣдко полны; народы, сложивъ оружіе и распустивъ арміи на основаніи договоровъ, а не вслѣдствіе взаимнаго безсилія, будутъ платить только самые необременительные налоги. Торговля освободится, не будетъ монополій, льготы и стѣсненія не будутъ задерживать естественнаго развитія. Права и обязанности чиновниковъ будутъ хорошо разграничены, и наклонности народа къ повиновенію и сопротивленію хорошо урегулированы, благодаря усовершенствованію конституціонныхъ законовъ; тогда политической жизни и всему, что съ ней связано, перестанутъ грозить перевороты: наконецъ, законы будутъ кратки и ясны». Но все, что за эти предѣлы выходитъ, принадлежитъ къ области химеръ. Можно уменьшить, но невозможно искоренить въ людяхъ мрачныя и пагубныя страсти; неравенство даровъ природы и судьбы всегда будутъ вызывать въ людяхъ горькое чувство зависти; всегда будетъ существовать противоположность интересовъ, а слѣдовательно и соперничество, и ненависть; удовольствія всегда будутъ покупаться цѣной страданій и лишеній. И наконецъ, тяжелый трудъ, ежедневное порабощеніе, состояніе близкое къ нищетѣ будутъ всегда участью большинства людей.

Вотъ что говоритъ намъ индивидуалистическій реформаторъ. Теорія, создавшаяся подъ вліяніемъ промышленнаго переворота, нарисовала торжество начала движенія въ прошломъ въ видѣ растущаго освобожденія личности. Ея представители должны были почувствовать, что завершеніе этого процесса свободы скоро дойдетъ до извѣстной предѣльной черты. Теорія наталкивалась на свои собственныя положенія о непобѣди-

мыхъ условіяхъ производства, созданныхъ потребностью культурнаго человѣка и порабощающихъ того же человѣка.

Казалось, какъ будто строитель плана общества будущаго уже откинулъ мысленно всѣ препятствія къ свободному проявленію человѣческихъ силъ; онъ обѣщалъ терпѣливо переждать исчезновеніе дурныхъ привычекъ, созданныхъ несправедливостью и ложными отношеніями стараго порядка. Допустивъ, что все осужденное имъ устранено, онъ долженъ былъ спросить себя, обезпечено ли этимъ счастье? Онъ чувствовалъ, что хотя естественныя силы могутъ теперь вступить въ свои права, но на пути къ счастью какъ будто уже поднимаются преградой недостатки самой природы внѣ и внутри человѣка. И вотъ ему оставалось осмотрѣться снова: не примкнетъ ли какой-нибудь благодѣтельный процессъ къ тѣмъ послѣднимъ усиліямъ, на какія способенъ освобожденный благожелательный человѣкъ?

Ученіе о прогрессѣ, одновременно развивавшееся, подавало въ данномъ случаѣ руку: оно обѣщало ростъ гуманности, знанія и чудеса техники, которая должна насъ поднять надъ многими слабостями нашей натуры, заставитъ исчезнуть само собою много общественныхъ золъ. Страна, переживавшая раньше и рѣзче всѣхъ революцію машинъ, т.-е. Англія, всего больше и поддалась культу машины, вѣрѣ въ ея цѣлительную силу. Такъ создавалось крупное и какъ бы конкретное утѣшеніе. Распространеніе знанія дастъ новыя средства; тяжелыя и недостойныя работы исчезнутъ, эксплуатація природныхъ силъ возрастетъ въ безконечное множество разъ; предѣлы естественные, въ которыхъ сдавлено человѣческое общество, раздвинутся, а съ обиліемъ и просторомъ члены общества не будутъ гибнуть отъ борьбы и станутъ лучше. Вслѣдствіе этого необходимо пока примириться съ тѣми жертвами, которыя уноситъ совершенствованіе техники.

Гораздо раньше, чѣмъ теорія могла сослаться на свой опытъ, испробовать до конца свои средства, поднялись возраженія.

VIII. Мистика и реализмъ въ ученіяхъ реакціи.

Безусловное право и безграничная свобода личности, вытекающія изъ природы вещей; вѣра въ благодѣтельность порядка, создаваемаго этой свободой, вѣра, которая основана была на признаніи добраго начала въ человѣкѣ, но не лишена была и мистической идеи, что природа сама исправляетъ, взаимно стираетъ и гармонизируетъ всю пестроту и хаосъ противоположныхъ влеченій и поступковъ отдѣльныхъ личностей; вѣра въ безконечность прогресса, также требуемаго приро-

дой и нынѣ незыблемо стоящаго на торжествѣ гуманности, точныхъ знаній и техники.

Вотъ приблизительно то, что можно назвать завѣщаніемъ просвѣтительнаго вѣка, что лежало въ основѣ революціонныхъ программъ и что стало символомъ либеральной школы начала XIX вѣка.

Скоро противъ этихъ принциповъ поднялась буря протеста, изъ котораго сложилось своеобразное міровоззрѣніе такъ называемой реакціи. Ожесточенность этого протеста въ значительной мѣрѣ объясняется конвульсивностью поворота, катастрофами революціи. Быстро исчезли старинныя группы и дѣленія общества, сокрушились старинныя привилегіи и учрежденія, прошелъ въ захватывающемъ водоворотѣ рядъ партій, смѣнившихъ у власти другъ друга. Событія точно разрѣзали общество на два лагеря, рѣзко противоположныхъ, образовавшихъ точно двѣ враждебныя націи, два разныхъ отечества, двѣ противорѣчивыя традиціи. Масса людей, сбитыхъ съ привычнаго положенія, такъ или иначе болѣзненно захваченныхъ переворотомъ, увеличивали возбужденность и односторонность настроеній.

На томъ концѣ, гдѣ собрались вытолкнутые революціей, испугавшіеся ея и разочарованные, естественно было подвергнуто сомнѣнію и отрицанію все, что составляло характерную черту, привычный знакъ мысли предшествующаго направленія. Мало того, вещи безразличныя въ общественномъ отношеніи, какъ, напримѣръ, химическое открытіе, что вода—не элементъ, а составное тѣло, причислены были къ опаснымъ для общественнаго строя ересямъ. Если Кондорсе пропагандировалъ мысль о языкѣ будущаго, универсальномъ отвлеченномъ языкѣ, то Жозефу де-Местру было достаточно этого, чтобы возвеличивать языкъ прошлаго, латынь, сравнивать возстановленіе его, въ которомъ онъ не сомнѣвался, съ воскресеніемъ Христа и говорить о возрожденіи латыни во вѣки вѣковъ.

Все пагубно, все отравлено, что по ту сторону нашихъ окоповъ—вотъ господствующій внѣшній мотивъ реакціи. Вы поклоняетесь Локку, Монтескьё, Руссо: этого достаточно, чтобы намъ ихъ заподозрить.

Злой вѣкъ кажется однимъ нѣсколько длиннѣе, другимъ нѣсколько короче, но всѣ закидываютъ его начало далеко назадъ. При этомъ разсуждаютъ, что такъ же, какъ истинной вѣрѣ предшествовали пророки, такъ и великой лжи задолго готовили пути сѣятели дурныхъ сѣмянъ. Протестантъ Галлеръ помѣщаетъ эру злой науки за два вѣка назадъ, т.-е. къ началу XVII-го столѣтія: первые ересіархи, это—Гроцій и Гоббсъ, провозгласившіе ученіе о договорѣ, т.-е. объ искусственномъ происхожденіи общества, ученіе о томъ, что общество—дѣло рукъ людскихъ. Католикъ де-Местръ гораздо мстительнѣе: онъ вспоминаетъ старую рану, нанесенную западной церкви; точно противъ своихъ

современниковъ, гремитъ онъ противъ Лютера и Кальвина, «двухъ людей ничтожества, съ высокомѣріемъ сектантовъ, злобой плебевъ и трактирнымъ фанатизмомъ». Вычеркивать, такъ вычеркивать. Де-Местръ считаетъ безусловно необходимымъ предварительнымъ шагомъ—стереть изъ европейскаго лексикона роковое слово «протестантизмъ».

Самый мрачный изъ реакціонеровъ, наименѣе тронутый новой культурой, наиболѣе подозрительный ко всему, что отзывается ею, Бональдъ, уходитъ еще глубже. Отцы новой философіи, въ его глазахъ, не только Кальвинъ и Лютеръ, но также Виклефъ и Гуссъ. Дойдя до этихъ проповѣдниковъ «бѣдной церкви», онъ уже чувствуетъ близость къ нимъ еще болѣе раннихъ нищенствующихъ монаховъ, тѣмъ болѣе, что и францисканцы не разъ поднимали голосъ противъ начала власти въ церкви—и вотъ средневѣковые миноріты тоже причислены къ родоначальникамъ революціи. Мало того, Бональдъ находитъ, что революцію начали издавна сами короли, когда они въ XV и XVI вв. отъ системы феодальнаго ополченія перешли къ содержанію оторванныхъ отъ земли наемниковъ, когда они стали увлекаться модами и художественными вкусами Италіи. Все дальше и дальше назадъ въ этихъ поискахъ первыхъ шаговъ злого и безпокойнаго элемента, который разросся до возмущенія массы эмансипированныхъ людей въ современной революціи, и все больше и больше открывается шаткихъ началъ въ странѣ: бѣда, оказывается, пошла уже со времени судовъ XIII в., давшихъ просторъ тяжбамъ и адвокатамъ, со времени установленія, вмѣсто странствующей юстиціи, прочныхъ трибуналовъ, потому что около нихъ стали скопляться люди, расти большіе города. Словомъ нѣтъ конца этому розыску, нѣтъ исхода страху людей, испуганныхъ новымъ духомъ.

Нетрудно показать, что они не могли стереть предполагаемаго Каинова знака съ собственнаго лица, что, напрягая усилія къ исцѣленію міра, они не могли исцѣлить самихъ себя отъ «яда», впитавшагося работой вѣковъ, которые они хотѣли вычеркнуть.

Дѣло въ томъ, что реакція не была только возвращеніемъ побѣжденныхъ, разстроенныхъ или раздраженныхъ общественныхъ группъ. Она не только отражала возмущенное сознаніе тѣхъ, кто не поспѣлъ за движеніемъ, кто защищалъ оспариваемое владѣніе или требовалъ возмездія за отнятое у него. Система идей реакціи не была только сплошнымъ отрицаніемъ всего, что связывалось съ просвѣтительствомъ, что отмѣчено было печатью анализа и критицизма. Реакція была нѣкоторымъ естественнымъ продолженіемъ и дальнѣйшимъ развитіемъ настроенія предшествующей эпохи. Она примыкала, съ одной стороны, къ готовому уже давно протесту противъ культуры, къ патріархальнымъ идилліямъ и натурально-хозяйственнымъ фантазіямъ. Не даромъ же представители реакціонной школы такъ своеобразно относились къ Руссо,

чувствуя къ нему и ненависть, и влеченіе, готовые признать въ немъ глубоко вѣрное чутье и въ то же время испуганные его демократическими принципами. Бональдъ съ сожалѣніемъ говоритъ, что Руссо могъ бы блистать въ качествѣ величайшаго публициста современности, если бы онъ не поддался заблужденіямъ, исказившимъ его ученіе.

Въ то же время реакція подводила до извѣстной степени логическій итогъ крайностямъ индивидуализма. Для психологіи соціальныхъ настроеній особенно интересны типы людей, перешедшихъ къ реакціи почти нечувствительно черезъ крайнія вершины своего ученія. Энтузіасты индивидуализма, черпнувъ его до дна, нашли тамъ новый авторитетъ, новаго пожирателя-Молоха.

Мы уже видѣли, на какую наклонную плоскость становился, напр., англійскій публицистъ Годвинъ. Но это былъ только политическій мечтатель; его мысли о спасительной дезорганизаціи общества предполагали все же въ человѣкѣ нѣчто прочное, несомнѣнное, обязательное отъ природы, именно—охоту къ труду, симпатію къ другимъ, интересъ къ знанію. Культъ личности, требованіе для нея простора и, можно сказать, беззаконія, гораздо болѣе буйно разрастается у нѣмецкихъ романтиковъ. «Сильныя натуры» эпохи Шиллеровскихъ разбойниковъ, которыя во имя характера и геніальной своеобразности попирали все условное и правильное въ жизни, смѣняются поклонниками непосредственнаго чувства, необузданной безсистемной фантазіи, теоретиками безцѣльности и распущенности.

Едва ли гдѣ-нибудь этому культу придана болѣе циническая форма, чѣмъ въ романѣ Фридриха Шлегеля «Люцинда» (1799 г.). Герой и героиня романа хотятъ заботливо охранить своего ребенка отъ всякаго воспитанія. Почему? «Человѣкъ, къ сожалѣнію, отъ природы серьезное животное. Этому позорному и скучному влеченію къ серьезности надо изо всѣхъ силъ и со всѣхъ сторонъ противодѣйствовать». Вершина общественности—легкомысленные разговоры, изящные и тонкіе, но достаточно безстыдные. Геркулесъ, богъ непринужденной животной натуры, противопоставленъ въ романѣ Прометею, «изобрѣтателю воспитанія и просвѣщенія». «Отъ Прометея вы (люди вообще) получили безпокойный духъ. Онъ людей соблазнилъ на работу, зато онъ, это олицетвореніе людей, ставящихъ себѣ цѣли и ведущихъ въ жизни борьбу, и долженъ вѣчно работать, хочетъ или не хочетъ, и никогда не избавится отъ своихъ оковъ». «О праздность, праздность!—слышимъ мы дальше—единственная черта богоподобія, которая осталась намъ отъ райской жизни! Полный стремленія трудъ—сѣверный капризъ, онъ создаетъ лишь скуку себѣ и другимъ». «Высшая, совершеннѣйшая жизнь» нечто иное, какъ чистое прозябаніе, растительный процессъ. Герой Шлегеля выбираетъ образчикомъ свою дочь, двухлѣтняго ребенка,

который лежа на спинѣ, болтаетъ въ воздухѣ ногами, не безпокоясь объ общественномъ мнѣніи. «Отчего,—говоритъ онъ,—не дѣлать мнѣ того же самаго; вѣдь я же, Господи Боже мой, мужчина, и мнѣ не зачѣмъ быть чувствительнѣе самаго чувствительнаго женскаго существа!»

Съ такой возвышенной точки зрѣнія, на которой божественная непринужденность соединяется съ безсознательностью растенія, гдѣ ужъ устоять морали! Конечно, она безжалостно сбрасывается въ кучу предразсудковъ. И вотъ у Шлегеля сатаниски, мелкіе бѣсы въ фантастическомъ театрѣ жизни, высмѣиваютъ Прометея и внушаютъ людямъ: «Нѣтъ ничего безсмысленнѣе вашихъ моралистовъ, когда они упрекаютъ васъ въ эгоизмѣ. Они совершенно неправы; какой же богъ можетъ вызвать почтеніе у человѣка, если онъ не будетъ выраженіемъ собственнаго духа человѣка?»

Итакъ, удовлетворять своимъ влеченіямъ—значитъ служить богу; напротивъ, связывать себя чѣмъ-нибудь — значитъ совершать святотатство, богохульствовать. Чѣмъ сильнѣе въ личности развито это самосознаніе, тѣмъ болѣе избранной является она. Тогда въ ней какъ бы заключена великая, озаряющая міръ сила.

Въ германской философіи эти мысли получили систематическую форму. У Фихте весь міръ представляется обстановкой, скрытой во мракѣ, въ центрѣ которой находится свѣтъ личнаго сознанія. Все, что мы называемъ міровыми отношеніями—сознаніе нашей духовной жизни, нашего «я»; остальное, «не я»,—лишь голое наименованіе того, что внѣ личности, что не существуетъ вообще, потому что не существуетъ въ насъ или потому что существуетъ только, какъ безконечное наше стремленіе и безконечная для насъ возможность расширить предѣлы нашего сознанія.

Литературной иллюстраціей этой теоріи единственнаго всеозаряющаго міръ «я» можетъ служить романъ Тика «Вильямъ Ловель» (1795). Герой его привѣтствуетъ «возвышенную мысль, которая поднимаетъ его на высоту божества». «Вещи существуютъ, потому что мы ихъ мыслимъ; въ далекомъ мракѣ—міръ, который мы освѣщаемъ мерцаніемъ своей личности. Отчего міръ не распадается въ груды развалинъ? Мы — судьба, которая его держитъ на ногахъ. Смѣло иду я впередъ, свободный отъ тяжелыхъ обязанностей, придуманныхъ трусливыми глупцами. Добродѣтель существуетъ только потому, что существую я, потому что я мыслилъ ее; это отраженіе внутри меня самого». «Все подчинено моему произволу; я могу назвать каждое явленіе каждый поступокъ, какъ мнѣ нравится; я самъ—единственный законъ во всей природѣ: живое и мертвое въ мірѣ связано цѣпями, которыми правитъ мой духъ; вся моя жизнь—сонъ, различные образы котораго слагаются по моей волѣ».

Головокружительной высоты достигъ здѣсь человѣкъ, и онъ на волоскѣ отъ паденія: добыча мистики въ сущности уже готова. Онъ легко и нечувствительно возведетъ въ нѣчто объективное внушенія своего сознанія, результаты своей внутренней жизни. Кто мнитъ, что собралъ въ себѣ міровую жизнь, можетъ склониться къ мысли, что черезъ него оперируетъ необъятная таинственная сила. Въ своихъ мечтаніяхъ о предстоящемъ наступленіи эры новой религіи, которыя писались почти одновременно съ «Люциндой», Шлегель и выражается именно въ этомъ смыслѣ: «свободное движеніе геніальнаго субъекта связано съ движеніемъ міротворящаго хаоса, съ объективнымъ содержаніемъ безконечно полнаго и богатаго мірового цѣлаго».

Чѣмъ больше человѣкъ приписываетъ творчеству своего сознанія, тѣмъ крупнѣе опасность упасть передъ новымъ кумиромъ. Если онъ попробуетъ опрометчиво собрать все въ одинъ центръ личныхъ чувствъ и личной оцѣнки и освободиться отъ всякихъ связующихъ традицій, отъ всякаго общественнаго закона, то это централизованное «все» легко улетитъ и повиснетъ надъ его личностью деспотическимъ закономъ. Въ кругахъ романтиковъ, которые довели духовную эмансипацію личности до послѣдней возможной черты, очень скоро совершился этотъ переходъ. Тикъ, поставившій въ Ловелѣ «памятникъ многимъ взлелѣяннымъ и любимымъ своимъ страданіямъ и заблужденіямъ», приводитъ героя своего, послѣ ряда жгучихъ испытаній жизни, послѣ жаднаго служенія всѣмъ прихотямъ своего «я», когда всѣ его изжитыя чувства «окружали его мертвой грудой», когда онъ охваченъ ужасомъ и пустотой полнаго отсутствія убѣжденій,—къ вѣрѣ въ чудесное, въ привидѣнія, знаменія и т. п. Оборотную сторону этой вѣры составляетъ его предшествующее убѣжденіе, что дѣйствительность лишена существа, что «міръ—лишь безсодержательная игра тѣней».

Въ настроеніи такой переходъ едва чувствителенъ: въ самомъ дѣлѣ, разъ все, что сознается и переживается человѣкомъ, должно быть глубоко, значительно,—всякое явленіе этой жизни можетъ казаться чуднымъ, все сведется на предзнаменованія, на исполненіе таинственныхъ цѣлей и указаній. Пойдетъ ли теперь человѣкъ, испугавшійся мистической силы въ самомъ себѣ, въ лоно старой религіозной организаціи, прошлое которой ему грозно импонируетъ, или сложитъ себѣ свою теософію, это ужъ менѣе важно. Но его призывъ, его жажда будутъ направлены къ авторитету. А подъ этимъ заголовкомъ могутъ проскользнуть невѣроятныя уступки и жертвы со стороны здраваго смысла. Шлегель, объявляя эру новой религіи, открываетъ широкій просторъ всему фантастическому и миѳологическому. Не только религія, но всѣ религіи должны быть воскрешены изъ своихъ гробовъ, возродятся мистеріи, оргіи и т. п.

На высотѣ своего развитія европейская реакція выработала цѣлую систему ученій о личности и обществѣ, объ условіяхъ возникновенія и жизни общественнаго союза, о законѣ историческаго движенія.

Впереди реакціи стоитъ одинъ изъ крупнѣйшихъ представителей ораторскаго паѳоса всѣхъ временъ, Эдмундъ Боркъ. Этотъ старый защитникъ политической свободы и чистоты политическихъ нравовъ въ Англіи неожиданно съ яростью обрушился на великій французскій переворотъ, и притомъ еще въ тотъ моментъ, когда революція торжествовала свои мирныя побѣды, когда она еще не выходила изъ праздничнаго настроенія своихъ молодыхъ дней. Онъ протестовалъ не противъ крайностей революціи, не противъ безпощаднаго примѣненія принциповъ, не противъ принесенія имъ жертвъ, а противъ самихъ принциповъ. Боркъ своими «Разсужденіями о революціи» (1790) открылъ войну противъ всего, что казалось ему гордыней индивидуализма, который онъ считалъ разлагающей болѣзнью вѣка. Онъ уже сковалъ основныя возраженія противъ просвѣтительнаго вѣка.

Если проводить до конца,—думалъ онъ,—освобожденіе лица, то «все общество спустя немного поколѣній разрушится; оно разсыплется въ песокъ и пыль индивидуальностей, и вѣтры развѣютъ его во всѣ концы». Для Борка тотъ фактъ, что все подвергается обсужденію, критикѣ, что ко всему прилагается мѣрка личности,—не слава, а позоръ переживаемаго вѣка. Личность глупа. Боркъ возстаетъ противъ механическаго взгляда на общество, какъ простую сумму личностей. Нація есть корпорація, органическое цѣлое. Народъ—не простая масса индивидовъ, воля которой можетъ быть открыта и подсчитана вычисляющими головами. Общественный или политическій строй—вовсе не продуктъ сознательнаго выбора или искусственнаго построенія. Онъ медленно выработанъ игрой безконечнаго числа соціальныхъ силъ. Какъ можно мечтать о простомъ, математическомъ разрѣшеніи общественныхъ вопросовъ, о томъ, чтобы дѣлать прямые выводы изъ природы человѣка или характера его потребностей? «Природа человѣка запутана, задачи общества необычайно сложны».

Не анатомировать, не пульверизировать слѣдуетъ общество, какъ это дѣлали современныя поколѣнія,—думаетъ Боркъ,—надо, напротивъ, крѣпко держаться за существующія связи, беречь и любить ихъ. Онъ выбираетъ сравненіе изъ военнаго быта, чтобы подчеркнуть значеніе долга и дисциплины въ общественной жизни. Прилѣпись къ своей кучкѣ, люби свой малый батальонъ, которымъ ты входишь въ великую армію общества—вотъ первое правило въ общественныхъ отношеніяхъ. Во имя чего однако? Авторитетъ указанъ, это—общество, это—существующія учрежденія, это—цѣлое въ противоположность личности; но почему мы должны считать этотъ авторитетъ святымъ и непреложнымъ?

Боркъ знаетъ два источника авторитета, давность и предразсудокъ. Всѣ правовыя учрежденія основаны на продолжительности существованія; это и есть самое сильное право. Вольности англійскаго народа цѣнны и дороги, но почему? Потому что онѣ получены въ видѣ обезпеченнаго наслѣдства отъ предковъ. Другая опора—предразсудокъ, необыкновенно полезный и спасительный предразсудокъ въ пользу всѣхъ существующихъ установленій. Боркъ любитъ возвращаться къ этой темѣ. Что такое наши нравственныя чувства? Да они такъ близки къ предразсудку, что почти совпадаютъ съ нимъ. Предразсудокъ обращаетъ добродѣтель въ привычку, тогда какъ иначе она могла бы проявляться лишь въ рядѣ несвязанныхъ между собою поступковъ. Благодаря правильнымъ предразсудкамъ, сознаніе долга становится долею природы человѣка. Поэтому спасеніе въ томъ, что предписано, что требуетъ слѣпого подчиненія.

Итакъ, во всякой старинѣ хорошо то, что она старина. Но какъ убѣдить человѣка, располагающаго разсудкомъ, больше чтить предразсудокъ? Это достигается слѣдующимъ утвержденіемъ, въ которомъ собственно повторяется знакомая мистика Руссо. Отдѣльная личность лишена разума; толпа въ каждый данный моментъ ошибается; но порода человѣческая мудра; если ей открыть просторъ и срокъ воздѣйствія, она почти всегда дѣйствуетъ правильно. Значитъ, сами по себѣ наши предки, которые завѣщали намъ извѣстный строй, не были мудрѣе насъ, и въ отдѣльности историческіе шаги были, можетъ быть, рядомъ ошибокъ; но въ цѣломъ смѣнявшіяся поколѣнія обнаружили и провели въ жизнь безсознательную мудрость.

Закрой глаза на происхожденіе вещей, не ищи принципіальныхъ основъ, вѣрь совершившемуся факту, какъ будто хочетъ сказать Боркъ.

Призвать вниманіе къ фактамъ, т.-е. къ явленіямъ вжившимся, къ народнымъ привычкамъ и понятіямъ, къ политическимъ традиціямъ, къ живымъ еще учрежденіямъ, было бы, безъ сомнѣнія, полезно въ то время, когда строители новаго общества однимъ почеркомъ пера готовы были декретировать права и новыя учрежденія для всего міра. Но бѣда всякой реакціи въ томъ, что она бросается въ прахъ предъ лицомъ вызваннаго ею факта.

Хорошо еще было для осуществленія ея требованій, если никто не представлялъ себѣ ясно происхожденія защищаемой святыни. Но какъ только смѣлая рука отмѣчала моментъ и условія возникновенія того, что въ силу старинности объявлялось святымъ, какъ только оказывалось, что старое было когда-то новымъ и даже, можетъ быть, было новизной революціонной, реакція провозглашала: не поднимать покрывала Изиды! Не ставить даже вопроса о возникновеніи общественнаго союза! Это таинство, это божество, котораго не смѣетъ касаться человѣкъ. При-

томъ задача—объяснить происхожденіе общества, государства и не по плечу человѣку: онъ долженъ преклониться передъ тѣмъ, что было до него, что выше его, безъ чего онъ самъ не могъ бы существовать. Человѣкъ не можетъ ни создать, ни усовершенствовать общества. Личность формируется обществомъ; она родится слѣпымъ его органомъ и частицей, вступаетъ на положенное ей въ общемъ строѣ мѣсто и назначенную ей функцію.

Начавши съ убѣжденія, что сильно то, что непонятно, люди реакціи могли искренне проникаться взглядомъ, что кругомъ все непонятно, что человѣкъ предназначенъ жить въ сумеркахъ. «Ясное зрѣніе — не удѣлъ сего міра», вотъ формула, къ которой они приходили.

Если Боркъ выставилъ общій манифестъ, военный призывъ къ сбору кругомъ забытыхъ знаменъ, то у слѣдующихъ представителей реакціи появляются болѣе реальныя формулы, возникаетъ систематизація явленій. Никому, можетъ быть, не удалось такъ отчетливо формулировать предметъ тяжбы двухъ поколѣній и двухъ лагерей, провести между ними такую ясную грань, какъ нѣмецкому публицисту Адаму Мюллеру.

Вождемъ новѣйшихъ заблужденій реакціонной школѣ представляется по преимуществу Адамъ Смитъ съ его восхваленіемъ новаго общества, основаннаго на широкомъ обмѣнѣ и на раздѣленіи труда. Идущая отъ него наука, политическая экономія, крайне раздражаетъ представителей реакціи: вѣдь она знаетъ,—говоритъ Адамъ Мюллеръ,—лишь безличное накопленіе богатства, ея объектъ—чистый доходъ, мертвые, подлежащіе продажѣ продукты, товары и вещи на земной поверхности; она не хочетъ признавать традицій, историческихъ правъ, исконныхъ реальныхъ основъ гражданскаго строя. Во имя неясной будущей цѣли это слѣпо напирающее ученіе опрокидываетъ всѣ установившіяся вѣками отношенія.

Ожесточенное столкновеніе народовъ и правительствъ, демократіи и монархіи, сторонниковъ правъ личности и носителей авторитета—не составляетъ сущности революціи въ глазахъ Адама Мюллера; это лишь показатель совершившагося великаго крушенія, въ которомъ сами государи задолго до революціи посредствомъ системы бюрократическаго абсолютизма служили гибельной разрушительной работѣ. Великое несчастье новой культуры состоитъ въ уничтоженіи тѣхъ разнообразныхъ мелкихъ самобытныхъ общественныхъ группъ, тѣхъ естественно сложившихся корпорацій, тѣхъ первоначальныхъ союзовъ, въ которыхъ родились и органически возрастали личности, и которые образовали собою настоящія живыя государственныя тѣла. Новая культура безжалостно нивеллируетъ ихъ во имя «фетиша абстрактнаго единаго государства», механически подчиняющаго себѣ всю жизнь людей, всѣ ихъ разнообразныя отношенія и отправленія. Вмѣсто многочисленныхъ

«государствъ и свободъ» она ставитъ одно государство, одну свободу. Предъ лицомъ этой огромной бездушной машины остается лишь разрозненная масса изолированныхъ человѣческихъ единицъ. Государи первые стали служить этой отвлеченной идеѣ, этому лженатуральному праву: они разорвали старые контракты съ корпораціями, съ привилегированными, владѣльческими, патріархальными группами. Тогда народы сочли себя въ свою очередь въ правѣ разорвать свой мнимый первоначальный договоръ съ государями.

Такъ поднялись другъ противъ друга два догмата, абсолютизмъ государей и народное верховенство, поднялись непримиримыми врагами два заблужденія, два произвола, монархическій и демократическій. Оба они однако стоятъ на одномъ и томъ же общественномъ принципѣ, на почвѣ одного и того же соціальнаго порядка, въ которомъ люди образуютъ между собою лишь случайную связь, соединены утилитарными выгодами, экономическими интересами, тогда какъ въ старинныхъ общественныхъ организаціяхъ личности скрѣплены были глубокой моральной связью. «Вѣкъ ажіотажа», говоритъ о современности Бональдъ, глубоко возмущаясь свойственнымъ индивидуалистамъ сравненіемъ политическаго общества съ коммерческой компаніей.

Съ великой общественно-политической катастрофой, такъ казалось реакціонерамъ, тѣсно связана революція въ умахъ и настроеніяхъ, именно великое паденіе вѣры. Патріархальныя отношенія, органическія связи въ старыхъ общественныхъ группахъ покрывались религіозной санкціей. Когда начали разрушать ихъ самостоятельность и проводить абстрактное единство новѣйшаго государства, то стала слабѣть, исчезать и старая вѣра: сначала она какъ будто лишь перенесена была изъ сферы общественнаго авторитета въ глубину человѣческаго сердца—здѣсь Адамъ Мюллеръ подразумѣваетъ протестантизмъ съ XVI в.—но это былъ лишь первый шагъ къ ея приниженію и выключенію, какъ дѣятельной моральной силы. Ясный знакъ, грустный указатель отсутствія ея, это—необходимость внѣшняго принужденія, это ростъ грубыхъ и массовыхъ средствъ защиты и господства въ современномъ государствѣ, безъ которыхъ оно разсыпается.

Реакціонеры придавали огромное значеніе совпаденію политической революціи, съ одной стороны, а съ другой—господства невѣрія или религіознаго индивидуализма. Бональдъ, въ своемъ историческомъ разслѣдованіи отдаленныхъ причинъ революціи, обрушивается на Вестфальскій миръ, установившій религіозную терпимость: вотъ откуда, отъ этого провозглашенія «религіозной демократіи», пошла пропаганда идей политической демократіи. Онъ резонируетъ, что авторитетъ, власть включаютъ въ себѣ творческій элементъ; власть въ общественной жизни можетъ быть приравнена къ причинѣ въ сферѣ философской

мысли. И вотъ онъ утверждаетъ, что всякій атеистъ, отрицатель «конечной причины», необходимо долженъ имѣть тайное расположеніе къ отрицанію общественной власти или къ неповиновенію ей.

Въ самой катастрофѣ, въ самомъ дерзкомъ возмущеніи разнузданной личности противъ божескаго и человѣческаго авторитета реакціонеры усматривали страшное доказательство непоколебимой истинности и глубокой жизненной необходимости тѣхъ именно началъ, которыя старались устранить жалкіе въ ихъ глазахъ святотатцы. Бональдъ не даромъ говорилъ о революціи: «неслыханная смѣсь силы и слабости, позора и величія, безумства и разума, преступленій и добродѣтели, головою въ небесахъ, ногами въ аду». Безумствомъ было,—говорили они,—переносить верховную власть, высшій рѣшающій голосъ и судъ внутрь самого человѣка, какъ это дѣлалъ, по ихъ мнѣнію, атеизмъ; это значило ждать, чтобы «плотина родилась изъ самого потока». Но они были увѣрены, что въ судорожныхъ усиліяхъ революціонеровъ поставить вмѣсто низвергнутыхъ авторитетовъ высшій отвлеченный принципъ, продуктъ человѣческаго разума, въ концѣ-концовъ вырывалась наружу, хотя и болѣзненно, искаженно, жажда несчастнаго поколѣнія найти опять Бога, найти абсолютную силу, вѣчную истину, отъ которой оно само отпало. Его великая ошибка была въ томъ, что оно мнило въ глубокомъ заблужденіи создать эту силу изъ себя, тогда какъ абсолютное было дано свыше, было открыто въ сферѣ вѣры, существовало до насъ и безъ насъ.

Вотъ толкованіе переворота у реакціонеровъ: итакъ, революція—огромный ужасающій примѣръ, могущественный отрицательный аргументъ въ пользу того, что авторитетъ, религія составляетъ единственную созидающую и охраняющую силу въ обществѣ. Итакъ, среди общественнаго хаоса, среди полной расшатанности общества снова открываются неизмѣнныя, вѣчныя начала общежитія. Не представляетъ ли тогда и вся новая культура временнаго налета, искусственной жалкой надстройки надъ несокрушимымъ твореніемъ природы?

Удивительно интересна въ этомъ превращеніи понятій судьба терминовъ, этихъ какъ бы безтѣлесныхъ существъ! Реакціонная школа усвоила себѣ всѣ привычныя формулы предшествующаго вѣка, «естественное право», «противоположность натуры и культуры» и т. д. Стоитъ сравнить хотя бы заглавія. Сочиненія Бональда называются: «Аналитическій опытъ о естественныхъ законахъ общественнаго порядка»; «Первоначальное законодательство, постигаемое въ наше время исключительно при свѣтѣ разума». Но старыя названія, особенно, напримѣръ, терминъ «натура», пережившіи благополучно революцію, спокойно перейдя въ противоположный лагерь, закрыли собою понятія, обратныя тѣмъ, которыя они означали раньше.

Педантично и откровенно такая переоцѣнка происходитъ въ огромной тяжеловѣсной книгѣ швейцарца Галлера. Основательный публицистъ уже въ характерномъ длинномъ заглавіи постарался выразить сущность своей мысли. Его книга называется: «Реставрація государственной науки, или теорія натурально общественнаго состоянія въ противоположность химерѣ искусственно-гражданскаго».

Галлеръ по-старому ищетъ повелительнаго голоса природы въ человѣческихъ установленіяхъ. Но онъ думаетъ, что просвѣтительная философія невѣрно опредѣляла отношеніе натуры и культуры, что не тамъ искала натуры, гдѣ она находится. Натура вовсе не есть только фактъ счастливаго прошлаго, она вовсе не есть поставленный въ современности идеалъ. Она всегда была и есть въ силѣ, потому что она сама дѣйствительность, никогда не исчезала и не разрушалась; напротивъ, въ идеалахъ и проектахъ просвѣтителей заключена искусственность и порча натуры. Галлеръ хочетъ заставить отказаться отъ «идолослуженія гражданскому договору», изъ котораго исходили просвѣтители общества, и «возстановить честь Бога и природы». Галлеръ возвращается еще къ другому термину изъ осуждаемаго ученія, «право личности». И это—прекрасное слово, но опять не надо его примѣнять къ идеалу; оно цѣнно, поскольку означаетъ дѣйствительныя права нѣкоторыхъ только сильныхъ личностей. Общія, равныя права—безсмыслица. Природа вездѣ создала и освятила неравенство и господство однихъ надъ другими: мужъ правитъ надъ женой, опытный старикъ надъ несовершеннолѣтнимъ молодымъ, землевладѣлецъ надъ батраками, врачъ надъ больными, учитель надъ учениками, юристъ надъ кліентами. Объявить всеобщее равенство—значитъ разрушить эту систему и создать величайшую несправедливость: у однихъ вы отнимете прирожденное право на власть, у другихъ защиту. Только сильный вѣдь и можетъ править. Проводникъ—естественный повелитель толпы, того отряда, который онъ ведетъ. Какой смыслъ сравнять съ нимъ другихъ?

Выводъ отсюда очень простъ: блаженны имущіе, счастливы нынѣшніе обладатели власти. Всѣ фактическія владѣнія и устройства, имѣющіяся въ Европѣ, правильны и незыблемы. Галлеръ идетъ дальше: обладателя власти, патріарха, вожака, короля онъ хочетъ сдѣлать безгранично независимымъ лицомъ, надѣлить его опять-таки натуральной свободой. Ему не нравится выраженіе Фридриха II, что король—первый слуга своего государства; вообще съ властью не связано никакихъ обязанностей ни передъ людьми, ни даже передъ Богомъ. Правитель владѣетъ государствомъ, какъ помѣщикъ усадьбой. Иного права, кромѣ частнаго права собственности, на землѣ не существуетъ. Опредѣленіе власти гласитъ такъ: «Правитель не что иное, какъ богатый, могущественный и черезъ это независимый человѣкъ, или, наоборотъ,

всякій человѣкъ, котораго счастье или обстоятельства сдѣлали вполнѣ свободнымъ, сталъ черезъ это самое правителемъ, государемъ».

Детали еще лучше иллюстрируютъ дѣло: получить корону, правительственное полномочіе отъ народа,—думаетъ Галлеръ,—нельзя потому, что народъ существуетъ какъ цѣлое только въ тотъ моментъ, когда его соберутъ для выслушанія приказа; но купить власть, обмѣнять, взять въ приданое, какъ домъ, какъ поле—можно. Выдаются и просто хорошіе случаи, «восхитительныя наслѣдства», которыя падаютъ съ неба: напримѣръ, съ исчезновеніемъ императорской власти въ Германіи вдругъ стало множество независимыхъ князей, прелатовъ и городовъ, которые до тѣхъ поръ были подданными; вотъ они прямо безъ уполномоченія, въ силу дара природы вступили въ число государей.

Мы не ошибаемся: Галлеръ воскрешаетъ старинное правовое начало, то самое, которое называлось прежде феодализмомъ. Но кто же этотъ преданный рыцарь феодальнаго права? Галлеръ—совсѣмъ не продуктъ какой-нибудь канцеляріи эмигрантскаго двора; онъ—патрицій бернской республики. Онъ спѣшитъ самъ разсѣять наше недоумѣніе: не считайте республикъ народнымъ правленіемъ. Это тоже лишь независимыя богатыя компаніи; бываютъ одинокіе помѣщики, бываютъ товарищества собственниковъ—вотъ и вся разница. Въ аристократической бернской республикѣ члену правящей компаніи, какимъ былъ Галлеръ, власть казалась не результатомъ почетнаго и отвѣтственнаго уполномоченія, а привилегіей, доходной статьей, угодьемъ, какъ право ловли въ такой-то рѣкѣ или охоты въ такомъ-то лѣсу.

Поразительные выводы получались изъ этой теоріи. Напримѣръ, ни о какихъ жалобахъ или протестахъ гражданъ не можетъ быть рѣчи, да и слово гражданинъ—извращенное, революціонное слово. Патріотизмъ тоже опасное, ложное понятіе, потому что оно намекаетъ на какія-то общія чувства обывателей помѣстья-государства. Но не странно ли рядомъ съ этимъ услыхать, что государство не имѣетъ права привлекать жителей ко всеобщей воинской повинности? Вести войну государь можетъ самостоятельно, но идутъ за нимъ на войну или изъ любви, или по особому договору. Это—возведеніе въ идеалъ стараго наемничества. Судъ—тоже благодать, особая милость, частная помощь со стороны правящихъ. Всего изумительнѣе разсужденіе о гарантіяхъ, объ обезпеченіи лица отъ неправды. Тутъ мы иногда реально чувствуемъ, что Галлеръ переноситъ насъ въ какой-нибудь X вѣкъ, когда право было на концѣ меча, въ эпоху дружиннаго быта, когда такъ легко было переѣхать отъ одного князя къ другому. Вы недовольны строемъ, ваши права нарушены; вы имѣете право отъѣзда, вы можете найти опять въ другой области нарушенный покой. Власть недостаточно охраняетъ васъ, вашему владѣнію грозятъ; да вѣдь вы можете прибѣгнуть съ само-

помощи, у васъ есть самосудъ. Оттого хорошо, чтобы въ государствѣ были еще мелкіе частные союзы для взаимной вооруженной защиты.

Галлеръ находитъ даже, что когда просвѣтительная философія осуждала самоуправство, какъ варварство, и ссылалась на государственный авторитетъ, единственно призванный властно охранять права и разрѣшать тяжбы, она лишала человѣка истинной свободы. Онъ находитъ возможнымъ посмѣяться надъ ея будто бы безсиліемъ: «смотрите пожалуйста, нынѣшніе философы хотятъ намъ запретить тушить горящій домъ подъ тѣмъ предлогомъ, что самопомощь, частная защита запрещена. Или намъ сначала дождаться судебнаго приговора, чтобы, опираясь на него, знать навѣрно, происходитъ ли здѣсь настоящій пожаръ или только невинная иллюминація?» Невольно хочется спросить, что же, наконецъ, Галлеръ сознательно играетъ словами или выражаетъ глубокое убѣжденіе, когда онъ противополагаетъ «свободу» пользованія своей палкой тѣмъ «оковамъ», въ которыхъ держатъ гражданина условія правильнаго судопроизводства? Впрочемъ, какъ бы то ни было, разсужденіе идетъ логично до конца, и лучшаго комментарія къ теоріи оправданія всякаго сущаго владѣнія и торжества частнаго права и не нужно.

Но что же получилось? Галлеръ все время пытался утилизировать для себя оружіе враговъ. Онъ искалъ истинной натуры, онъ защищалъ истинное право личности. Его теорія и разбилась о ту скалу, на которой сокрушились ученія индивидуалистовъ. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ же то общество, во имя котораго онъ двинулся въ походъ противъ дерзкихъ притязаній случайныхъ человѣческихъ единицъ, притязаній, построенныхъ на отвлеченномъ правѣ равенства всѣхъ? Вѣдь онъ самъ вернулся къ разсыпающимся въ мелкій песокъ, какъ говорилъ Боркъ, притязаніямъ отдѣльныхъ лицъ, съ той только разницей, что онъ провелъ черту между имѣющими и неимѣющими право дерзать, но провелъ тамъ, гдѣ засталъ моментальное распредѣленіе фактической силы, и такимъ образомъ справедливая «натура» оказалась сцѣпленіемъ слѣпыхъ случайностей.

Читая Галлера, кажется, что имѣешь передъ собой благожелательнаго сельскаго патріарха, немного филантропа, большого оптимиста, среди большой группы родства, кліентовъ и работниковъ, въ спокойной обстановкѣ; онъ спрашиваетъ себя, зачѣмъ этимъ людямъ стали толковать о свободѣ, когда имъ въ подчиненіи и подъ охраной лучше. Но онъ не приведенъ въ отчаяніе: онъ думаетъ въ концѣ-концовъ, что натуры не повернешь; превратныя ученія исчезнутъ и ихъ забудутъ. Галлеръ предупреждаетъ, что въ его I томѣ главы 3—11, излагающія ложныя ученія съ критикой ихъ, имѣютъ лишь временное значеніе; впослѣдствіи можно будетъ не читать этихъ главъ, когда ученія вы-

вѣтрятся изъ головъ и погрузятся въ забвеніе, котораго заслуживаютъ.

Жозефъ де-Местръ далекъ отъ такого оптимизма. Это—другой типъ реакціи. Эмигрантъ, занесенный изъ Турина въ Петербургъ, уполномоченный одного изъ мелкихъ, бѣднѣйшихъ дворовъ Европы, сардинскаго, который почти былъ забытъ въ теченіе долгаго революціоннаго и наполеоновскаго кризиса, натерпѣвшись личной нужды и огорченій, де-Местръ не только ненавидѣлъ новыя ученія и новые порядки, онъ озлобился вообще противъ человѣческихъ порядковъ и человѣческой натуры.

Зла такъ много кругомъ, что онъ не знаетъ даже, на чемъ остановиться. Ужасны въ его глазахъ революціонеры, но и пострадавшіе кажутся ему глубоко виновными. Страшный судъ произошелъ на землѣ. Глядя на терроръ и войны, онъ думаетъ: міръ полонъ законныхъ наказаній и смертныхъ приговоровъ, исполнители которыхъ однако преступны и нечестивы. Какъ же можно удовлетвориться однимъ загробнымъ наказаніемъ великихъ злодѣевъ! Здѣсь, въ земной жизни хочетъ онъ возмездія—такъ велика жажда мести.

Руссо сказалъ, что человѣкъ родился свободнымъ. Какъ разъ обратное положеніе вѣрно, настаиваетъ де-Местръ. Да такъ по закону природы и было въ древнихъ государствахъ, гдѣ рабство составляло необходимую основу общества. И зачѣмъ осуждали Аристотеля, который говорилъ, что масса людей отъ природы—рабы! Вѣдь онъ опирался на исторію, которая не что иное, какъ экспериментальная политика, и на самую натуру человѣка, которая создала исторію. Тотъ, кто достаточно изучилъ эту печальную натуру, знаетъ, что человѣкъ вообще, предоставленный самому себѣ, слишкомъ золъ, чтобы быть свободнымъ. Итакъ, счастлива древность, имѣвшая рабство. Однако вѣдь христіанскій новый міръ осудилъ рабство? Да,—говоритъ де-Местръ,—но, во-первыхъ, отмѣну рабства провозгласилъ папа, притомъ лишь въ принципѣ и очень поздно—въ XII в. А главное, рабство въ существѣ осталось; христіанская церковь придумала ему суррогатъ. Политическая власть не можетъ одна управлять. Ей нуженъ, какъ необходимый помощникъ, или рабство, уменьшающее число волей, дѣйствующихъ въ государствѣ, или высшая сила, которая, посредствомъ особой «духовной прививки», разрушаетъ естественную неподатливость этихъ волей и заставляетъ ихъ дѣйствовать вмѣстѣ, не вредя другъ другу.

Что такое монашество въ католическихъ странахъ? Это облагороженное рабство. Къ древнему учрежденію, которое «само по себѣ было полезно», оно прибавляетъ новыя достоинства. Но разъ человѣкъ всегда былъ и есть золъ и ничтоженъ, разъ онъ прирожденный рабъ, то остается искать лишь жестокихъ, страшныхъ, неодолимыхъ сдержекъ; надо стянуть цѣпи, на которыя жаловался Руссо, говоря о противо-

рѣчи природы съ общественнымъ строемъ. Поэтому де-Местръ прославляетъ инквизицію. Для него наказанія суть законы общества. Оттого онъ провозглашаетъ культъ всенастигающей кары и пишетъ знаменитое восхваленіе палача, «существа необычайнаго, созданнаго творческой силой въ качествѣ символа, составляющаго ужасъ и связующее начало человѣческаго единенія».

Поэтому де-Местръ стремится къ возстановленію авторитета во что бы то ни стало. Нужно найти что-нибудь совершенно безапелляціонное на землѣ, а если такового нѣтъ, надо придумать. Должна быть центральная власть, которая бы говорила людямъ: «вы заблуждаетесь». И онъ логически приходитъ къ требованію верховенства папы надъ государями, какъ было въ Средніе вѣка, и дальше приходитъ къ тому, что должна быть непогрѣшимая папская воля. Будетъ ли, есть ли папа дѣйствительно непогрѣшимъ, это безразлично; онъ долженъ быть таковымъ. На практикѣ вѣдь все равно—не быть подверженнымъ ошибкѣ или не подлежать обвиненію въ ошибкѣ. Вершина человѣческаго общества на землѣ найдена, потому что такая вершина должна быть. И де-Местръ, нарисовавъ идеальную картину Среднихъ вѣковъ, когда папскій трибуналъ рѣшалъ всѣ споры, устанавливалъ незыблемыя основы права, охранялъ культуру, пророчитъ, что скоро римскіе епископы будутъ во всемъ мірѣ объявлены «высшими направителями цивилизаціи, создателями монархіи и единства въ Европѣ, охранителями науки и искусства, основателями и прирожденными покровителями гражданской свободы, благодѣтелями рода человѣческаго».

Хотя основнымъ мотивомъ реакціи была мысль, что сила въ непонятномъ, что право основано на забвеніи, но исторію невозможно было обойти. Вѣдь исторія всякому кажется сокровищницей примѣровъ и образцовъ, именно для него приспособленныхъ. Если дѣло шло о вѣчныхъ принципахъ, то необходимо было показать ихъ непрерывное дѣйствіе отъ начала временъ. Такъ реакція была направлена на истолкованіе исторіи. Она встрѣтилась прежде всего съ идеей прогресса. Но кто были носители этой идеи и съ чѣмъ связано было представленіе о немъ? Острая анализирующая наука, безпокойный критическій духъ—тотъ самый, который видѣлся реакціонерамъ и въ революціи. Могли ли было они привѣтствовать успѣхи знанія, видѣть въ наукѣ залогъ безконечнаго свѣтлаго будущаго? Напротивъ, они боялись прикоснуться къ научнымъ и техническимъ открытіямъ, которыя внушали такой смѣлый полетъ человѣческому уму и наполняли его гордымъ сознаніемъ.

Кто же можетъ разобрать, когда именно наука изъ скромной собирательницы обратились въ верховнаго судью высшихъ вопросовъ жизни? «Ваше хваленое книгопечатаніе», говоритъ Галлеръ съ недовѣріемъ о старомъ гуттенберговомъ изобрѣтеніи, какъ будто это было спеціально

придуманное для либеральной школы орудіе войны. Новая наука все ссылается на опытъ, на важность индуктивнаго пріема. Кто его родоначальникъ? Бэконъ. И вотъ де-Местръ воюетъ съ нимъ, какъ съ личнымъ врагомъ. Тотъ же де-Местръ, скрываясь подъ видомъ одного изъ персонажей діалога въ «Петербургскихъ вечерахъ», не одобряетъ научнаго истолкованія приливовъ и отливовъ моря, не одобряетъ и опыта разложенія воды, полагая, что скоро бросятъ эти опрометчивыя теоріи. Нѣтъ, эти успѣхи науки—не прогрессъ, а явленія вырожденія, это признаки регресса. Да и моральное паденіе налицо: якобинцы революціи, это—новые варвары. Одинъ изъ реакціонеровъ называетъ революціи преходящими эпохами вырожденія, озвѣренія человѣка, когда на него обрушивается сатанинскій духъ.

Но въ такомъ случаѣ нельзя ли было [illegible]ться къ мысли Руссо, что наука и культура составляютъ утрату нер[illegible]ной чистоты? Шатобріанъ въ своихъ индійскихъ идилліяхъ, разыгрывающихся на берегахъ Миссисипи и въ лѣсахъ Америки, и продолжаетъ въ сущности мечту о добромъ дикарѣ. Но это не шло къ борьбѣ. Лживой культурѣ надо было противопоставить истинную. Ученіе о доброй, исторически первоначальной природѣ человѣка въ глазахъ реакціонеровъ также заключало въ себѣ опасное зерно. И вотъ де-Местръ, которому вездѣ чудились страшные грѣхи и страшныя наказанія, круто порвалъ съ идеей добраго дикаря. Дикарь, это—разжалованный, опустившійся человѣкъ, это—результатъ долгаго и глубокаго паденія, это—наказанное существо. Онъ—своего рода Каинъ. Де-Местръ истолковываетъ первородный грѣхъ въ видѣ исторически продолжающагося факта, въ видѣ моральнаго крушенія человѣческой природы путемъ наслѣдственности. Дикарей, въ настоящемъ смыслѣ первобытныхъ, не существуетъ; всѣ они—потомки культурныхъ поколѣній, наказанныхъ за свои пороки. Дикарь никоимъ образомъ не натуральный человѣкъ, онъ менѣе натуральный, чѣмъ мы; но и нынѣшній культурный человѣкъ уже испорченъ, ушелъ отъ натуры, онъ упалъ съ высоты.

Когда и гдѣ былъ этотъ высокій пунктъ истинной натуры и культуры? Де-Местръ пускается въ странныя, фантастическія построенія: то онъ говоритъ о великихъ знаніяхъ людей до потопа; то предполагаетъ, что египетская натура дошла до чудесныхъ успѣховъ, о которыхъ намъ и не снится; то думаетъ, что средневѣковые мистики постигали тайны природы глубже насъ. Во всякомъ случаѣ онъ возвеличиваетъ какую-то первоначальную науку, смѣлую науку непосредственной интуиціи надъ кропотливой современной наукой, строящей методически заключенія. Нуженъ ли,—спрашиваетъ онъ съ презрѣніемъ къ послѣдней,—орлу въ цѣпяхъ воздушный шаръ, чтобы взлетѣть на облака? Нѣтъ, нужно дать лишь свободу его крыльямъ. Новая наука—

только машина въ сравненіи съ живымъ организмомъ, какимъ была божественная прежняя.

Печать мертвенности новой науки носитъ и ея языкъ, вообще современный языкъ. Слова аэростатъ, кислородъ и т. п. вызываютъ отвращеніе де-Местра. Это сочиненныя, пустыя, алгебраическія слова. Что можетъ быть болѣе варварскаго,—думаетъ онъ,—чѣмъ терминологія метрической системы? Старый языкъ былъ въ противоположность этому художественнымъ, символическимъ языкомъ. Это потому, что старый языкъ не былъ сочиненъ. Но онъ и не выработался постепенно изъ элементарныхъ звуковъ. Онъ родился совершенствомъ вмѣстѣ съ человѣкомъ. Де-Местръ идетъ дальше: онъ уже не сознаетъ, что языкъ—орудіе мысли. Языкъ въ его глазахъ, напротивъ, руководитель мысли. Слово умнѣе мысли. Все, что мы можемъ узнать, намъ даютъ слова. Старайся понять вещь изъ ея названія—вотъ высшій научный методъ. Такимъ образомъ языкъ обращается въ непроизвольно возникшій символъ абсолютнаго, въ Божій знакъ, положенный на вещи. И вотъ де-Местръ начинаетъ мудрить надъ словами, латинскими и французскими, произвольно расчленять ихъ и подставлять корни, открывая такимъ образомъ въ книжномъ словѣ цѣлую философскую формулу.

Тотъ же своеобразный интересъ къ языку, какъ божественной грамотѣ, какъ откровенію, развитъ у другихъ реакціонеровъ. У всѣхъ мы рискуемъ напасть на игру звуками, сочетаніями слоговъ, на моралистическія этимологіи такъ же, какъ на углубленіе въ мистику чиселъ. Бональдъ разсуждаетъ, напримѣръ, что не даромъ на всѣхъ языкахъ, кельтскихъ, скиѳскихъ, германскихъ и т. п., имя лица, облеченнаго общественной властью, звучитъ одинаково: König, King, Kan, Chagan, Kiep. Всѣ эти слова происходятъ отъ корня können, мочь, т.-е. означаютъ человѣка, который можетъ, имѣетъ силу и т. д.

Въ этихъ фантазіяхъ о древней наукѣ, о божественномъ языкѣ обозначается совершенно своеобразная философія исторіи. Ея основной принципъ и смыслъ сводится къ колебанію великихъ моментовъ грѣхопаденія и искупленія человѣчества, утраты человѣкомъ райскаго облика и райской гармоничности и дальнѣйшаго блужданія его въ поискахъ потеряннаго блаженства, невинности природы и совершеннаго божественнаго знанія. Въ этихъ страданіяхъ и просвѣтахъ, въ смѣнѣ подъема къ божественному и приниженія къ животному, человѣкъ подчиняется великой борьбѣ злого и добраго начала. Всего послѣдовательнѣе и сильнѣе эта философія исторіи выражена у Фридриха Шлегеля. Шлегель одинъ изъ любопытныхъ примѣровъ обращенія индивидуалиста въ мистика. Онъ перешелъ потомъ въ католицизмъ, т.-е. примкнулъ къ самой авторитарной религіозной системѣ, берущей личность въ опеку, властно опредѣляющей все теченіе ея жизни и мысли.

Шлегель начинаетъ исторію человѣчества съ грѣхопаденія. Его сущность состояла въ утратѣ божественнаго дара, мудраго языка. Человѣкъ потерялъ сознаніе окружающаго, опустился до уровня животнаго и отдался во власть зла. Философія исторіи должна демонстрировать усилія къ возстановленію утраченнаго подобія Божія въ человѣкѣ.

Шлегель показываетъ на историческихъ событіяхъ древняго и новаго міра, какъ развивалась борьба, какъ стояли другъ противъ друга воинство злого духа и воинство божье, сначала въ потомкахъ Каина и Сиѳа, потомъ въ титанахъ и патріархахъ, въ чудовищахъ греческой миѳологіи и поборающихъ ихъ герояхъ. Со времени христіанства борьба видоизмѣнилась: сатанинское начало стало являться въ видѣ преходящихъ умственныхъ направленій, въ видѣ «духа времени»; то въ сектантствѣ первыхъ вѣковъ церкви, то въ схоластическихъ спорахъ, то въ ожесточенныхъ столкновеніяхъ между церковью и государствомъ, то наконецъ въ требованіи безграничной религіозной терпимости и въ индифферентизмѣ. Въ новомъ мірѣ раздвоеніе перешло во внутреннюю жизнь человѣка; человѣкъ разорвался въ своемъ существѣ, однѣ его силы возстали противъ другихъ, онъ утратилъ моральное равновѣсіе, нигдѣ онъ не можетъ болѣе удержать гармоніи между своими данными. Въ своей невиновности человѣкъ обладалъ ими всѣми. Въ паденіи онъ отдается односторонне одному качеству: китаецъ подчиненъ разуму, индусъ—воображенію, іудей—волѣ. Отсюда различіе народнаго характера и ихъ безконечныя взаимныя столкновенія.

Шлегель возстаетъ противъ теоріи прогресса Кондорсе, противъ историческаго либерализма, какъ онъ выражается. Въ человѣческой природѣ есть, правда, способность къ совершенствованію, но рядомъ съ ней есть и другая, столь же сильная,—къ порчѣ. Въ реальномъ же историческомъ ходѣ послѣдовательнаго совершенствованія нѣтъ. Факты не пригибаются подъ предполагаемый законъ прогресса, не отвѣчаютъ ему. Нерѣдко, напротивъ, обнаруживается законъ круговращенія, и притомъ не только въ превратностяхъ жизни нѣсколькихъ изолированныхъ народовъ, но и въ великихъ періодахъ общей культурной исторіи. Если у человѣка есть какая-нибудь надежда на совершенствованіе, то единственно въ воспоминаніи о первоначальномъ своемъ богоподобіи. «Древнія черты этого богоподобія человѣка, стертыя временемъ, выступаютъ однако на каждой страницѣ исторіи, и слѣды его открываются размышленію, если они глубоко опускаются къ сокровеннѣйшимъ тайникамъ человѣческаго сердца; кто способенъ на такое проникновеніе, тотъ, какъ бы ни было велико паденіе божественнаго образа въ человѣкѣ, никогда не потеряетъ надежды увидѣть его возрожденіе».

Реакція подняла множество соціальныхъ и историческихъ вопросовъ. Каковъ же былъ результатъ ея умственной работы, результатъ

прямой или косвенный? Реакція не хотѣла научнаго анализа, не хотѣла простора и самобытности личности, не хотѣла даже технико-экономическаго прогресса. Она проповѣдовала господство авторитета и величіе общественнаго союза въ его сложившихся формахъ, вѣру и смиреніе для личности. Она сама не могла, разумѣется, разобраться въ элементахъ для реставраціи общества. Ея усилія повернуть исторію, открыть въ прошломъ здравыя основы общежитія заставляли подниматься къ миѳическимъ временамъ, къ порѣ райскаго блаженства, такъ какъ ближе, позднѣе всюду уже чуялись слѣды опасныхъ и ядовитыхъ началъ критики и самодѣятельности человѣка.

Значеніе реакціи—не въ ея идеальныхъ реставраціяхъ; она важна тѣмъ, что дала рядъ толчковъ общественной мысли, важна тѣмъ, что она заставила своихъ противниковъ всмотрѣться въ строеніе общества и искать въ немъ такихъ сторонъ, которыя раньше игнорировались.

Реакція преувеличивала, но вмѣстѣ съ тѣмъ и выдвигала значеніе тѣхъ элементовъ въ общественной жизни, которые нельзя свести на сознательныя усилія, на акты ума и воли обособленно взятыхъ людей одного даннаго момента; она напоминала о наличности традиціи, привычки, силы несознаннаго, о могуществѣ пассивнаго элемента, наконецъ о значеніи тѣхъ условій, которыя связываютъ людей помимо ихъ воли, раньше, чѣмъ они могутъ ставить себѣ самостоятельныя цѣли, она напоминала о тѣхъ явленіяхъ, которыя можно назвать органическими чертами, свойствами и условіями жизни общества.

Но она оставила также въ наслѣдіе послѣдующему поколѣнію нѣкоторую философію революціи, выраставшую въ цѣлую философію всемірной исторіи. Смыслъ ея состоялъ въ томъ, что спокойную гармонію естественно сложившейся общественной іерархіи возмутилъ и опрокинулъ безпокойный критическій и нивеллирующій духъ просвѣщенія и революціи; изъ развалинъ долженъ подняться новый міръ гармоніи и порядка. Ужасы и преступленія, беззаконіе и хаосъ гибельной катастрофы служатъ тому яркимъ подтвержденіемъ: въ нихъ пробивается мутной сильной волной религіозный порывъ, въ нихъ готовится религіозное начало новой эры. Эта формула и опредѣлила надолго историческія представленія и толкованія, отрѣзавъ ихъ отъ той философіи чистаго и непрерывнаго прогресса, которую выставили Лессингъ, Гердеръ и Кондорсе.

IX. Органическія теоріи.

Для той соціальной доктрины, которая господствовала въ концѣ прошлаго вѣка и въ дѣлѣ революціи видѣла осуществленіе главныхъ своихъ задачъ, магическое слово было—«свобода личности». Въ личности она предполагала здоровую самостоятельную основу для безконечнаго совершенствованія жизни. Для школы реакціонной, которая поднялась въ убѣжденіи, что ей предстоитъ вывести человѣчество изъ анархіи понятій, магическимъ словомъ стало «всемогущее общество»; общественный организмъ, какъ великое, святое, повелительное цѣлое, она противопоставляла личности, въ ея глазахъ жалкой, невѣжественной, безсильной; творческое начало она хотѣла видѣть лишь въ этомъ цѣломъ: личность—органъ, клѣточка организма, которая сама по себѣ не имѣетъ ни цѣны, ни самобытной жизни и жива лишь тѣмъ, что исполняетъ функцію въ великомъ сложномъ органическомъ процессѣ, смысла и плана котораго она даже не можетъ схватить.

Но когда къ людямъ, которые такъ тепло и краснорѣчиво опредѣляли общественный долгъ и общественныя связи, обращались съ запросомъ показать образецъ строенія правильнаго общества, они могли только сослаться на существующія отношенія власти и владѣнія, при чемъ симпатіи заставляли ихъ произвольно выбирать въ фактахъ дѣйствительности извѣстныя традиціи и привилегіи. Реакція умѣла указать лишь на очень общую идеальную цѣль; но она совершенно терялась при анализѣ дѣйствующихъ общественныхъ отношеній; она твердила, что для спасенія блуждающей во тьмѣ личности нуженъ безапелляціонный авторитетъ, но она не умѣла сказать, чѣмъ займется этотъ авторитетъ, въ чемъ будетъ состоять спасительная организація, которую онъ декретируетъ.

Главная причина, почему реакціонная школа безсильна была сказать что-нибудь по этому поводу, заключалась въ ея нежеланіи или неспособности понять значеніе для культуры и для общественнаго строя, во-первыхъ, огромнаго промышленнаго переворота и, во-вторыхъ, великаго научнаго движенія. Она игнорировала или презирала индустрію, она боялась разрушающаго анализа науки. Крупнѣйшій противникъ Наполеона, министръ возрождающейся Пруссіи, Штейнъ, человѣкъ старозавѣтный въ экономическихъ взглядахъ, говорилъ гнѣвно по адресу учениковъ Адама Смита и поклонниковъ свободной конкуренціи: «для государства не важно, сколько паръ сапогъ или сколько шляпъ приготовляется въ странѣ, важно моральное воспитаніе гражданъ». Если даже допустить, что Штейнъ былъ правъ по существу, что онъ вѣрно опредѣлялъ задачу государства, можно ли было государству стать въ сторонѣ, не замѣчать огромнаго движенія въ производствѣ товаровъ?

Не заключалось ли въ этомъ движеніи, въ новыхъ формахъ труда и новыхъ условій для самой общественной морали, которую единственно цѣнилъ реорганизаторъ?

Въ тѣхъ ученіяхъ, къ которымъ мы переходимъ, главная черта—вниманіе къ индустріальному перевороту и къ научному прогрессу. Ихъ представители берутъ у реакціонеровъ мысль объ органическомъ характерѣ общества, но вкладываютъ въ нее новое современное содержаніе. Они видятъ, что общество стало инымъ, что въ немъ господствуютъ интересы новой промышленности, что оно зависитъ отъ новой всесвѣтной организаціи индустріи, что наука въ немъ стала могучей направляющей силой, и они пытаются найти регулирующія начала именно для этого общества, движимаго новыми мотивами, разбитаго по новымъ группамъ; изъ интересовъ самой индустріи, изъ общихъ принциповъ самой науки пытаются они извлечь новое связующее, культурное и даже религіозное начало. Самый любопытный выразитель этого направленія въ началѣ вѣка—Сенъ-Симонъ. Говоря о его взглядахъ, невозможно пройти мимо его оригинальной личности.

Жизнь и характеръ С.-Симона—совершенный романъ, и въ этомъ романѣ отражаются самыя причудливыя сцѣпленія новой культуры. Графъ Сенъ-Симонъ принадлежалъ къ старинному роду Франціи, который выводилъ себя отъ Карла Великаго. Изъ этого же дома былъ знаменитый составитель мемуаровъ эпохи Людовика XIV, суровый закоренѣлый аристократъ-спартанецъ, герцогъ С.-Симонъ. Нашъ Сенъ-Симонъ попалъ въ самый водоворотъ просвѣтительнаго вѣка: его обучалъ д'Аламберъ, онъ совершалъ богомолье въ Эрмитажъ къ Руссо.

Девятнадцати лѣтъ ушелъ онъ туда, куда влекло молодую Францію семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годовъ XVIII в., въ Америку, на войну за освобожденіе. Онъ увѣрялъ потомъ, что, сражаясь за «промышленную свободу», онъ уже тогда возымѣлъ впервые желаніе перенести на родину это чужестранное растеніе. Можно повѣрить С.-Симону: къ увлеченію демократіей у него уже тогда присоединялось прожекторство: онъ предложилъ мексиканскому намѣстнику проектъ соединенія Атлантическаго и Великаго океановъ; въ сущности это была мысль о Панамскомъ каналѣ. Эта идея океаническихъ каналовъ занимала потомъ всю его школу вплоть до нашихъ дней: Фердинандъ Лессепсъ, прорывшій Суэцъ и сокрушившійся на Панамѣ, былъ фантазеръ-сектантъ и ученикъ С.-Симона.

Въ эпоху революціи С.-Симонъ горячо отдался демократіи: въ одномъ собраніи онъ сложилъ титулъ графа и объявилъ: «нѣтъ болѣе сеньеровъ, господа!» Хорошо понялъ С.-Симонъ и другую сторону революціи. Масса имуществъ старыхъ владѣтелей, короля, духовенства, дворянства, была выброшена на рынокъ. Демократическій графъ вмѣстѣ съ интер-

національнымъ аферистомъ и иллюминатомъ, саксонскимъ аристократомъ на прусской службѣ въ Парижѣ и Лондонѣ, графомъ Редерномъ, пустился въ скупку и продажу конфискованныхъ національныхъ имуществъ и нажилъ быстро крупное состояніе. Онъ чуть не погибъ въ страшную эпоху террора; цѣлый годъ просидѣлъ онъ въ тюрьмѣ, но богатства вернулись къ нему.

Его домъ сталъ теперь однимъ изъ первыхъ салоновъ республики: ученые, банкиры, артисты, техники встрѣчались у радушнаго мецената; новые планы и аферы смѣняли другъ друга, сорилась куча денегъ, ажіотажъ совершался съ грансеньеровскимъ легкомысліемъ, но въ то же время графъ былъ филантропъ, онъ отыскивалъ даровитыхъ юношей на чердакахъ, медиковъ и техниковъ, и щедро помогалъ имъ. Его постоянно окружали ученики новосозданной въ эпоху революціи Политехнической школы, эта своеобразная, какъ бы соціальная секта въ новой Франціи, въ которой культъ точныхъ наукъ соединился съ горячимъ направленіемъ къ общественной реформѣ. С.-Симонъ умѣлъ воодушевлять и собирать около себя предпріимчивыхъ, стремящихся впередъ людей; онъ бросалъ кругомъ множество счастливыхъ идей, самъ пускался въ сотни дѣлъ. Среди бѣшеной жажды жизни у него работала упорная мысль, что богатство—великій соціальный факторъ, что ему лично оно нужно для широкихъ общественныхъ проектовъ, для научныхъ опытовъ, для общеполезныхъ изобрѣтеній, которыя поведутъ къ благоденствію массъ. Однажды онъ созываетъ близкихъ ему капиталистовъ и доказываетъ имъ необходимость возродить мораль; съ этою цѣлью должно учредить гигантскій банкъ, доходы съ котораго пойдутъ на исполненіе полезныхъ для человѣчества сооруженій.

Лѣтъ черезъ 10 эта геніально-безпутная жизнь кончилась: С.-Симонъ совершенно разорился. Послѣднія 20 лѣтъ его жизни († 1825 г.) прошли въ борьбѣ съ нищетой: онъ просилъ подаянія у старыхъ кліентовъ своихъ, которыхъ когда-то по-царски кормилъ. Онъ вынужденъ былъ спасаться отъ голода перомъ. Но теперь, 45 лѣтъ отъ роду, онъ и началъ только писать свои замѣчательныя книжки, полныя сумасшествія и глубины, шарлатанства и истинно-пророческаго духа. И опять въ нихъ сказался безпечный и капризный баринъ XVIII вѣка: ничего систематическаго, короткія брошюры, безсвязныя статьи, полныя повтореній и въ то же время неожиданностей, все это спѣшно, какъ придется, брошенное на бумагу. Опять сыплются проекты безъ конца. Тутъ есть и планъ всесвѣтной научной академіи, и программа всеевропейскаго замиренія съ одной парламентской конституціей для всей Европы, есть катехизисъ промышленниковъ и контуры «Новаго христіанства»; проектъ, какъ принудить англичанъ уважать свободу флаговъ на моряхъ, быстро превращающійся въ трактатъ о всемірномъ тяготѣніи; есть какіе

угодно совѣты для правительствъ, для ученыхъ и артистовъ, есть предполагаемые манифесты для папы, ордонансы для короля и т. п. Все это— какія-то генеральныя, властныя рѣшенія міровыхъ, научныхъ и соціальныхъ вопросовъ, откровенія и открытія, «окончательныя» опредѣленія будущихъ путей философіи или будущихъ линій общественнаго развитія.

Опять—призывъ къ союзу науки и богатства; опять около страннаго фантазера собираются горячіе начинающіе таланты и искатели: будущій историкъ Тьерри, который объявилъ себя восторженно пріемнымъ сыномъ С.-Симона, философъ Контъ, оба послѣдовательно бывшіе его секретарями. Опять около него какіе-то охваченные мистикой банкиры, въ родѣ вѣрнаго его апостола, Оленда Родрига, португальскаго еврея, изъ той группы возрождающагося іудейства, которая подъ впечатлѣніемъ французской революціи, освободившей народность эту отъ вѣкового угнетенія, бросилась на ученье о предстоящей великой эмансипаціи всего человѣчества. Все это—какіе-то самопроизвольно возникающіе кружки энтузіастовъ, которые точно видятъ и чуютъ другъ друга въ толпѣ. С.-Симонъ сближается съ Руже де-Лилемъ, композиторомъ марсельезы, и увлекается идеей соціальнаго воспитанія массъ посредствомъ музыки.

Полная превратностей, горькая и интересная приключеніями жизнь его слагается у него въ цѣлую теорію: чтобы быть истиннымъ мыслителемъ, надо все испробовать, жить какъ можно оригинальнѣе, пробѣжать всѣ общественные слои, стать лично во всевозможныя положенія, создать себѣ такія отношенія, которыхъ никогда еще не существовало. Смѣсь цинизма и благородства, страстной убѣжденности и фокусничества въ натурѣ С.-Симона удивительно подходила къ теоріи «экспериментальной» жизни; нищій прожектеръ, въ глазахъ котораго даже революція остановилась на полдорогѣ, вдругъ вспоминалъ свой древній родъ, трактовалъ Бурбоновъ, какъ мелкихъ дворянъ, и видѣлъ по ночамъ своего предка Карла Великаго, который говорилъ ему: «мой сынъ, твои успѣхи, въ качествѣ философа, сравняются съ моими военными и государственными подвигами!» Ему рисовались воздушные замки торжества индустріи, онъ мечталъ о великой ученой лабораторіи, какъ Кондорсе, гдѣ онъ самъ будетъ диктаторомъ. А остались отъ него обрывки, разсѣянныя мысли, которыя трудно читать.

«Я пишу,—заявляетъ онъ,—потому, что у меня есть новыя идеи. Я выражаю ихъ въ томъ видѣ, какъ онѣ сложились въ моемъ умѣ. Предоставляю профессіональнымъ писателямъ шлифовать ихъ. Я пишу, какъ дворянинъ, какъ потомокъ графа Вермандуа, какъ наслѣдникъ пэра, герцога С.-Симона. Все, что было сдѣлано и сказано великаго, сдѣлали и сказали дворяне: Коперникъ, Галилей, Бэконъ, Декартъ, Ньютонъ и Лейбницъ были дворяне. Наполеонъ также сталъ бы выражать въ пись-

мешной формѣ тѣ проекты, которые онъ теперь выполняетъ на дѣлѣ, если бы случайно не очистился для него тронъ». Знаній у С.-Симона было немного; большая часть фактовъ схватывалась на лету, со слуха; стройной философіи у него невозможно искать. Но не въ этомъ была его сила: это былъ авантюристъ мысли и изобрѣтатель идей; онъ былъ великій направитель людей и, какъ человѣкъ необыкновенной чуткости къ новому, человѣкъ счастливой откровенности, онъ далъ толчокъ крупнымъ научнымъ, соціальнымъ, техническимъ движеніямъ.

Въ первыхъ сочиненіяхъ своихъ С.-Симонъ занятъ вопросомъ о преобразованіи жизненнаго строя и понятій силою и принципами науки и въ связи съ этимъ вопросомъ о грандіозной реформѣ самой науки. Онъ какъ бы продолжаетъ намѣченную у Кондорсе идею Новой Атлантиды, идею великой центральной лабораторіи и вмѣстѣ великаго и единственнаго административнаго центра человѣчества. Увлеченіе организующей силой науки, прогрессомъ, совершающимся въ ея «мастерской», доходитъ у С.-Симона до какого-то головокруженія. Это нервическое состояніе, это непосредственное ожиданіе научно-техническихъ чудесъ, имѣющихъ создать совершенно новый міръ человѣческихъ отношеній, характерно для цѣлаго направленія. «Новая научная концепція—хорошая фортуна для того человѣка, въ головѣ котораго она сложилась», «званіе автора надо бы давать лишь тому, въ сочиненіяхъ кого развита новая концепція», говоритъ С.-Симонъ, какъ будто дѣло идетъ о какой-то научно-строительной горячкѣ. Онъ прибавляетъ, однако, характерное замѣчаніе, сознавая огромную роль современной демократизаціи знаній: «въ настоящее время авторы новыхъ идей менѣе отличаются отъ своихъ читателей, чѣмъ раньше, когда наука дѣлала еще свои первые шаги».

Уже въ первой своей статьѣ, написанной въ 1802 г., С.-Симонъ рекомендуетъ чистое учено-артистическое правительство. Прямо въ лицо Бонапарту, который носился со всемірно-завоевательными планами, С.-Симонъ рѣшается сказать: «довольно почета Александрамъ Македонскимъ! Да здравствуютъ Архимеды!» Онъ рекомендуетъ всей Европѣ выбрать «совѣтъ Ньютона» изъ 12 знаменитыхъ ученыхъ и 9 лучшихъ артистовъ. Большая сумма, собираемая ежегодно по всеобщей подпискѣ, дастъ имъ совершенно независимое существованіе. Они привлекутъ къ себѣ крупныхъ собственниковъ и покажутъ имъ, что господство надъ остальнымъ народомъ должно обосновать на силѣ знаній, и что должно завоевать въ свою пользу всѣхъ неимущихъ людей съ талантомъ. С.-Симонъ обѣщаетъ владѣющему классу заманчивый титулъ «регуляторовъ хода развитія человѣческаго ума». Рабочимъ ученые правители докажутъ, что научный прогрессъ влечетъ за собой и соціальный, что онъ неотдѣлимъ отъ общаго благополучія.

Въ статьѣ пробивается еще своеобразная мысль, которая по капризу автора выражена въ курьезной формѣ фантасмагоріи шарлатанствующаго прорицателя. С.-Симону кажется, что его посѣтило видѣніе: Богъ поручилъ Ньютону направлять обитателей планетъ; вездѣ должны подняться новые храмы въ честь Ньютона, къ которымъ всякій долженъ разъ въ годъ ходить на богомолье. Ученые, эти жрецы новой религіи, будутъ объяснять всѣмъ законъ тяготѣнія, всеобщій міровой законъ. На главномъ мавзолеѣ Ньютона, гдѣ будетъ погребенъ великій жрецъ, должно находиться нѣчто въ родѣ изображенія ада, въ который повергнутся навѣки всѣ, кто будетъ вредить успѣху наукъ и искусствъ. Странная эта фантазія намѣчаетъ настойчивую идею у С.-Симона. Суть ея въ томъ, что наступаетъ эпоха великаго органическаго объединенія знанія, когда совокупность науки, проникнутая единымъ принципомъ, станетъ новой религіей человѣчества. Наукѣ, конечно, долженъ быть данъ полный просторъ, ея свободы нечего бояться. Но въ то же время С.-Симонъ энергически рекомендуетъ ввести ея работу въ стройную систему.

Намѣтился, такъ думаетъ онъ, великій поворотъ въ ея методахъ, и ему надо дать исходъ. Ньютонъ, которому только что предлагалось воздавать чуть не божескія почести, вызываетъ противъ себя «гнѣвъ» С.-Симона, и онъ «кричитъ о томъ изо всѣхъ силъ всѣмъ современникамъ». Вліяніе Ньютона и другихъ представителей научнаго метода, состоявшаго въ наблюденіи и классификаціи фактовъ, метода, когда-то необходимаго, теперь вредно для прогресса науки. Та наука, которая осторожно накопляетъ матеріалъ и дѣлаетъ на основаніи его ограниченныя заключенія, вызываетъ нетерпѣніе С.-Симона. Онъ думаетъ, что теперь наступила эпоха широкихъ обобщеній. Нужно вернуться къ великому французскому генію, Декарту, «который вырвалъ міроправящій скипетръ изъ рукъ воображенія, чтобы передать его разуму», нужно «опять подняться на высоту общаго пониманія». С.-Симонъ привѣтствуетъ поэтому нѣмецкую философію за то, что она заявила протестъ противъ «маніи наполнять кладовую дичью и никогда не садиться за столъ». Пора покинуть ползающій несмѣлый методъ a posteriori и пойти по пути истинно царскаго, творческаго апріорнаго метода.

Здѣсь, рядомъ съ вѣрой въ науку, одушевлявшей ясныя головы такихъ ученыхъ, какъ Кондорсе, чувствуется, уже жажда авторитета, горячившая воображеніе реакціонеровъ. Наукѣ, полагаетъ С.-Симонъ, нуженъ не только подъемъ и полетъ въ изобрѣтеніи и предсказаніи. Ей нужна властная дисциплина.

Провозглашая наступленіе новой эры апріорнаго метода, С.-Симонъ исполненъ сознанія особеннаго, единственнаго характера переживаемаго момента. Человѣчество, кажется ему, вступило въ самый счастливый

возрастъ, которому въ жизни отдѣльнаго человѣка отвѣчаютъ годы отъ 35 до 45 лѣтъ. Это—возрастъ, когда еще неисчезнувшее воображеніе соединяется съ вступившимъ уже въ свои права разумомъ. Возрастъ этотъ для человѣка скоро пройдетъ: у нашихъ дѣтей, вмѣсто воображенія, будутъ только воспоминанія. Напротивъ, у нашихъ отцовъ, которые злоупотребляли увѣренностью, будто они обладаютъ огромной силой разсужденія, идеи не стояли въ раціональной связи; они въ сущности основывали свою научную систему на недозрѣлыхъ продуктахъ воображенія.

Итакъ, для знанія и мысли открывается новая, небывалая и неимѣющая повториться организаціонная эпоха. При этомъ С.-Симонъ примыкаетъ еще къ культу естественныхъ наукъ, къ матеріалистическому взгляду на міръ и человѣческую природу, къ отрицанію необходимости религіи для образованныхъ классовъ, какъ Кондорсе и другіе продолжатели просвѣщенія XVIII вѣка. Единственный катехизисъ, какой можетъ быть допущенъ въ настоящее время, это—очень краткій экстрактъ изъ энциклопедіи, въ которой получатъ организацію современныя физическія науки, «физицизмъ», какъ говоритъ С.-Симонъ. По необходимости должно быть теперь два ученія: физицизмъ для образованныхъ людей, деизмъ для невѣжественныхъ. Психическая жизнь человѣка сводится на химическія соединенія и реакціи органическихъ элементовъ, входящихъ въ его тѣло. «Мы отдаемся воображенію, когда въ нашемъ мозгу преобладаетъ дѣятельность жидкихъ элементовъ; мы разсуждаемъ, когда перевѣшиваетъ дѣятельность твердыхъ». Въ самыхъ важныхъ вопросахъ политики рѣшенія должны быть теперь выводимы прямо изъ данныхъ естественныхъ наукъ. «Если бы физіологи и философы согласились смѣло соединить свои усилія, они свели бы всѣ политическіе вопросы къ соображеніямъ гигіены».

Однако уже теперь пробиваются у С.-Симона мысли и выраженія, сближающія его съ той философіей исторіи, которую подъ вліяніемъ революціонной катастрофы выставила реакція. Онъ начинаетъ клонить къ идеѣ «палингенезіи общества», какъ гласитъ названіе одного изъ сочиненій реакціонной школы, къ идеѣ возрожденія общества въ новой вѣрѣ. «Я вѣрю,—говоритъ С.-Симонъ,—въ необходимость религіи для поддержанія соціальнаго порядка, я вѣрю, что деизмъ устарѣлъ, а физицизмъ еще не достаточно укрѣпился, чтобы стать основой религіи». Но наука должна сложиться скоро въ стройную догматическую и повелительную систему.

«Религія есть совокупность примѣненій общей науки, при посредствѣ которыхъ просвѣщенные люди управляютъ невѣжественными... Религія старѣется совершенно такъ же, какъ другія учрежденія, и такъ же, какъ они, религія по необходимости должна по прошествіи извѣстнаго времени возрождаться». Духовенство,—это руководящій уче-

ный классъ, соотвѣтствующій всякій разъ опредѣленной фазѣ въ развитіи знанія. «Всякая религія при своемъ возникновеніи благодѣтельна. Священники начинаютъ ею злоупотреблять, когда ихъ болѣе не сдерживаетъ узда оппозиціи, когда имъ не остается болѣе дѣлать никакихъ новыхъ открытій въ научномъ направленіи, данномъ основателемъ религіи; тогда она становится тираническою; тогда она вызываетъ презрѣніе, а ея служители утрачиваютъ пріобрѣтенное ими раньше вліяніе и богатство». Согласно этому представленію, С.-Симонъ превращаетъ въ прошломъ основателей католической церкви въ «корпорацію профессоровъ деизма», а для будущаго строя онъ требуетъ передачи духовной власти въ руки папы и духовенства, которые должны быть выбраны изъ среды ученыхъ-натуралистовъ. Для «перваго папы новой научной теоріи» онъ придумываетъ даже прокламацію къ европейскому обществу.

Черта приближенія С.-Симона къ реакціонерамъ, къ «теократамъ», все усиливается. С.-Симонъ называетъ сочиненія Бональда «поразительными, полными жизни, способными вызвать энтузіазмъ въ ученыхъ и литераторахъ». Во всей реакціонной школѣ онъ одобряетъ систематическую концепцію, то единство, съ точки зрѣнія котораго ея представители разсматриваютъ возрожденіе общества. Поиски новой религіи, новой авторитарной организаціи становятся господствующимъ мотивомъ у С.-Симона во вторую половину его литературной дѣятельности, которая начинается, приблизительно, со времени паденія Наполеона I. Въ его планы возрожденія общества теперь, вмѣстѣ съ тѣмъ, вступаетъ новый элементъ, экономическій.

Мы видѣли, какъ сильно сказались на соціальной мысли и воображеніи англійскаго общества успѣхи промышленности въ концѣ XVIII в. Французское индустріальное общество въ началѣ XIX столѣтія охвачено тѣмъ же настроеніемъ, что англійское за четверть вѣка до того. Между тѣмъ какъ Наполеонъ хочетъ сокрушить Англію флотами, войсками и торговыми стѣсненіями на материкѣ, французскіе промышленники пытаются конкурировать съ великой обладательницей машинъ. С.-Симонъ со своей впечатлительностью схватываетъ все значеніе этого момента и этихъ усилій. Онъ объявляетъ себя ученикомъ Адама Смита. Главная цѣль въ народной жизни—производство богатства. Его идеалъ—полная противоположность спартанской полуаскетической республикѣ, о которой мечтали ученики Руссо во время революціи; это—богатое, даже роскошествующее общество, трудовое и блестящее, гдѣ первые люди—самые крупные производители, дѣятельные, окруженные почетомъ и изобиліемъ.

Въ книжкѣ подъ заглавіемъ «Реорганизація европейскаго общества» (1814 г.) С.-Симонъ проектируетъ великую европейскую федерацію, которая откроетъ собою мирную эру человѣчества. Вѣчный миръ начнет-

ся съ возсоединенія и сліянія Англіи и Франціи, двухъ передовыхъ націй, бывшихъ до сихъ поръ во враждѣ. Создастся общеевропейскій патріотизмъ. Общеевропейскій парламентъ освободитъ широкіе пути для индустріи, займется соединеніемъ посредствомъ каналовъ Рейна, Дуная, Балтійскаго моря, направитъ излишекъ населенія въ другіе материки и т. д. Въ редактированномъ С.-Симономъ сборникѣ подъ заглавіемъ «Индустрія» (1817 г.) двадцатидвухлѣтній Тьерри, будущій историкъ и творецъ эпопеи промышленнаго третьяго сословія, нападалъ на духъ войны и называлъ Наполеона и его солдатъ—разбойниками. «Братство народовъ,—говорилъ онъ,—чтобы быть прочнымъ, требуетъ присоединенія интереса къ чувству. Ваше оружіе, граждане,—искусства и торговля; ваши побѣды—ихъ прогрессъ; вашъ патріотизмъ—въ благожелательности, а не въ ненависти».

«Ученикъ Адама Смита» однако далеко не сталъ сторонникомъ свободной игры силъ въ обществѣ. С.-Симонъ—большой почитатель порядка и управленія. «Прогрессъ,—говорилъ онъ какъ-то,—совершается только двумя средствами: революціями и диктатурой; диктатура—гораздо лучше. Новое общество должно быть приведено въ систему, въ немъ надо установить крѣпкое руководящее начало. «Организація» общества, организація труда, знанія—вотъ волшебное слово, которое пустилъ С.-Симонъ. Не даромъ одинъ изъ тѣхъ сборниковъ, гдѣ С.-Симонъ и окружавшая его мастерская ученыхъ пропагандировали свои идеи, назывался «Организаторъ».

Выступая съ авторитарно-организаціонными идеями, С.-Симонъ близко подходилъ къ историческимъ картинамъ и формуламъ реакціонной школы, прославлявшей Средніе вѣка, какъ эпоху покорности человѣка святому общеспасительному порядку. С.-Симонъ вполнѣ согласенъ съ де-Местромъ въ восхваленіи папства за то, что оно служило могучимъ связующимъ началомъ для человѣчества, для культуры. Рѣзко расходится онъ съ просвѣтительной философіей и въ оцѣнкѣ Среднихъ вѣковъ. Эпоха эта выше древности. Она видѣла замѣну рабства, гдѣ одинъ человѣкъ цѣликомъ принадлежалъ другому, крѣпостнымъ состояніемъ, когда работникъ опять получилъ свою жизнь, свои глаза и уши. Духовенство въ это время совершило великіе подвиги: оно расчистило необработанныя земли въ Европѣ, создало школы, сохранило древніе памятники, установило Божій миръ. Что такое были римляне? спрашиваетъ С.-Симонъ. Небольшая группа въ 100.000 человѣкъ, которые могли предложить варварамъ лишь оковы или смертъ. Напротивъ, въ Средніе вѣка составилось политическое общество въ 60 милліоновъ человѣкъ слишкомъ, которое совершало завоеванія, обращало чужихъ въ свою вѣру и говорило: всѣ люди должны считать себя братьями. Напрасно философы такъ кричали противъ крестовыхъ походовъ; это была ве-

ликая организація Европы, несравненно болѣе крѣпкая, чѣмъ римская республика и имперія. Конечно, древніе были великими мастерами въ искусствахъ, въ работѣ «воображенія, непосредственно дѣйствующаго на чувства». Но они ничего не сдѣлали въ наукахъ естественныхъ, въ морали и политикѣ.

Здѣсь Средніе вѣка несравненно выше. Въ рукахъ правительства у древнихъ грековъ и римлянъ соединялась духовная и свѣтская власть, и смѣшеніе властей создавало тиранію небольшого класса. Въ Средніе вѣка эти двѣ сферы раздѣлены: выразительница идей, духовная власть, объединявшая Европу, преобладаетъ надъ свѣтской, раздробленной по территоріямъ. Вмѣсто господства патриціевъ—вліяніе духовенства изъ плебеевъ; въ Средніе вѣка простолюдины стояли во главѣ общества. Въ то же время христіанская вѣра, по существу демократическая, была введена въ строгую католико-монархическую форму: была придумана непогрѣшимость церкви и папы, ложныя декреталіи, свѣтская власть духовенства и «множество другихъ изобрѣтеній, изумительно хорошихъ, потому что они придали прочность европейскому обществу, ставшему славой и надеждой рода человѣческаго». «Теперь стоитъ внѣ сомнѣнія для философовъ,—внезапно открываетъ намъ Сенъ-Симонъ,—что матеріальная сила, т.-е. богатства въ рукахъ духовенства и особенно папъ въ теченіе Среднихъ вѣковъ, была необходима для того, чтобы подчинить воинственное направленіе общества научному, дикія страсти европейцевъ—ихъ умственнымъ дарованіямъ». На вершинѣ этой великой эпохи находятся такія фигуры, какъ Григорій VII и Людовикъ Святой, этотъ «философъ, чудесный человѣкъ для своего времени, составившій планъ энциклопедіи». Глубоко привлекательна цѣльность этого общества, благодѣтельна повелительная сила его организаціи, указывавшая отдѣльной личности пути и задачи.

Картина прогресса получается такимъ образомъ весьма непохожая на ту, какую давали Вольтеръ и Кондорсе. Теперь для С.-Симона просвѣтительная философія и революція, отразившая ея идеи,—пережитыя точки зрѣнія. Работа революціонныхъ принциповъ, просвѣтительной философіи была чисто отрицательнымъ, разрушительнымъ дѣломъ. Она убрала съ дороги отжившія формы. С.-Симонъ отдѣляется здѣсь въ оцѣнкѣ революціи отъ реакціонеровъ: не шагъ назадъ видитъ онъ въ ней, не глубокое паденіе человѣчества, а необходимую переходную ступень, ведущую его къ новому торжеству, къ новой организаторской философіи XIX вѣка. Революція была вызвана подъемомъ низшихъ классовъ, но сама по себѣ представляла лишь приступъ къ великой соціальной реформѣ. Ее сдѣлали люди отвлеченнаго склада, юристы и метафизики. Они были сильны своимъ рѣжущимъ орудіемъ критики и уничтоженія стараго, но ничего положительнаго создать не могли. Ихъ догма-

ты, верховенство народа, свобода не имѣютъ сами по себѣ никакой цѣны; это—голыя формулы, родившіяся въ борьбѣ съ идеей божественной власти и представляющія крайность въ отвѣтъ на крайность; по окончаніи борьбы они уже не нужны. Демократія и свобода—пустыя слова; въ нихъ вовсе нѣтъ блага для низшихъ классовъ. Свобода не можетъ быть ни цѣлью, ни средствомъ; она не что иное, какъ результатъ достигнутаго положенія.

Отсюда получается для С.-Симона и мѣра оцѣнки современныхъ политическихъ направленій. Либералы XIX вѣка, добивающіеся проведенія этихъ началъ въ жизнь, сторонники метафизической «конституціи», сохранили односторонній критическій, т.-е. революціонный, характеръ XVIII вѣка. Вопросъ о формахъ политическаго строя, изъ-за котораго столько бились,—вопросъ второстепенный. Законъ, устанавливающій отношеніе властей, не такъ важенъ, не въ такой мѣрѣ вліяетъ на благоденствіе народовъ, какъ тотъ законъ, который создаетъ отношенія собственности и владѣнія и регулируетъ ихъ. Англійскій народъ болѣе 150 лѣтъ работаетъ надъ установленіемъ у себя свободы, народы континента стремятся къ тому же самому вотъ уже около 30 лѣтъ, а самое естественное средство, преобразованіе собственности, никому изъ нихъ не пришло на умъ.

Либерализмъ, т.-е., по опредѣленію С.-Симона, политическая игра, долженъ теперь уступить мѣсто индустріализму, съ которымъ на первое мѣсто выступитъ новая партія, лучше сказать, новая масса, истинный народъ. «Подьячіе (avocasserie) и бумагомарателн (ecrivassiers),—говоритъ презрительно С.-Симонъ,—торжествовавшіе побѣду въ революціи, все еще принадлежали къ старымъ общественнымъ слоямъ. Дѣятели революціи вышли изъ той группы буржуазіи, которая была близка къ привилегированнымъ, которая служила и занимала профессіи, считавшіяся «почетными». Настоящее промышленное мѣщанство, работу котораго считали прежде презрѣнной, все еще пассивно и стоитъ въ сторонѣ. Оно претерпѣло и господство адвокатовъ, и санкюлотство республики, и военную деспотію Бонапарта. Теперь ему пришелъ чередъ взять въ руки общество, гдѣ оно—главная дѣятельная сила. Эту новую «партію производителей», или индустріаловъ, С.-Симонъ прямо противополагаетъ буржуазіи. Совершенно такъ же, какъ въ свое время Сійэсъ вычислялъ, что̀ такое количественно—третье сословіе, и приходилъ къ заключенію, что оно заполняетъ собою все тѣло націи, С.-Симонъ опредѣляетъ теперь массу «промышленниковъ» равной $^{24}/_{25}$ націи. Въ этомъ истинномъ обществѣ, обществѣ грядущаго, высшей добродѣтелью будетъ трудъ.

С.-Симонъ проводитъ рѣзкую черту между трудящейся массой (travailleurs) и праздными классами (oisifs). Въ знаменитой параллели своей, перечисляя множество разрядовъ, онъ говоритъ: «Предположимъ,

что Франція вдругъ теряетъ 50 лучшихъ физиковъ, 50 химиковъ, 50 математиковъ, 50 лучшихъ поэтовъ, живописцевъ, 50 музыкантовъ... 50 первыхъ механиковъ, 50 инженеровъ, 50 архитекторовъ... 50 первыхъ банкировъ, 200 первыхъ негоціантовъ, 600 лучшихъ земледѣльцевъ, 50 первыхъ хлопчатобумажныхъ фабрикантовъ, 50 лучшихъ плотниковъ и т. д.—въ цѣломъ до 3.000 первыхъ ученыхъ, артистовъ, и промышленныхъ работниковъ... Потеря этого цвѣта французскаго общества, этихъ наиболѣе полезныхъ людей для страны, болѣе всего ускоряющихъ ростъ ея цивилизаціи и благоденствія, обратитъ націю въ тѣло безъ души. Понадобится, по крайней мѣрѣ, жизнь цѣлаго поколѣнія, чтобы поправить это несчастье. Предположимъ, напротивъ, что сохраняя людей таланта, Франція теряетъ... носителей большихъ придворныхъ чиновъ, министровъ, маршаловъ, кардиналовъ, префектовъ, судей, всѣхъ чиновниковъ въ министерствахъ... и 10.000 богатѣйшихъ землевладѣльцевъ, живущихъ по-дворянски. Случай этотъ огорчитъ французовъ, потому что они благодушны и не могутъ равнодушно отнестись къ внезапной гибели столькихъ соотечественниковъ. Но отъ потери 30.000 человѣкъ, считающихся самыми важными въ государствѣ, не получится никакого вреда для страны. Функціи эти, не требующія знаній и талантовъ, можетъ исполнить всякій. Это—безполезная часть общества, которая распоряжается надъ первой, работящей, и беретъ себѣ изъ бюджета триста или четыреста милліоновъ». С.-Симонъ заключаетъ, что современное общество есть опрокинутый вверхъ ногами міръ, что современный строй, служа несправедливымъ и нелѣпымъ началамъ, держитъ родъ человѣческій глубоко погруженнымъ въ безнравственность.

Совершенно ясно, что у С.-Симона черта дѣленія проходитъ не между капиталистами и рабочими; она разрѣзываетъ и классъ богатыхъ, и интеллигентныя профессіи. Въ противоположность землевладѣльцамъ, пассивному элементу, онъ очень цѣнитъ активную группу фабрикантовъ, купцовъ, банкировъ. Съ этими производителями, къ которымъ примыкаетъ масса рабочихъ, тѣсно соединены по своему общественному значенію техники, ученые и художники, такъ какъ С.-Симонъ глубоко убѣжденъ въ производительной силѣ артистическаго творчества, научнаго анализа и изобрѣтенія.

Великая несправедливость и неразуміе современнаго строя и управленія есть результатъ противорѣчія между содержаніемъ общественной жизни и формами, въ которыя она включена. Гармонія и законченность Среднихъ вѣковъ именно зависѣли отъ полнаго согласія тенденцій общества и характера его управленія. Воинственныя наклонности его направлялись по указанію непогрѣшимаго авторитета религіозной власти. Съ теченіемъ времени основы этого феодально-теократическаго строя стали разрушаться. Выдвинулись, съ одной стороны, про-

мышленные интересы, съ другой—сила науки. Современное направленіе общества по существу своему индустріально-научное. Между тѣмъ администрація его далеко отстаетъ отъ достигнутаго состоянія культуры и просвѣщенія: она все еще проникнута феодальными началами. Революція и была вызвана этимъ противорѣчіемъ: пока не устранится оно, общественная жизнь неизбѣжно должна оставаться неустойчивой.

Несоотвѣтствіе современной политической и административной системы съ требованіями культуры особенно рѣзко выражается въ огромной непроизводительной тратѣ человѣческихъ силъ. Все вниманіе обращено на поддержаніе порядка, а между тѣмъ люди работаютъ изолированно. Надобно, чтобы люди перестали командовать другъ надъ другомъ и чтобы, напротивъ, они соединились для совмѣстной эксплуатаціи силъ природы.

С.-Симонъ старается показать на примѣрѣ Политехнической школы, «образовательнаго учрежденія наивысшаго порядка, который когда-либо былъ организованъ», въ чемъ идеалъ, и куда ведетъ извращеніе. Основатели этой школы составили планъ обученія и привлекли самыхъ способныхъ людей. Они полагали, что ихъ задача этимъ окончена: учрежденіе создано. Но замѣтивъ, что его жизнь вызываетъ нѣкоторыя административныя дѣла, они распредѣлили эту «второстепенную» обязанность между самими профессорами, которые по временамъ соединялись въ административный совѣтъ; наблюденіе же за дисциплиной было поручено лицу, неспособному занять профессуру, которое вслѣдствіе этого и сознавало себя подчиненнымъ. Но вотъ появился Бонапартъ, который нашелъ, что организація эта слишкомъ проста, что ей не хватаетъ достоинства и важности. Поэтому онъ поставилъ надъ учрежденіемъ управителя изъ числа придворныхъ, полковника, вице-управителя, директора, при каждомъ изъ нихъ еще помощниковъ. Вся эта коллекція безполезныхъ и неспособныхъ людей получила значеніе какъ бы души учрежденія и затмила собою професоровъ. Первоначальный и естественный порядокъ совершенно извратился, второстепенныя роли и дѣла учрежденія выдвинулись на первый планъ, истинно важныя сошли на подчиненное положеніе. Говорить нечего, насколько это новое управленіе стало дороже.

Каково же должно быть общественное устройство, отвѣчающее требованіямъ современной культуры?—Сомнѣнія нѣтъ: разъ все дѣлается чрезъ посредство индустріи, все и должно дѣлаться для нея. Индустріальный классъ—основной питающій классъ общества, и промышленное общество можетъ имѣть задачей лишь ростъ общаго благоденствія. Его управленіе поэтому будетъ руководиться не отношеніями людей, а исключительно принципами пользы; его вожди будутъ крупнѣйшіе производители, ихъ вдохновители—художники и ученые спеціалисты.

Королевской власти нечего бояться переворота; С.-Симонъ предлагаетъ королю лишь стать во главѣ движенія: новая монархія станетъ индустріальной, а единственно возможный и почетнѣйшій титулъ короля будетъ заключаться въ названіи «перваго промышленника королевства». Преобразуясь въ идеальнаго вождя промышленности, король властнымъ манифестомъ призоветъ народъ къ новой дѣятельности. Откроется обширный просторъ для громадныхъ общественныхъ работъ, для эксплуатаціи и приспособленія всѣхъ пустующихъ земель, для проведенія дорогъ, каналовъ и т. д. Великолѣпная культура покроетъ всю территорію Франціи. Нація будетъ собираться въ грандіозныхъ празднествахъ. Роскошь станетъ полезной и нравственной, когда ею будетъ пользоваться весь народъ. Нынѣшніе министры, собственно только «любители администраціи», должны уступить мѣсто представителямъ индустріи, этимъ единственнымъ «профессорамъ администраціи».

То, что до сихъ поръ называлось политикой, за ненужностью исчезнетъ. Излишними станутъ конституція и парламентъ .«Истинная реальная конституція не можетъ быть придумана, она можетъ быть лишь наблюдаема, изучаема». Отнынѣ наука должна рѣшать всѣ вопросы. «Править долженъ философъ, который изучаетъ ходъ цивилизаціи и соединяетъ всѣ наблюденія въ общій законъ; этотъ законъ становится руководящимъ конститутивнымъ политическимъ правиломъ, если онъ провѣренъ массой просвѣщенныхъ людей. Развѣ кто-нибудь скажетъ, что всякій французъ, платящій 100 франковъ прямого налога (это— тогдашній цензъ), способенъ производить химическіе опыты? А между тѣмъ раціональная политика гораздо труднѣе химіи, и она—дѣло науки, а не прирожденныхъ правъ человѣка. Высшая политика должна быть поручена группѣ ученыхъ спеціалистовъ, которые прикажутъ смолкнуть «парламентской болтовнѣ». Какъ въ эпоху гармоніи стараго средневѣковаго порядка, такъ и въ новомъ обществѣ установится раздѣленіе духовной и свѣтской власти, сложится параллельная работа вдохновляющаго своими идеями духовнаго класса и могучей исполнительной руки практическихъ дѣятелей.

Въ одномъ изъ многочисленныхъ и пестрыхъ проектовъ С.-Симона правительство представляется въ видѣ трехъ камеръ: 1) камеры изобрѣтеній, гдѣ сидятъ инженеры, поэты и художники и вырабатываютъ планы общественныхъ работъ и общественныхъ празднествъ: «артисты въ обществѣ будущаго найдутъ средство побуждать въ душѣ промышленниковъ идеи славы и великодушныя чувства»; 2) камеры изслѣдованія, изъ ученыхъ математиковъ и естественниковъ, которые будутъ провѣрять планы первыхъ и направлять воспитаніе; 3) камеры исполненія, составленной изъ богатыхъ промышленниковъ, которая собственно и замѣнитъ парламентъ. Направляя широко свои капиталы на обще-

полезныя цѣли, крупные предприниматели будутъ выполнять настоящую общественную службу; они и представители науки и искусства будутъ въ истинномъ смыслѣ чиновниками, министрами соціальнаго цѣлаго.

Вовсе не демократическимъ, вовсе не нивеллированнымъ представляетъ себѣ С.-Симонъ новое общество. Основанное на преобладаніи таланта, дѣятельности, знанія, оно построится и на новомъ «законномъ» іерархическомъ порядкѣ. С.-Симонъ ищетъ среди промышленниковъ людей съ наиболѣе широкими взглядами: это—банкиры, и они-то призванные вожди общества. «Зачѣмъ они даются въ обманъ адвокатамъ и бонапартистамъ? Пусть выгонятъ они изъ своихъ салоновъ людей фразы! пусть войдутъ въ тѣсныя сношенія съ купечествомъ, съ фабрикантами предмѣстій, и они станутъ истинными господами». С.-Симонъ обращается съ воззваніемъ и къ рабочимъ; онъ подсказываетъ имъ, какія рѣчи должны они вести къ предпринимателямъ: «вы богаты, а мы бѣдны; вы работаете головой, а мы руками; изъ этого основного различія слѣдуетъ, что мы должны вамъ подчиняться».

Въ этихъ планахъ крайне любопытно отмѣтить, что для новой «положительной», организаторской эпохи С.-Симонъ предполагаетъ и новый патріархальный строй, своего рода индустріальный феодализмъ. Въ свое время онъ начиналъ съ прославленія свободной иниціативы, съ осужденія всякихъ сдержекъ промышленнаго оборота. Теперь это кажется ему лишь первой ступенью, за которой должны выдвинуться прирожденные геніи индустріи, финансовые сеньеры, вдохновляемые артистами и руководимые учеными, а подъ ихъ патронатомъ, по указанію ихъ благожелательныхъ и просвѣщенныхъ рѣшеній, организуется все трудящееся человѣчество. Когда укрѣпятся устои новаго общества, оно будетъ увѣнчано и новой религіей, которая, въ свою очередь, будетъ резюмировать основные принципы знанія и морали. Подъ конецъ у С.-Симона все сильнѣе развивается эта религіозно-авторитарная утопія. Сначала сторонникъ всеобщаго европейскаго парламента, онъ начинаетъ позднѣе смотрѣть съ упованіемъ на Священный союзъ, называетъ его величайшимъ изъ соціальныхъ благъ Европы и признаетъ его лучшей переходной ступенью отъ стараго феодальнаго общества къ новому индустріальному. Въ послѣднемъ своемъ неоконченномъ сочиненіи, подъ заглавіемъ «Новое Христіанство», С.-Симонъ говоритъ о всемірной религіи, которая должна распространиться въ XIX вѣкѣ вмѣстѣ съ образованіемъ универсальной ассоціаціи людей. Объединеніе вѣрованій въ положительномъ вѣкѣ выразится въ запрещеніи разныхъ толкованій, въ исчезновеніи свободы совѣсти, т.-е., какъ теперь думаетъ С.-Симонъ, анархіи понятій. Аксіомы, выдвинутыя наукой, составятъ содержаніе новаго догматическаго кодекса. Этой религіи предстоитъ вмѣстѣ съ тѣмъ великая общественная миссія—именно улучшеніе участи нуждающагося класса.

Богатый запасъ идей, брошенныхъ у С.-Симона, обыкновенно крайне спутанно, нерѣдко въ видѣ какъ бы случайныхъ проблесковъ, иногда въ формѣ почти апокалиптическихъ видѣній, оказалъ крупное вліяніе на развитіе соціальной и исторической мысли. Изъ сентиментализма и священнаго ужаса реакціонеровъ теперь точно начинаютъ выступать очертанія разумной новой научной теоріи, готовой опереться на только что пережитый опытъ. На ученіяхъ С.-Симона и его школы видно, какой итогъ для историческаго и общественнаго сознанія получался у поколѣнія, пережившаго крупный переворотъ конца XVIII вѣка и реакцію противъ него; ученія эти показываютъ также, въ какой мѣрѣ философія реакціи давала толчокъ къ анализу явленій общественнаго развитія.

Бональдъ, Галлеръ, де-Местръ и другіе гремѣли противъ дерзкаго человѣка, который подъ сатанинскимъ навожденіемъ святотатственной рукой осмѣлился перестраивать перукотворенное цѣлое общественнаго организма. Они возмущались «искусственными» писанными конституціями и ссылались на то, что истинный законъ, которымъ держится общество, не сочиняется, а указанъ божественной силой и подобенъ жизненному началу органическаго существа. Это былъ странный способъ выраженія, но налицо дѣйствительно былъ фактъ непоколебимости извѣстныхъ общественныхъ устоевъ. Конституціи, продуктъ политическихъ вычисленій, рушились во Франціи одна за другою. Измѣнялся ли, опрокидывался ли при этомъ общественный строй? Нѣтъ; государственныя перемѣны не создавали новыхъ общественныхъ отношеній; напротивъ, общественный укладъ какъ бы заставлялъ приспособляться къ себѣ политическія формы.

Но реакціонная школа только побуждала поставить вопросъ. Она сама не могла выйти изъ формулы, въ которой «безсильная личность» противопоставлялась «всемогущему обществу». Кто подъ ея вліяніемъ проникалъ глубже и дальше, приходилъ къ такому заключенію: общественный и политическій союзъ—двѣ разныя вещи, и между ними первый представляетъ организацію болѣе глубокую, основную и первоначальную, второй, напротивъ, образуетъ явленіе производное. Въ первой изъ этихъ организацій именно замкнуты личности для каждой опредѣленной эпохи, она опредѣляетъ моральныя чувства, культурныя понятія, государственную форму и т. д. Признавая общество такимъ основнымъ организмомъ, перерождающимся лишь медленными полосами, которыя соотвѣтствуютъ возрастамъ жизни личности, ученики реакціонеровъ остались при томъ взглядѣ, что не разумъ развивающейся личности творитъ перемѣны и двигаетъ успѣхи въ общественномъ развитіи. Эти успѣхи—дѣло великаго естественнаго процесса, въ которомъ личность выполняетъ свою органическую функцію.

Реакціонеры, наставники С.-Симона, находили революціонный пере-

воротъ уродливымъ отклоненіемъ отъ предписаній природы и взрывомъ злой, ненормальной культуры. С.-Симонъ считалъ, напротивъ, революцію необходимымъ шагомъ къ высшей ступени развитія. Критика XVIII в. и самый переворотъ—не отклоненія, а кризисъ возраста, это даже не благодѣтельная операція, это—страданія роста. Есть фазы жизни, которыя даются труднѣе, но онѣ необходимы, чтобы создать условія будущаго, и онѣ могутъ быть предусмотрѣны.

Историкъ долженъ ко всѣмъ трансформаціямъ подступать, какъ спокойный натуралистъ. С.-Симонъ считаетъ поэтому свой научный методъ физико-политическимъ. Ученіе объ обществѣ есть своего рода физика. Процессъ общественнаго развитія идетъ по неуклоннымъ законамъ, подъ давленіемъ безошибочно цѣлящихъ естественныхъ факторовъ. Эти законы мы читаемъ отчетливо и ясно въ исторіи прошлаго. По нимъ можно непогрѣшимо опредѣлять будущее. Изъ шести фазъ англійской революціи во французской уже повторилось пять, шестая необходимо предстоитъ. Истинная цѣль человѣческой работы, это—приблизить человѣческое сознаніе въ результатѣ безконечнаго прогресса къ божественному предвидѣнью.

Исходя изъ новаго понятія объ основномъ характерѣ общественнаго строенія, С.-Симонъ не одобрялъ предшествующихъ пріемовъ исторической науки. До сихъ поръ, по его мнѣнію, писалась только біографія власти, т.-е. онъ хочетъ сказать, исторія политическихъ перемѣнъ въ ея лицахъ; между тѣмъ государственныя конституціи составляютъ лишь формы, внѣшность, поверхностныя явленія исторической жизни; существо общественнаго строенія—въ распредѣленіи собственности, въ организаціи хозяйства, въ раздѣленіи классовъ.

Въ этомъ отношеніи новый методъ существенно отдѣлялся отъ точки зрѣнія, на которой стояла соціальная наука въ эпоху Монтескьё, и С.-Симонъ ясно сознавалъ это отличіе. Теперь стали чувствовать явный скачокъ, огромный пробѣлъ въ старомъ соціологическомъ толкованіи. Объясняя возникновеніе, развитіе и гибель большихъ человѣческихъ группъ, націй, государствъ, Монтескьё переходилъ прямо отъ элементарныхъ внѣшнихъ условій, климатическихъ и расовыхъ, къ послѣднимъ продуктамъ человѣческаго развитія, политическимъ формамъ, моральнымъ идеямъ и т. д.; онъ какъ бы не замѣчалъ вовсе общественной среды, не признавалъ ее за самостоятельный моментъ, за важную промежуточную формацію. Необходимъ былъ опытъ для того, чтобы обратить вниманіе на этотъ, незамѣчавшійся раньше элементъ; такой соціально-историческій опытъ создала революціонная катастрофа; самый фактъ, подлежавшій въ опытѣ выдѣленію, указали реакціонеры, но указали какъ загадочную силу, какъ таинственный ключъ явленій.

У С.-Симона мистическій покровъ снятъ. Онъ указывалъ на необ-

ходимость обработать исторію Франціи въ видѣ борьбы и смѣны классовъ. Въ его привычныхъ категоріяхъ выраженія, это была бы борьба дворянства, стараго, господствующаго военнаго класса, нынѣ ставшаго «праздным», утратившаго руководящую роль, и новаго промышленнаго, въ началѣ крѣпостного и подчиненнаго, пробившагося къ эмансипаціи, а въ настоящее время образующаго истинное общество изъ совокупности обладателей капитала и знаній и представителей труда.

С.-Симонъ намѣтилъ еще двѣ важныя историческія формулы, вліяніе которыхъ обнаруживается на каждомъ шагу въ группировкѣ и истолкованіи фактовъ у историковъ XIX в. Первая изъ нихъ состоитъ въ томъ, что всякой общественной формѣ отвѣчаетъ опредѣленный умственный укладъ, что всякій крупный общественный переворотъ совпадаетъ съ революціей въ философіи, въ вѣрованіяхъ и научныхъ понятіяхъ.

Другая заключаетъ въ себѣ положеніе, которое въ наше время многіе, можетъ быть, склонны приписывать болѣе позднему вліянію экономическаго матеріализма. С.-Симонъ настаиваетъ на различеніи содержанія общественной жизни, ея хозяйственнаго строя, ея классовыхъ отношеній и ея формы, выражающейся въ правительственномъ строѣ, въ правовой и административной организаціи. Въ эпохи положительныя—каковъ былъ феодальный вѣкъ, каковымъ будетъ открывающійся впереди индустріальный—между содержаніемъ и формой общественной жизни существуетъ полное соотвѣтствіе и гармонія; но съ теченіемъ времени содержаніе общественной жизни измѣняется и оно становится въ противорѣчіе со старой формой. Въ этомъ противорѣчіи заключается могущественный толчокъ для переворота, который долженъ повести къ слѣдующей ступени прогрессивнаго развитія; наступаетъ эпоха разрушительной работы, прежде всего выражающейся въ критикѣ унаслѣдованныхъ формъ, въ горячемъ нападеніи на систему управленія и систему понятій; съ устраненіемъ пережитыхъ формъ и традиціонныхъ идей общество вступаетъ въ новую организаціонную эру.

Религіозно-утопическое направленіе, намѣтившееся въ послѣднихъ работахъ С.-Симона, получило особенное развитіе въ кружкѣ его друзей и его учениковъ и поклонниковъ, главнымъ образомъ посмертныхъ. Составилась настоящая церковь, которая видѣла въ С.-Симонѣ своего основателя и пророка, «величайшаго изъ философовъ, законодателей и пророковъ», новаго Сократа, Моисея или даже подобіе Христа. «Верховный отецъ» общины, Анфантенъ, какъ халифъ, присоединилъ къ писанному закону, т.-е. сочиненіямъ С.-Симона, устное толкованіе откровеннаго ученія. Исторія сенсимонистской секты была много разъ разсказана. Ея экономическая программа, которая требовала простора для развитія капитала и вмѣстѣ съ тѣмъ организованнаго его примѣненія, настаивала на торжествѣ индустріи и обращеніи промышленной ра-

боты въ общественную службу, на общемъ обезпеченіи трудящихся и вознагражденіи каждаго сообразно способностямъ и общественнымъ заслугамъ,—выходитъ за предѣлы нашего положенія. Но необходимо указать на ея общую соціальную и историческую концепцію, поскольку она развиваетъ дальше идеи С.-Симона или сгущаетъ и закрѣпляетъ его формулы.

Секта была полна религіознаго энтузіазма: она часто безсознательно воспроизводила тѣ формы и символы, какіе окружаютъ обыкновенно зарождающуюся религію, частью подражала имъ, искала ихъ, старалась на нихъ разгорячить себя. У нея были или ожидались апостолы, святые, мученичества, пророческія, предсмертныя бесѣды основателя, внезапныя откровенія, невидимое для другихъ и уже сіяющее для посвященныхъ божье царство. «Великій Боже!—читаемъ мы въ статьѣ «о жизни и характерѣ С.-Симона», написанной (въ 1830 г.) черезъ пять лѣтъ по смерти его,—Ты восхотѣлъ, чтобы люди въ началѣ взаимно пожирали другъ друга, жили въ ненависти, невѣжествѣ и лѣности; теперь люди видятъ другъ въ другѣ братьевъ, живутъ въ мирѣ, отдаются наукамъ и искусствамъ; они достойны услышать новое слово; человѣчество свято въ Твоихъ глазахъ... С.-Симонъ, возлюбленный сынъ Твой, съ самаго начала былъ поставленъ очень высоко на той лѣстницѣ, ступени которой въ безконечномъ рядѣ ведутъ къ Тебѣ; онъ смогъ, однако, подняться еще выше, онъ смогъ перешагнуть огромную бездну и затѣмъ протянуть дѣтямъ своимъ руку помощи, чтобы перенести ихъ черезъ ту же пропасть и помѣстить рядомъ съ собою. С.-Симонъ окончилъ жизнь свою въ тысячу разъ болѣе великимъ, чѣмъ началъ; С.-Симонъ святъ въ Твоихъ глазахъ!..» «Царство Божіе наступило на землѣ, всѣ пророчества исполнились... С.-Симонъ, ты можешь умереть теперь, потому что вѣрный ученикъ, наслѣдникъ обѣта твоего, рядомъ съ тобою!.. Нѣтъ, мы не ученики мертваго, мы ученики живого!..»

Говоря о «предразсудкахъ атеизма», о религіозномъ будущемъ человѣчества, о томъ, что «человѣкъ—существо соціальное и религіозное», что современный научный языкъ, языкъ, созданный анархической, раздробленной и безсильной наукой, не способенъ направлять людей къ обращенію въ вѣру, что для этого нуженъ особый проникновенный пророческій языкъ, котораго Богъ еще не далъ людямъ,—говоря все это, секта вѣрила, что именно она открываетъ новую эру. «Наша доктрина будетъ дольше господствовать надъ міромъ, чѣмъ католицизмъ». Въ то же время въ католичествѣ она видѣла свой прообразъ, первую манифестацію того великаго органическаго строенія, къ которому идетъ человѣчество; католическое духовенство Среднихъ вѣковъ было первой формаціей мирнаго общества, идущаго окончательно смѣнить воинственное. Между средневѣковой теократіей и открывающейся эрой всесвѣтной

мирной ассоціаціи произошелъ огромный кризисъ, разрывъ, и вотъ сенсимонисты развиваютъ намѣченное уже у С.-Симона представленіе объ «органическихъ» и «критическихъ» эпохахъ.

Первыя—эпохи порядка, системы въ идеяхъ и начала власти въ обществѣ, вторыя—безпорядка, розни понятій и анархіи. Первыя характеризуются началомъ ассоціаціи, вторыя—антагонизма. Въ состояніи органическомъ господствуетъ іерархія, экономія силъ, энтузіазмъ; общественная цѣль ясно обозначена, и люди стройно направлены къ ней воспитаніемъ и законодательствомъ: всѣ явленія человѣческой дѣятельности классифицированы, предусмотрѣны, предписаны на основаніи всеохватывающей теоріи. Въ состояніи критическомъ всякая общность мысли, всякое совмѣстное дѣйствіе, всякаго рода согласованность прекращается, и общество представляетъ собою лишь безформенное скопленіе обособленныхъ другъ отъ друга индивидовъ, ведущихъ между собою борьбу.

Въ исторіи каждое изъ этихъ состояній занимало два періода. Первое органическое состояніе предшествовало критическому вѣку греческой философіи. Затѣмъ установилось новое ученіе (христіанство), которое прошло разныя фазы развитія и совершенствованія и постепенно укрѣпило политическое господство свое на Западѣ. Органическая эпоха преобладанія церкви идетъ до XV в., момента, когда реформаторы дали первый толчокъ критикѣ, продолжающейся до нашихъ дней. Сенсимонисты повторяютъ, такимъ образомъ, историческія построенія реакціи.

Органическія эпохи рѣшали, хотя бы неполно и временно, великія соціальныя проблемы. Эпохи критическія, моменты спора, протеста, ожиданія, перехода наполняли промежутки между этими рѣшеніями сомнѣніемъ, равнодушіемъ къ великимъ проблемамъ и эгоизмомъ, необходимымъ послѣдствіемъ этого сомнѣнія и равнодушія. Въ органическія эпохи «цѣль, къ которой стремится общество, открыта для всѣхъ сердецъ, для всѣхъ умовъ». Власть принадлежитъ поистинѣ первымъ, выдающимся людямъ. «Человѣкъ сознаетъ, что совокупность явленій управляется Провидѣніемъ, благодѣтельной волей; самый принципъ человѣческихъ обществъ, законъ, которому они повинуются, представляется человѣку какъ бы выраженіемъ этой воли, и эта общая вѣра обнаруживается въ культѣ, который привязываетъ слабаго къ сильному, а сильнаго къ слабому». Въ органическія эпохи, наконецъ, «спеціальныя науки составляютъ какъ бы группу подраздѣленій общей концепціи основного догмата».

Критическія эпохи начинаются коллективной дѣятельностью, исходящей первоначально отъ людей наиболѣе симпатичныхъ и направленной къ разрушенію устарѣлыхъ формъ; но второй ихъ періодъ, проходящій между гибелью стараго и построеніемъ новаго, обнаруживаетъ глубокій

разладъ между чувствами, разсужденіями и актами. «Человѣкъ утрачиваетъ пониманіе своей связи съ другими и связи своего назначенія съ общей судьбой. Онъ переходитъ отъ вѣры къ сомнѣнію, отъ сомнѣнія къ невѣрію или, лучше сказать, къ отрицанію старой вѣры, потому что это отрицаніе само есть новая вѣра: онъ вѣритъ въ фатальность, какъ раньше вѣрилъ въ Провидѣніе; онъ любитъ, онъ воспѣваетъ безпорядокъ, какъ раньше обожалъ и прославлялъ гармонію. Науки не составляютъ болѣе энциклопедіи; онѣ раздроблены, въ ихъ средѣ нѣтъ интеллектуальной іерархіи; какъ бы ни было велико собраніе ихъ данныхъ, это лишь—скопище безъ всякаго внутренняго сцѣпленія.

Въ такія эпохи, когда всѣ соціальныя связи разбиты, массы лишь отчасти чувствуютъ огромный пробѣлъ, открывающійся въ моральной сферѣ; пробѣлъ этотъ заполненъ для нихъ чрезмѣрнымъ напряженіемъ умственной или матеріальной дѣятельности, лишенной, однако, симпатической цѣли, не возвышаемой любовью. Но высшіе умы съ ужасомъ созерцаютъ бездну: моральная пустота то влагаетъ имъ въ уста горькую и кровавую сатиру, то внушаетъ имъ пѣсни печали и отчаянія. Въ такія-то эпохи появляются Ювеналы, Персіи, Гёте и Байроны».

Характеристики эти воспроизводятъ во многомъ картины, созданныя воображеніемъ реакціи. Мы встрѣчаемъ знакомое исканіе элементовъ вѣры среди невѣрія, встрѣчаемъ ту же нелюбовь къ кризисамъ и почитаніе авторитета. Сенсимонисты также спѣшили опять къ властной организаціи, опять къ «гармоническому» спокойствію. Но при этомъ они были убѣждены, что человѣчество двигается огромными шагами впередъ: они искали «закона прогресса». Они видѣли этотъ законъ въ постепенномъ высвобожденіи личности, въ ослабленіи эксплуатаціи человѣка человѣкомъ и въ ростѣ объединяющей людей мирной ассоціаціи, направленной къ пользованію всѣми богатствами и матеріальными данными земного шара. Въ этомъ процессѣ они отмѣчали рядъ стадій и послѣдовательныхъ противоположностей, проходящихъ въ исторіи: господа и рабы; патриціи и плебеи; сеньеры и крѣпостные; землевладѣльцы, арендаторы; праздные и рабочіе. Они указывали далѣе восходящій рядъ соціальныхъ группъ, семью, городскую общину, націю, церковь, въ сферѣ которыхъ вращалась жизнь личности въ восходящемъ историческомъ теченіи. Сначала между этими группами и внутри нихъ идетъ непрерывная борьба, но чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе объединеніе растетъ, группы становятся шире, пока изолированное состояніе людей не замѣнится тѣсною связью всѣхъ во всемъ мірѣ.

На этой высотѣ не надо будетъ оплакивать исчезновеніе любви къ отечеству, потому что она не что иное, какъ эгоизмъ націй. Водворится единая религія, выраженіе коллективной мысли человѣчества. Революція совершила великое преступленіе тѣмъ, что допустила «осквернение ал-

таря скандальной равноправностью культовъ». Не нужна будетъ и уродливая незаконнорожденная система гарантій нынѣшнихъ конституцій, основанная на недовѣріи къ власти. Она годилась только для критической эпохи революціи. Пришло время, когда на землѣ опять можетъ господствовать законная власть. Исчезнетъ и промышленная конкурренція народовъ съ ея неизбѣжными кризисами, и принципъ безграничной свободы экономическихъ отношеній, потому что, въ глазахъ сенсимонистовъ, это—также остатки стараго состоянія взаимной борьбы, истребленія и эксплуатаціи человѣка человѣкомъ.

Въ «Изложеніи доктрины С.-Симона» (1829), т.-е. въ позднѣйшихъ толкованіяхъ секты, можно найти любопытное возраженіе противъ оптимистической теоріи самопроизвольнаго прогресса, развивающагося при помощи роста техники и на основѣ безграничной личной иниціативы, противъ той теоріи, которая слагалась подъ непосредственными впечатлѣніями промышленнаго переворота. Безконечное число примѣровъ,—говорится здѣсь,—опровергаетъ убѣжденіе, будто личный интересъ всегда находится въ гармоніи съ интересомъ общимъ... «Не очевидно ли, что если общество видитъ свой интересъ въ устройствѣ паровыхъ машинъ, то рабочій, живущій трудомъ рукъ своихъ, не можетъ присоединить своего голоса къ мнѣнію общества? Обыкновенно указываютъ на примѣръ типографіи, занимающей въ настоящее время больше людей, чѣмъ было переписчиковъ до ея изобрѣтенія, и отсюда дѣлаютъ тотъ выводъ, что подъ-конецъ все уравняется». «Удивительное заключеніе! А до полнаго завершенія этой нивеллировки что же будемъ мы дѣлать съ этими милліонами заморенныхъ голодомъ людей? Утѣшатъ ли ихъ наши разсужденія? Потерпятъ ли они со своей нищетой, потому что статистическія вычисленія доказываютъ, что по прошествіи извѣстнаго числа лѣтъ у нихъ будетъ хлѣбъ? Несомнѣнно, здѣсь механика ничего не понимаетъ... но соціальное предвидѣніе должно слѣдить, чтобы завоеванія индустріи не были похожи на захваты войны; погребальныя пѣсни не должны болѣе примѣшиваться къ пѣснямъ радости».

Сенсимонисты видѣли ясный и безусловный выходъ въ новой систематизаціи общества, въ томъ, что одинъ изъ нихъ назвалъ «туго стянутой централизаціей». Но можно ли въ дальнѣйшемъ предполагать новую смѣну органическаго состоянія критическимъ, можно ли думать, что прогрессъ будетъ вѣчно волнообразнымъ? Сенсимонисты выставляли въ отвѣтъ на это формулу «окончательнаго христіанства», «окончательнаго состоянія, къ которому идетъ человѣчество». Значитъ ли это, что прогрессъ становится? Нѣтъ, онъ будетъ итти скорѣе, чѣмъ когда-либо, но неизмѣнно и навсегда сложится та политическая или соціальная комбинація, которая наиболѣе благопріятствуетъ прогрессу. Общество устроится для того, чтобы прямо, исключительно служить

прогрессу, и въ этомъ смыслѣ организація будущаго есть строй окончательный. Весь міръ движется къ единству ученія и дѣятельности. Девятнадцатый вѣкъ увидитъ наступленіе Божьяго царства на землѣ.

Послѣ того, какъ прошумѣли драматическіе эпизоды первыхъ лѣтъ жизни сенсимонистской общины послѣ того, какъ поблекли ея много разъ повторенныя формулы мірового обновленія, а сами бывшіе мистики, люди видѣній, вѣры въ таинственные голоса и наитія, стали въ свои зрѣлые годы во главѣ банковъ, желѣзнодорожныхъ предпріятій, сооруженій каналовъ и т. д., въ остаткѣ и для адептовъ секты, и для окружающихъ получилось весьма отчетливое и реальное сознаніе, что подъ громкой фразеологіей крылась дѣйствительная религія, но религія... индустріализма и капитализма. Не даромъ въ самомъ началѣ секта видѣла среди современной анархіи единственный многообѣщающій шагъ къ порядку именно въ развитіи банковыхъ, кредитныхъ учрежденій и мечтала о великомъ, единомъ, направляющемъ, всемірномъ банкѣ.

Въ этомъ смыслѣ она хваталась за новый общественный элементъ, она идеализировала фактъ, быстро развивавшійся впередъ. Но общій соціальный принципъ она брала у реакціи. Вмѣстѣ съ тѣмъ она, такъ же какъ реакція, стояла подъ очарованіемъ великой катастрофы революціи, точно заколдовавшей въ неподвижности соціально-историческую мысль. Нѣчто совершенно единственное видѣлось многимъ въ этомъ переворотѣ, какая-то грань двухъ міровыхъ періодовъ, точно Ветхаго и Новаго завѣта. Революцію не съ чѣмъ было сравнить въ прошломъ, невозможно было представить что-либо аналогичное ей въ будущемъ. Она уже не казалась французскимъ или европейскимъ только событіемъ; ее не могли свести на мѣстныя рамки и условія, отрѣзать для нея въ прошломъ опредѣленные подготовительные моменты, два или три вѣка; къ революціи точно готовило все предшествующее развитіе рода человѣческаго на землѣ; это точно былъ земной катаклизмъ, общій потопъ или второе пришествіе. Революція стояла серединой между возникновеніемъ человѣчества и его отдаленными будущими цѣлями; она давала отгадку всего движенія, которое уже осуществилось, освѣщала сразу всю его господствующую линію.

Поэтому для сенсимонистовъ народы, отдѣльныя общества совершенно тонули въ рамкахъ человѣчества; поэтому они говорили о разъ случившихся неповторяемыхъ событіяхъ; поэтому и въ прошломъ, и въ перспективѣ будущаго они знали только то, что было, есть и совершится одинъ разъ.

X. Соціальная и историческая философія позитивизма.

Въ концѣ XVIII вѣка во всей Западной Европѣ растетъ религіозная волна: новыя секты, мистическія общества, религіозно-братскіе союзы возникаютъ всюду и охватываютъ широкіе круги, аристократическіе и придворные, мѣщанство и сельскіе классы. Въ Англіи методизмъ, или веслеянство съ его массовыми митингами-проповѣдями подъ открытымъ небомъ, въ Баваріи—иллюминаты съ ихъ іезуитской организаціей, въ Пруссіи—розенкрейцеры, въ Швеціи—сведенборгіанцы, во Франціи—мартинисты съ ихъ ожиданіемъ близкаго земного рая и теофилантропы во время террора, наконецъ, почти всюду масоны. О томъ, какъ велика была во французскомъ революціонномъ обществѣ жажда культа, свидѣтельствуетъ попытка установить во время диктатуры Робеспьера поклоненію Высшему Существу, попытка, въ которой заключены уже всѣ данныя перехода отъ вольной религіозной мысли къ церковнымъ, почти католическимъ, рамкамъ.

Въ XIX вѣкѣ эти исканія и блужданія, эти секты и идейныя направленія большею частью сходятся въ одно русло, въ русло старой и словно вѣчно-юной католической церкви. Происходитъ поразительное возрожденіе ея. Важны не отдѣльныя обращенія въ католичество представителей умственной аристократіи, въ родѣ Фридриха Шлегеля, хотя эти обращенія крайне характерны. Важно ея общее укрѣпленіе въ умахъ, ея пробудившаяся энергія, сознаніе ея вождей, что у нихъ въ рукахъ массы и что они опять ими повелѣваютъ; важна организація и дисциплина, подъ которыми массы чувствуютъ себя, какъ въ ковчегѣ, избраннымъ народомъ, береженымъ исполнителемъ великой миссіи.

Въ свое время близкая къ идеямъ Кондорсе мадамъ Роланъ собиралась объяснить для потомства, что такое катехизисъ, такъ какъ черезъ 100 лѣтъ, по ея мнѣнію, не будутъ уже понимать смысла подобной книжки. Сравните же съ этой вольнодумной мечтой эпохи великой революціи, настроеніе, которое лежитъ въ основѣ рѣчи одного изъ вождей новокатолицизма лѣтъ 50 спустя. Монталамберъ говорилъ въ 1844 г. въ палатѣ пэровъ: «Среди свободнаго народа мы, т.-е. активные католики, не хотимъ быть илотами; мы—потомки мучениковъ и не трепещемъ передъ потомками Юліана Отступника; мы—дѣти крестоносцевъ и не уступимъ передъ сѣменемъ Вольтера. Среди васъ поднялось новое поколѣніе, котораго вы не знаете». Лѣтъ черезъ пять, когда обсуждался во Франціи, во время второй республики, законъ о народномъ образованіи, тотъ же Монталамберъ говорилъ, напоминая о двухъ недавнихъ революціяхъ—одной, которая унесла Людовика-Филиппа, другой, которая въ іюньскіе дни 1848 года подняла рабочія массы противъ правящей буржуазіи: «Что стало съ обществомъ, создавшимся

въ 1789 г., столь гордымъ и самоувѣреннымъ? Его подкапываютъ, потрясаютъ, одолѣваютъ въ одинъ день люди, которыхъ оно не удостоивало боязни». Ораторъ указывалъ на единственное спасеніе: смириться и искать покрова церкви. «Церковь никогда не говоритъ: «слишкомъ поздно»! Это—слово преступное и безжалостное, потому что никогда не слишкомъ поздно спасать душу, а тѣмъ паче никогда не слишкомъ поздно спасать общество, которое готово принять спасеніе!»

Такъ говорятъ только истинные повелители общества, такъ могъ говорить въ свое время какой-нибудь средневѣковый папа. Но отъ какой опасности собирался спасать общество возрождающійся католицизмъ? Если можно искать отвѣта въ короткихъ формулахъ, то отвѣтъ лежитъ въ восклицаніи, которое другой дѣятель, Ламеннэ, примѣнялъ, какъ эпиграфъ, къ завоевательной и строительной работѣ католицизма: «Vae soli! Горе одинокому!», т.-е. горе изолированной морально личности, которая ищетъ опоры лишь въ себѣ, въ своемъ интересѣ, въ своемъ разумѣ, горе личности, которая въ буряхъ борьбы за существованіе, среди еще болѣе страшной ночи душевнаго одиночества, отчаянія и противорѣчій ума лишена защиты всеспасающаго авторитета.

Это была другая форма для выраженія мысли, столь сильно выдвинутой сенсимонистами: найти снова верховный связующій догматъ, собрать снова нивеллированное теперь революціей, индивидуалистически разбитое общество въ цѣлую организацію, гдѣ оно не только работало бы вмѣстѣ, согласно, но и утѣшалось бы одной сплочивающей, всеобъясняющей вѣрой. Любопытно, что новокатолики готовы были подать руку сенсимонистамъ. Въ моментъ, когда секта вызывала кругомъ смѣхъ или суровое осужденіе, впадая въ религіозно-мистическій коммунизмъ, когда ее отдавали на позорище суда, Монталамберъ рѣшился писать въ газетѣ «Avenir»: «Развѣ не вѣра, неполная, неясная, блуждающая, но все же развѣ не вѣра возрождается въ этой группѣ новыхъ людей, среди этихъ сенсимонистовъ? Какъ ни оплеваны они, какое ни внушаютъ они намъ отвращеніе, но они заслуживаютъ нашего удивленія, потому что являются передъ обществомъ, чтобы говорить о вѣрѣ, и готовы претерпѣть мученіе, да, мученіе, принять нестерпимо жгучее и безпощадное мученіе нашего вѣка, показаться смѣшными?»

Но для того, чтобы спасать общество XIX вѣка, католицизмъ долженъ былъ надѣть новую одежду. Умный епископъ Имолы, будущій папа Пій VII, въ 1797 г., намѣчая сближеніе съ новой демократіей, говорилъ въ своей проповѣди, въ то время какъ въ Европѣ вездѣ съ ужасомъ отворачивались отъ сатанинской французской республики: «Республика, основанная на благочестіи, не противорѣчитъ вѣрѣ; Христосъ былъ демократическимъ другомъ народа. Будьте хорошими христіанами и вы будете хорошими демократами». Словно пророческими ока-

зались слова одного французскаго консерватора эпохи первой революціи (Монлозье), который предупреждалъ, когда у духовенства отнимали привилегіи и владѣнія: «Если вы у нихъ отнимете золотой крестъ, они возьмутъ деревянный; вѣдь міръ спасенъ деревяннымъ крестомъ». Крестъ католической церкви въ XIX в. дѣйствительно сталъ деревянный: она потеряла пышныхъ прелатовъ и великолѣпныя бенефиціи, но схватила всѣ средства демократіи; она пошла на политическіе выборы, завладѣла всѣми пріемами агитаціи, прессой, возбуждающимъ языкомъ, плебисцитами, афишами, общественными подписками, народной школой, рѣзкими эффектами народныхъ ораторовъ, вездѣсущими репортерами, рекламой, шумными благотворительными базарами и т. д. Она пишетъ на своемъ знамени: свобода школьнаго преподаванія, свобода ассоціацій; она требуетъ свободы печати, или, какъ намѣренно рѣзко выражался Ламеннэ, «своеволія, распущенности печати». Языкъ газеты Ламеннэ, «l'Avenir», въ началѣ 30-хъ годовъ—точно продолженіе фразеологіи страшнаго конвента: въ немъ чувствуется вмѣстѣ съ тѣмъ увѣренность, что передъ католицизмомъ великое будущее.

Мы невольно всякій разъ спрашиваетъ себя, какой же общественный идеалъ выставляло католичество, соединяя столь различные классы и группы въ своей организаціи? Невольно поражаетъ именно это разнообразіе дѣятельныхъ началъ, чувствъ и общественныхъ характеровъ, которые собираетъ въ себѣ церковь: въ то время, какъ высшіе классы находятъ въ ней принципъ охраны существующаго владѣнія, низшіе ждутъ отъ нея широкой помощи; энергическія натуры удовлетворяютъ своей потребности подвига, слабыя счастливы простирающимся надъ ними покровительствомъ. Вотъ это объединеніе противорѣчивыхъ, повидимому, интересовъ въ одной общей цѣли, вотъ это соединеніе частныхъ и матеріальныхъ интересовъ и общей вдохновляющей вѣры, эта гармонизація ежедневныхъ жизненныхъ потребностей и возвышенныхъ чувствъ, это и есть, видимо, свойство, которое такъ отвѣчало умственному и моральному запросу массы людей первой половины XIX вѣка. Оно привлекало удивленіе, часто восторженную оцѣнку со стороны многихъ, кто не могъ одобрять самого содержанія католичества, но кто въ свою очередь искалъ того, что сенсимонисты называли органическимъ принципомъ.

Къ числу послѣднихъ принадлежалъ Огюстъ Контъ, и въ объясненіи его соціальной философіи надо постоянно имѣть въ виду это обстоятельство. Изученіе Конта заставляетъ однако вернуться къ С.-Симону, къ которому онъ тѣсно примыкаетъ.

Трудно придумать болѣе рѣзкую противоположность жизни и натуры Конта и С.-Симона. Въ начальной исторіи религіозныхъ системъ можно встрѣтить безпорядочно разбрасывающагося иниціатора-мечтателя, чут-

каго къ людямъ и вещамъ, богатаго опытомъ, житейскими примѣрами и притчами, за которыми позднѣе идетъ неумолимо строгій, послѣдовательный, сухой систематикъ, заковывающій, запирающій геніально брошенныя, конкретныя, обрывочныя мысли иниціатора въ тюрьму неподвижно-отвлеченныхъ понятій и правилъ. Типы такихъ двухъ породъ людей представляютъ С.-Симонъ и Контъ. У Конта—ничего похожаго на «экспериментальную» жизнь пророка-авантюриста. Напротивъ, величайшее однообразіе, удаленность отъ реальныхъ впечатлѣній, незнаніе и игнорированіе людей. Жизнь Конта, это—практика ученаго репетитора Политехнической школы и профессіональнаго экзаменатора кандидатовъ въ нее, передъ которымъ проходили не люди, а градусы технической выучки; все остальное время, это—работа надъ своимъ философскимъ завѣщаніемъ, надъ кодексомъ своихъ научныхъ принциповъ. Прибавьте къ этому еще воздержаніе Конта въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ работы надъ курсомъ, отъ чтенія газетъ и журналовъ, воздержаніе, которое онъ называлъ своей мозговой гигіеной.

Контъ — настоящій отшельникъ XIX вѣка, отшельникъ большого города; стѣны его кабинета-кельи создаются изъ своеобразной умственной обстановки, изъ отраженія отраженій фактовъ, изъ отвлеченій литературы, десять разъ надстроенныхъ надъ дѣйствительностью и десять разъ преломившихъ ея лучи. Здѣсь родятся новыя слова—«соціологія», «альтруизмъ», сочиненныя Контомъ, такъ сказать, новыя еще болѣе высокія надстройки, но здѣсь не дѣлается новыхъ разрѣзовъ жизненнаго матеріала. Контъ можетъ высокомѣрно ставить крестъ надъ всѣми современными ему партіями и реформами, онъ гордо летитъ надъ ними, потому что, дойдя до его кельи, представленія о нихъ лишаются всѣхъ конкретныхъ признаковъ и обращаются въ голый принципіальный заголовокъ. Оттого его три тома соціальной философіи (IV—VI томы «Курса положительной философіи», вышедшаго въ 1837—1842 г.), раздѣленные на фиктивныя лекціи, по 200—300 страницъ каждая, представляютъ какую-то пустыню изложенія; ни одной метафоры, ни одного эпизода, почти нѣтъ реальныхъ примѣровъ; ни одной характеристики, только сухія, однообразныя, экзаменаторскія отмѣтки: «знаменитый Боссюэтъ», «великій Аристотель», «ретроградъ Бонапартъ» и т. д.

Природная наклонность, подъ вліяніемъ постоянныхъ жизненныхъ условій, этого ежедневнаго, ничѣмъ не стѣсненнаго самоуглубленія, выработалась у Конта въ поразительное самомнѣніе, въ сознаніе своего умственнаго одиночества въ мірѣ. «Къ несчастью, я остаюсь еще единственнымъ въ настоящее время человѣкомъ, находящимся въ полномъ обладаніи основного принципа и раціональной системы новаго ученія». Онъ увѣренъ, что всѣ компетентные судьи признаютъ вмѣстѣ

съ нимъ, насколько его принципы политической философіи становятся въ предстоящемъ IV томѣ «прозрачно ясными и устойчивыми благодаря своей связи съ необходимыми научными предпосылками, которыя шагъ за шагомъ подготовлены въ предшествующихъ трехъ томахъ». Онъ говоритъ затѣмъ: «Предстоитъ создать новый порядокъ научныхъ понятій, котораго ни одинъ предшествующій философъ не только не намѣтилъ, но самой возможности котораго никто никогда ясно не предвидѣлъ». Въ послѣднемъ томѣ Контъ даетъ резюме историческаго процесса и замѣчаетъ, что оно будетъ «крайне полезно, для руководства при второмъ чтеніи, безъ котораго столь новая и трудная концепція не могла бы быть въ настоящее время оцѣнена даже наилучше подготовленными читателями». Впрочемъ, по временамъ, когда приходится примкнуть къ явно общераспространеннымъ представленіямъ, Контъ выражаетъ увѣренность, что такое совпаденіе его взглядовъ съ существующимъ мнѣніемъ не ослабитъ заслуги его работъ.

Это сознаніе омрачается только своего рода маніей видѣть всюду враговъ, предвосхищающихъ и грабящихъ его мысли и его новыя слова, а потомъ легкомысленно, извращенно профанирующихъ ихъ передъ публикой. Слово «трактатъ», которымъ Контъ обозначаетъ свое изслѣдованіе и которое возвращается на каждой страницѣ, онъ пишетъ съ большой буквы. Въ виду этого онъ считаетъ необычайно важнымъ для сознанія человѣчества все, что привелось испытать человѣку-Конту, главнымъ образомъ,—возникновеніе, порядокъ и сцѣпленіе его мыслей. Но такихъ признаній Конта немного въ сущности. Притомъ они большею частью способны вводить въ заблужденіе въ виду того, что Контъ, окружая себя оградой новыхъ формулъ, иногда всего только новыхъ словъ, склоненъ сознавать въ нихъ реальную границу, отдѣляющую его философію отъ предшественниковъ.

Контъ объяснялъ свой разрывъ съ С.-Симономъ тѣмъ, что старый наставникъ впалъ въ религіозныя мечтанія. Съ этой же точки зрѣнія осуждалъ онъ и примыкавшую къ имени великаго фантазера секту. Самъ Контъ считалъ возможнымъ ставить лишь строго научныя задачи, отстраняя объясненіе явленій сверхъестественными силами или внутренними скрытыми свойствами вещей. И тѣмъ не менѣе направители Конта—тѣ же сложившіяся группы идей и представленій, какъ у С.-Симона и его школы, а между ними на первомъ мѣстѣ символы и образы католической церкви и католической философіи. Въ одномъ изъ автобіографическихъ признаній, сдѣланныхъ съ цѣлью поученія читателя, Контъ говоритъ: «Будучи рано проникнутъ, какъ мнѣ и слѣдовало, революціоннымъ духомъ, я не боюсь теперь признаться, съ искренней благодарностью и безъ страха быть обвиненнымъ въ непослѣдовательности, сколь благотворное вліяніе оказала на меня католическая ретро-

градная философія и особенно знаменитый трактатъ «О папѣ» (Ж. де-Местра). Контъ считалъ себя обязаннымъ ей не только за вѣрный взглядъ на Средніе вѣка, но и за то, что она научила видѣть во всякомъ соціальномъ состояніи его основное условіе, именно порядокъ.

Здѣсь Контъ самъ преклоняется передъ своимъ учителемъ и называетъ его передъ всѣмъ свѣтомъ. Но въ этомъ нѣтъ нужды. Каждая страница его «Курса положительной философіи» о томъ свидѣтельствуетъ. Почему такъ грандіозна въ его глазахъ культура Среднихъ вѣковъ? Потому что все, право и обязанности людей, государство и искусство, наука и мораль, уложены были въ цѣльную систему взаимно связанныхъ потребностей и правилъ, а въ этой системѣ дано было и объясненіе сущаго, и безапелляціонный приказъ, какъ жить. Зато католицизму, «этому главному политическому творенію человѣческой мудрости», наша «вѣчная благодарность». Контъ не устаетъ говорить о томъ, какъ важно регулировать «полетъ» ума и предпріимчивости человѣка, онъ точно хочетъ сказать, что, какъ былъ полезенъ въ свое время церковный папа, такъ необходимъ непогрѣшимый авторитетъ, своего рода идеальный папа въ научной и соціальной жизни.

Конечно, революція и связанная съ нею метафизика нужны были для перехода къ новому органическому періоду нашего времени, гдѣ будетъ царить положительная философія; конечно, философъ со своей высоты обязанъ спокойно взирать на правыхъ и виновныхъ, но Контъ не можетъ скрыть своей нелюбви къ этой критикующей, всеанализирующей породѣ и эпохѣ. Скептиковъ онъ не любитъ приблизительно такъ же, какъ церковникъ не терпитъ еретиковъ, слишкомъ много диспутирующихъ. Контъ—страшный врагъ умственной вольности и анархіи. Лучшая часть современнаго юношества, по его мнѣнію, испорчена эгоизмомъ и эмпиризмомъ. Нельзя позволять всякому и каждый день безконечно обсуждать основные принципы, на которыхъ держится общество; порядокъ общественный всегда будетъ несовмѣстимъ съ предоставленіемъ личности такой свободы. Въ будущемъ обществѣ этого безпорядка не будетъ. Не даромъ же Контъ считаетъ возможнымъ напередъ назвать гражданъ общества будущаго совершенно церковнымъ терминомъ «вѣрныхъ», вѣрной паствой.

Надо дисциплинировать, связать и запрячь критическій духъ: Контъ не любитъ свойственной критицизму наклонности къ насмѣшкѣ и безпокойному перебору и пересмотру. Этотъ опасный духъ надо будетъ потомъ поставить на надлежащее мѣсто, на второстепенныя подчиненныя роли, обезвредить его, обратить его въ механическое орудіе; пусть онъ критикуетъ не то, что хочетъ, а лишь устарѣлыя отжившія системы, указывая ихъ недостатки и слушаясь наставленій, вдохновительныхъ повелѣній положительной философіи. Контъ еще и еще разъ напоми-

наетъ, что господство разума вообще есть утопія; настойчивыя требованія его вызываютъ анархію, а потому роль его въ дальнѣйшемъ должна быть лишь совѣщательная.

Съ этимъ страхомъ и съ этой антипатіей тѣсно связанъ культъ стараго католицизма, этого какъ бы прообраза позитивной философіи. Католицизмъ, думаетъ Контъ, усвоилъ положительныя ученія и отвергъ все лишнее. Католицизмъ, въ качествѣ «раціональной и миролюбивой системы общежитія», организовалъ соглашеніе между практиками и теоретиками. Контъ называетъ безбрачіе духовенства великимъ учрежденіемъ, онъ признаетъ крупную соціальную роль за церковной канонизаціей, возвышающей въ идеальномъ олицетвореніи благотворные акты общественнаго настроенія. Контъ оправдываетъ даже нетерпимость средневѣковаго католицизма, потому что она была могущественнымъ средствомъ къ воспитанію рода человѣческаго въ духѣ единенія его умственныхъ и нравственныхъ силъ, къ развитію въ немъ сознанія закономѣрности явленій. Контъ высказываетъ поэтому мнѣніе, что протестантскія націи въ соціальномъ и умственномъ отношеніи постепенно отстали отъ католическихъ.

Въ этомъ увлеченіи церковностью Контъ вполнѣ сходится съ С.-Симономъ послѣдняго періода и съ сенсимонистами. Какъ строгій систематикъ-богословъ и неутомимый педагогъ-доктринеръ, онъ даже суживаетъ религіозную идею; въ церкви прошлаго и въ религіи будущаго для него организація явно выше ученія, іерархія важнѣе догмы. У него уже нѣтъ рѣчи о вдохновляющей роли искусства въ соціально-религіозномъ творчествѣ будущаго, нѣтъ рѣчи объ энтузіазмѣ, захватывающемъ массу общества. Но Контъ тѣмъ болѣе чутокъ къ универсальной идеѣ, оставленной въ наслѣдіе католицизмомъ, къ сложившейся въ его средѣ мысли о человѣчествѣ, какъ единомъ организмѣ.

Съ универсально-католической точки зрѣнія, подобно реакціонерамъ и сенсимонистамъ, склоненъ смотрѣть Контъ и на французскую революцію. Ея образъ, ея, можно сказать, неопредѣленное и колоссальное видѣніе служитъ для него также гранью міровыхъ стадій и новымъ великимъ объединяющимъ факторомъ. Контъ хочетъ подъ формами отрицанія и разрушенія видѣтъ въ ней органическія, творческія силы, приступъ къ великому перерожденію общественнаго строя и научныхъ методовъ: «громадный соціальный кризисъ, необходимый и неизбѣжный, опредѣлился у націи (французской), предназначенной въ высшей степени, по совокупности своего прошлаго, къ опасной чести принять на себя спасительную инціативу, естественно благотворную для всей остальной части великой западной республики, развитіе которой, по существу однородное, начиная со Среднихъ вѣковъ, обнаруживало постоянную солидарность».

Если однимъ наставникомъ соціальной философіи Конта былъ католицизмъ, то другой крупный толчокъ для нея заключался въ великихъ успѣхахъ естественно-математическихъ наукъ. Въ этомъ отношеніи Контъ, вмѣстѣ съ С.-Симономъ и его школой, примыкаетъ къ теоріи прогресса Кондорсе. Въ философскихъ святцахъ «Курса положительной философіи» немного именъ, но достойно вниманія, что у Конта рядомъ поставлены Боссюэтъ, ораторъ и художникъ католическаго міровоззрѣнія, и Кондорсе, какъ представитель точнаго знанія. Контъ обращаетъ вниманіе на то, что первый удовлетворительный взглядъ на прогрессъ принадлежитъ философу, руководившемуся духомъ геометріи: Контъ разумѣетъ Паскаля и его уподобленіе развитія человѣчества росту человѣка. Замѣчательной чертой переживаемаго момента Контъ считаетъ выдающіяся открытія въ астрономіи; такими именно открытіями всегда отмѣчались великіе умственные перевороты и смѣны религіозно-философскихъ системъ: и онъ думаетъ, что въ современности необычайный подъемъ въ сферѣ наукъ, изучающихъ неорганическую природу, и особенно въ математикѣ, показываетъ явно полную несовмѣстимость положительнаго духа съ устарѣлой философіей.

Контъ возвращается къ сенсимоновскому выраженію «соціальная физика» для обозначенія новаго ученія объ обществѣ; подраздѣленія этой науки названы у него терминами, взятыми изъ механики: «соціальная статика», ученіе о спокойномъ состояніи общества, «соціальная динамика», ученіе о его движеніи. Идеалъ науки, какъ онъ представляется Конту, опять внушенъ математическимъ мышленіемъ: подобно С.-Симону, онъ желалъ бы изображенія всѣхъ міровыхъ явленій въ видѣ частныхъ примѣненій и случаевъ одного общаго факта, одной общей силы, какъ напримѣръ, всемірнаго тяготѣнія.

Контъ осматривается кругомъ, чтобы опредѣлить, въ какой мѣрѣ подготовлены умы къ воспріятію положительной философіи, основанной исключительно на данныхъ точныхъ наукъ. Нечего и разсчитывать на представителей общественныхъ наукъ; въ этой области царятъ еще дореформенные взгляды: богословскій и метафизическій. Позитивное направленіе Контъ видитъ лишь у медиковъ, да въ своей Политехнической школѣ. Здѣсь онъ замѣчаетъ и разумный духъ синтеза, обобщенія, тогда какъ большинство современныхъ ученыхъ погружено въ безформенное, безцѣльное изученіе фактовъ, деталей, въ «дѣтскія изслѣдованія». Упорство, узость этихъ ученыхъ, пораженныхъ «порокомъ раздробляющей спеціализаціи», продолжающихъ высокомѣрно провозглашать «эмпиризмъ и индивидуальность», глубоко изумляетъ Конта. Онъ не можетъ понять этой слѣпоты, когда именно синтезъ положительной философіи обѣщаетъ вознести ихъ на высоту міроправителей. Повторяя мысли, выраженныя въ Атлантидѣ Кондорсе и въ раннихъ

сочиненіяхъ С.-Симона, Контъ предлагаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ образовать въ Парижѣ изъ передовыхъ ученыхъ предварительное духовное правительство, или западный позитивный комитетъ.

Въ приведенныхъ взглядахъ Конта нѣтъ ничего новаго. Это лишь болѣе сухія, рѣзкія, догматизированныя формулировки положеній сенсимонизма. Контъ становится своеобразнымъ тамъ, гдѣ его воззрѣнія дѣлаются уже. Таково его отношеніе къ вопросу о содержаніи человѣческаго прогресса и о его двигателяхъ. С.-Симонъ ставилъ наравнѣ явленія и эпохи умственнаго и соціальнаго развитія человѣчества; обѣ группы могутъ взаимно вліять другъ на друга; въ религіи онъ склоненъ былъ видѣть завершительный принципъ, абстракцію сложившихся соціальныхъ отношеній. Контъ думаетъ, что умственное движеніе идетъ всегда впереди соціальнаго; каждая новая система міровоззрѣнія создаетъ, безусловно опредѣляетъ особый соціальный строй; изучать соціальныя перемѣны ранѣе умственныхъ, искать въ нихъ перваго толчка развитія—значитъ «ставить плугъ впереди быковъ».

Дѣятельность общественнаго организма, вся совокупность жизненныхъ отношеній человѣческаго міра управляется мнѣніями, идеями. Эта увѣренность опирается у Конта на положеніе еще болѣе общее, на нѣкоторую основную черту «органическихъ теорій», какъ бы возникшихъ изъ жажды порядка. Имъ всѣмъ свойственна та мысль, что міровые процессы хотя и совершаются самопроизвольно, но въ то же время отвѣчаютъ разумному сознанію человѣка. Человѣкъ какъ бы открываетъ свою собственную логическую систему въ явленіяхъ окружающаго міра, узнаетъ ходъ своего логическаго развитія въ движеніи, развитіи міра.

Отсюда дѣлались два вывода—одинъ для организаціи науки, другой для устроенія практической жизни. Если міровой порядокъ есть порядокъ логической системы, то пути къ постиженію этого порядка, т.-е. науки, должны образовать полное единство: онѣ всѣ работаютъ къ открытію единаго закона, онѣ должны составить іерархію, скрѣпленную строгимъ взаимнымъ подчиненіемъ. Съ другой стороны, раскрытіе логическаго порядка въ мірѣ должно увеличить власть надъ нимъ человѣка. Новая положительная философія, которая соберетъ въ стройную систему всѣ знанія, крѣпче свяжетъ и самыя вещи, самыя фактическія отношенія. Особенно это касается высшихъ ступеней жизни, отношеній общественныхъ. Они могутъ и должны быть цѣлесообразно организованы, потому что для общества можно и должно найти единую цѣль существованія. Безграничнымъ же повелителемъ этой общественной организаціи станетъ наука, раскрывающая тайну самого организаторскаго закона.

Контъ отворачивается съ презрѣніемъ отъ современной ему поли-

тики. Почему такъ жалки ея пріемы, почему такой разладъ въ обществѣ, такое паденіе нравовъ? Потому что въ немъ нѣтъ цѣльнаго міровоззрѣнія и господствуетъ анархія понятій. Единственный путь къ общественной реформѣ—реорганизація мнѣній, умственное и моральное преобразованіе, объединенное философскимъ принципомъ. Возрожденію общественному можетъ помочь только философская операція. Безъ общаго взгляда нѣтъ общеполезнаго дѣйствія, безъ généralité нѣтъ générosité, т.-е. безъ великаго обобщенія нѣтъ великодушія.

Для каждаго даннаго фазиса въ жизни человѣчества существуетъ и можетъ быть открыто свойственное ему единство жизненныхъ отношеній и понятій, тѣсное согласіе, или, по терминологіи Конта, «солидарность», теоретическихъ объясненій и моральныхъ мотивовъ. Новой высшей наукѣ, соціологіи, и предстоитъ открыть для каждой эпохи это внутреннее сцѣпленіе (consensus, какъ нерѣдко латинскимъ терминомъ выражается Контъ), затѣмъ показать непрерывную связь смѣняющихся системъ жизни во всемъ ходѣ развитія человѣчества. Тогда историческій матеріалъ потеряетъ свою безформенность и случайность, все станетъ въ стройные ряды. Разумно расположить историческіе факты значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ дать высшее руководство соціальной жизни. Соціологія станетъ также основой будущаго управленія, теоретической политикой. Но разъ общественный строй цѣликомъ опредѣляется системами мысли, разъ онѣ составляютъ и главный признакъ, и главную двигательную силу каждой соціальной эпохи, то, совершенно естественно, всемірная исторія, преобразованная въ соціологію, сведется къ исторіи мысли, къ изученію смѣны великихъ общихъ религіозныхъ, философскихъ и научныхъ доктринъ.

Уже въ половинѣ XVIII в. Тюрго въ очеркѣ умственнаго развитія человѣчества отмѣтилъ три ступени: раннюю, когда все непонятное люди склонны объяснять чудеснымъ прямымъ воздѣйствіемъ божественной силы, слѣдующую, когда объясненія ищутъ во внутреннемъ существѣ или скрытыхъ свойствахъ самихъ вещей, и послѣднюю, когда люди стараются поставить на первое мѣсто точныя положительныя данныя, наблюденіе надъ реальными условіями явленій. У Тюрго это замѣчаніе высказано при случаѣ и относится лишь къ перемѣнамъ въ научныхъ пріемахъ. Контъ обращаетъ эти три фазиса науки, богословскій, метафизическій, положительный, въ три общихъ состоянія, три великія эпохи человѣчества.

Хронологическія рамки дѣленія всемірной исторіи по этимъ тремъ стадіямъ мысли совпадаютъ съ принятымъ у сенсимонистовъ различеніемъ двухъ эпохъ органическихъ, старой и нарождающейся, и одной критической, средней между ними эпохи. У Конта также второй фазисъ, метафизическій, начинается съ паденія феодально-католическаго міра,

торжества индустріи, развитія свободомыслія и революціоннаго духа, отъ XIV вѣка начиная, и достигаетъ вершины и конца въ революціи; третій, положительный, начинается послѣ революціи. Но Контъ обстоятельно изучаетъ раннія ступени богословскихъ ученій и истолкованій міра, а въ средневѣковомъ католичествѣ видитъ уже переходъ къ высшему научному толкованію.

Богословскій вѣкъ, въ свою очередь, распадается на три эпохи, фетишизма, многобожія, единобожія. Въ теченіе каждой религіозная система создаетъ и закрѣпляетъ весь строй матеріальныхъ отношеній и понятій. Система фетишизма, когда боговъ представляли въ близкихъ вещахъ, въ деревѣ, животномъ, рѣкѣ и т. д., представляетъ собою первое обобщеніе: вызывая преклоненіе передъ окружающими предметами, между прочимъ полезными животными и землей, фетишизмъ ведетъ къ развитію домашней культуры и земледѣлія. Но индустрія еще не можетъ сложиться, потому что представленіе о божественности вещей не позволяетъ измѣнять ихъ видъ въ обработкѣ.

Позднѣе боговъ переносятъ на небо, ихъ начинаютъ почитать въ свѣтилахъ. Человѣчество переходитъ въ стадію многобожія. Число боговъ теперь сокращается; сравнительно съ предшествующимъ періодомъ сдѣланъ дальнѣйшій шагъ обобщенія, «наука» подвинулась. У каждаго племени теперь свой богъ. Неизбѣжно отсюда должны родиться войны, потому что племена ревнуютъ боговъ другъ у друга; такимъ образомъ многобожіе развиваетъ любовь къ отечеству. Измѣняется подъ вліяніемъ новыхъ представленій само право войны. Военноплѣнныхъ уже не умерщвляютъ, какъ въ эпоху фетишизма: причина лежитъ въ томъ, что фетиши въ свое время были прямо враждебны другъ другу и требовали взаимнаго истребленія; между болѣе отвлеченными богами побѣдителей и побѣжденныхъ въ политеистическую эпоху предполагается родство, возможна іерархія; побѣжденные боги, будучи примирены съ богами-побѣдителями и подчинены имъ, заставляютъ и самихъ побѣжденныхъ людей служить людямъ-побѣдителямъ. Такъ многобожіе рождаетъ рабство.

Еще въ другомъ отношеніи религія эта является основой соціальнаго дѣленія. Недоступность небесныхъ боговъ вызвала необходимость посредниковъ между ними и массой вѣрующихъ: такъ явился властвующій классъ жрецовъ. Въ связи съ политеистическими вѣрованіями слагается и новый характеръ производства: трудовой классъ, рабы, не связанъ болѣе священной неприкосновенностью вещей; его работа начинаетъ создавать излишекъ, роскошь. Но вмѣстѣ съ тѣмъ рабство повело къ развитію жадности и возрастанію неравенства. Въ общемъ результатѣ, слѣдовательно, многобожіе породило аристократическій строй древняго общества.

Такъ Контъ объясняетъ послѣдовательно возникновеніе учрежденій, нравовъ, классового дѣленія изъ основной религіозной идеи, и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ всякій разъ опредѣляетъ ее, какъ высшее научное и философское обобщеніе, до какого только могло подняться общество. Контъ настойчиво заявляетъ, что новыя способности, обнаруживаемыя людьми, не создаются новыми реальными потребностями жизни, не вытекаютъ изъ нихъ. Усовершенствованные способы культуры земли, развитіе индустріи, расширеніе торговли и т. д. не стоятъ, напримѣръ, въ прямой зависимости отъ возрастанія плотности населенія. Новая способность образуется не иначе, какъ если человѣчество предрасположено къ ней извѣстнымъ логическимъ складомъ.

Идя исключительно по линіи развитія и смѣны религіозныхъ системъ, Контъ, какъ бы не замѣчаетъ вовсе паденія древняго міра: монотеистическая религія конца римской имперіи образуетъ для него прямой переходъ къ культурѣ Среднихъ вѣковъ.

Въ единобожіи Контъ открываетъ великій соціальный принципъ. Уже въ эпоху политеизма идея общей судьбы, тяготѣющей одинаково надо всѣми, заключала въ себѣ начальное понятіе о закономѣрности явленій въ мірѣ. Самъ монотеизмъ по простотѣ, стройности и отвлеченности міропониманія — почти наука. Онъ и вызываетъ къ жизни единое мощное духовенство въ Средніе вѣка, которое выступаетъ властно противъ государей и является прототипомъ будущаго господства «умозрительной корпораціи» въ царствѣ положительной философіи. Соотвѣтственно великой абстрактной идеѣ слагается и общественная организація. Такъ какъ съ точки зрѣнія единобожія всѣ люди—дѣти одного Бога и братья между собою, она должна охватить весь христіанскій міръ. Война изъ взаимной и наступательной становится лишь оборонительной борьбой европейско-христіанскаго союза противъ внѣшняго врага, ислама. Европѣ понадобилась огромная организація защиты; такова задача и сущность феодализма.

Растущая сила идеи и идейнаго вліянія по необходимости приводитъ къ выдѣленію особаго класса, сфера котораго есть мысль и теоретическое истолкованіе. Поэтому важнѣйшимъ фактомъ цивилизаціи было раздѣленіе властей, духовной и свѣтской, въ Средніе вѣка. Дальнѣйшее и окончательное раздвоеніе авторитета между людьми мысли и людьми практическаго руководительства, учеными и промышленными вождями, должно установиться и въ современности.

Законъ о трехъ фазахъ въ развитіи человѣчества дополняется закономъ о смѣнѣ двухъ разныхъ состояній, въ которыхъ легко узнать органическія и критическія эпохи сенсимонистовъ. Но Контъ соединяетъ съ различеніемъ двухъ крупныхъ реальныхъ фактовъ изучаемой дѣйствительности различіе двухъ соотвѣтствующихъ имъ методовъ изслѣдованія,

Общество находится въ покоѣ или въ движеніи, подчиняется порядку или прогрессу. Сообразно этому различію соціальная статика изучаетъ гармонію общественнаго порядка, согласіе всѣхъ одновременно существующихъ частей, а соціальная динамика—формы и мотивы прогресса. Съ другой стороны, можно различать въ человѣческомъ обществѣ его строеніе и его отправленія, его анатомію и его физіологію. Контъ находитъ, что это новое дѣленіе явленій вполнѣ отвѣчаетъ первому. Поэтому соціальная статика изучаетъ также строеніе, соціальная динамика—отправленія общественнаго организма.

Собственно органическое состояніе, состояніе покоя, въ которомъ всѣ стороны быта, потребности и понятія, наука и искусства, право и религія гармонируютъ, есть состояніе нормальное. Спрашивается, что же однако выводитъ общество, сначала въ его отдѣльныхъ представителяхъ, потомъ во всей его массѣ, изъ состоянія покоя и взаимнаго согласія элементовъ? Отчего не застываетъ общественная форма, а начинаетъ перерабатываться въ другую, высшую?

Контъ не отрицаетъ значенія такихъ условій, какъ раса, климатъ. Но это—факты второстепенные: они могутъ ускорять, но не создавать прогрессъ. Не отрицаетъ онъ и роли естественнаго размноженія людей, которое вызываетъ усиленный спросъ на жизненные продукты, создаетъ соціальное соперничество. Но и это фактъ дополнительный. Главный двигатель и направитель соціальнаго прогресса—умъ человѣческій. Прогрессъ зависитъ отъ его самопроизвольнаго движенія. Когда онъ достигаетъ извѣстныхъ запросовъ, не удовлетворяемыхъ болѣе даннымъ міровоззрѣніемъ, данной системой, тогда начинается его разрушительная работа, которая служитъ переходомъ къ новому состоянію покоя и гармоніи.

Но въ этихъ измѣненіяхъ нѣтъ безконечной очереди. Контъ комбинируетъ свои два обобщенія, законъ смѣны эпохъ гармоніи и эпохъ кризиса и законъ трехъ умственныхъ состояній. Онъ получаетъ тогда въ качествѣ перваго статическаго періода богословскій вѣкъ, главнымъ образомъ католическое средневѣковье; затѣмъ идетъ, въ качествѣ періода динамическаго, метафизическій, революціонный вѣкъ и, наконецъ, третій наступающій періодъ, положительный, кажется ему разумнымъ соединеніемъ обоихъ началъ, порядка и прогресса. Но въ изображеніи этого послѣдняго строя черты порядка явно перевѣшиваютъ надъ чертами движенія, и мы какъ бы получаемъ второй статическій вѣкъ.

Контъ считалъ возможнымъ ставить лишь строго научныя задачи, отстраняя объясненія явленій сверхъестественными силами или внутренними скрытыми свойствами вещей. Все дѣло ученаго, не выходя изъ предѣловъ фактическихъ отношеній, отмѣтить фазы совершающагося развитія, показать, какъ одна вышла изъ другой. Такова была и глав-

ная формула положительной философіи, повторявшаяся учениками Конта.

Но въ соціологіи Конта нашла себѣ мѣсто вся мистика, созданная революціоннымъ періодомъ, его оптимистическими утопіями и отвѣтнымъ на нихъ представленіемъ о Божьемъ судѣ на землѣ. Въ фазахъ прогрессивнаго движенія человѣчества Контъ открываетъ великій, какъ бы предустановленный планъ. Все развитіе человѣчества есть постоянная смѣна цѣлей и ихъ осуществленія. Всякое учрежденіе имѣетъ свое «соціальное назначеніе». Все является кстати, чтобы произвести опредѣленный результатъ: рабство было необходимымъ воспитательнымъ средствомъ древняго общества, важнѣйшимъ условіемъ промышленнаго развитія. Игра воображенія у грековъ, огромные захваты земли и людей со стороны римлянъ, все это нужно было, чтобы воспитать въ человѣчествѣ такія или иныя качества, поднять его на ту или другую высшую ступень. Метафизика явилась и показала свое безсиліе, такъ сказать, ввела въ заблужденіе людей съ той цѣлью, чтобы въ качествѣ единственнаго спасенія осталась положительная философія. Всякое событіе служило и служитъ лишь подготовкой къ великой эпохѣ полной зрѣлости человѣчества, къ позитивизму. Надъ всѣми цѣлями господствуетъ послѣдняя и высшая, «общее предназначеніе». Для Конта вся исторія прошлаго, оба предшествующіе періода — лишь прелиминаріи, лишь «медленное и трудное вступленіе», сначала продолжительная школа, а затѣмъ переходный антагонизмъ къ положительному вѣку, и въ этой подготовительной роли вся цѣна двухъ прошлыхъ вѣковъ. Послѣдняя цѣль составляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы предѣлъ прогресса; въ дальнѣйшемъ передъ нимъ не открывается перспективъ. Обобщеніе науки въ послѣднемъ наступающемъ фазисѣ и основанный на немъ порядокъ жизни, Контъ называетъ окончательнымъ, «финальнымъ».

Въ концѣ-концовъ Контовъ законъ трехъ смѣнъ не есть законъ, потому что отмѣченныя имъ фазы разъ были и не повторятся; это только суммировка, схема того, что случилось. Мѣсто движенія должна заступить разъ навсегда организація. Главный принципъ высказанъ, планъ умственной работы будущаго, чертежъ соціальной іерархіи готовы. Сообразно имъ навѣки сложатся соціальные устои, отдѣльныя научныя отрасли возьмутъ на себя исполнительную роль сгруппировать по верховнымъ указаніямъ системы спеціальныя данныя. Науки должны обратиться въ пассивныя бюро, а человѣческое общество—въ громадный административный округъ.

Наука въ положительный вѣкъ включена будетъ въ опредѣленныя границы. Она не должна болѣе заниматься тѣмъ, что не входитъ въ кругъ непосредственныхъ интересовъ человѣчества, что служитъ одной любознательности, слѣдовательно, астрономія, напримѣръ, не должна изучать звѣздъ, а лишь солнечную систему. Тѣмъ и былъ великъ ка-

толицизмъ, что онъ устранилъ властно все лишнее изъ сферы изысканія и разсужденія, все, что не входитъ въ кругъ собственно человѣческихъ отношеній и человѣческаго зрѣнія. И теперь должна подняться подобная же великая система, которая упокоитъ людей, все свяжетъ и опредѣлитъ, всѣмъ укажетъ назначеніе, устранитъ соблазны и уничтожитъ то, что могло бы отвлекать людей отъ общихъ цѣлей. Невольно вспоминаются при этомъ монументальныя средневѣковыя религіозно-философскія энциклопедіи, какія-нибудь «Суммы» Ѳомы Аквинскаго и другихъ великихъ схоластиковъ, которыя предназначались къ тому, чтобы во всѣхъ вопросахъ и навсегда умиротворить пытливый умъ, и внѣ которыхъ могъ быть лишь грѣхъ и смертельное заблужденіе.

Еще другое великое условіе введетъ жизнь будущаго общества въ строгія рамки дисциплины. Чѣмъ дальше развивается человѣчество, тѣмъ больше на его судьбы должны вліять традиція, опытъ и сознаніе предшествующихъ поколѣній; ихъ идеальная, какъ бы загробная жизнь въ дѣлахъ, учрежденіяхъ и ученіяхъ, оставшихся потомству, не исчезаетъ, но все накопляется. Соціологія именно учитъ преклоняться передъ стариной, предками. Контъ мечтаетъ о томъ, какъ духовная власть будущаго общества организуетъ въ широкихъ размѣрахъ прославленіе, культъ прошлыхъ дѣятелей человѣчества. Впослѣдствіи въ своей «Системѣ положительной политики» онъ дастъ этому формулу: «мертвые управляютъ живыми». Живущее меньшинство должно подчиняться большинству отошедшихъ съ земли. Прогрессъ именно состоитъ въ томъ, что судьба живущихъ людей все болѣе будетъ опредѣляться высшей, совершеннѣйшей, отъ нихъ независящей волей идеальнаго цѣлаго, черты котораго открываются въ планѣ завершающагося движенія человѣчества. Эта идея, въ свою очередь, напоминаетъ великаго учителя ранняго католицизма, блаженнаго Августина, съ его видѣніемъ «града Божія», общины, лишь однимъ краемъ прикасающейся къ землѣ, къ современности, направляемой невидимыми и отошедшими въ вѣчность праведниками.

Можно припомнить, что въ первой половинѣ XVIII вѣка, напримѣръ, у Монтескье, человѣчество существуетъ лишь какъ собирательное имя, что живыми единицами выступаютъ націи, государства, общества извѣстной эпохи, извѣстныхъ климатическихъ полосъ, извѣстнаго нравственно-политическаго склада. Начало XVIII вѣка сознавало живо только одну «всемірную» организацію, именно западно-европейскую литературную республику. Позднѣе, во второй половинѣ вѣка, стали говорить о всемірной мастерской и о всемірномъ рынкѣ. Перевороты конца XVIII и начала XIX в. создали въ европейскомъ обществѣ подъемъ религіознаго настроенія, и образъ человѣческаго міра сложился уже въ видѣ великой церкви на землѣ. Человѣчество стало пред-

ставляться огромной моральной организаціей, и съ его судьбой въ будущемъ стали связывать возбужденныя мистическія ожиданія.

Контъ вполнѣ стоитъ на этой почвѣ. Реальное существованіе для него имѣетъ лишь человѣчество; человѣкъ—только зоологическая абстракція. Но между человѣчествомъ и человѣкомъ онъ не видитъ и промежуточныхъ организмовъ. Его соціологія занимается не историческими и современными обществами, не обществомъ въ нарицательномъ смыслѣ этого слова, т.-е. не обществомъ, какъ совокупностью типичныхъ явленій, повторяющихся въ разное время и въ разныхъ мѣстахъ. Она занимается единственнымъ существовавшимъ и существующимъ обществомъ, Человѣческимъ Обществомъ, какъ именемъ собственнымъ, человѣчествомъ въ цѣломъ. Это Общество есть какъ бы великая религіозная община, а соціологія—ея догматическая система и кодексъ.

Намъ не нужно обращаться къ послѣднему періоду жизни Конта, когда онъ, отдавшись мистикѣ, выработалъ философскую религію съ особымъ календаремъ, святыми, обрядами, догматической схоластикой и проч. Уже въ своемъ болѣе раннемъ научномъ сочиненіи онъ захваченъ религіозной системой. Можно бы даже сказать, что онъ пошелъ дальше спокойнаго католицизма и впалъ въ болѣе горячее, возбужденное религіозное направленіе, которое не разъ раньше поднималось въ Европѣ. Его мечта о предстоящемъ органическомъ періодѣ, когда наступитъ универсальная солидарность и закрѣпятся неподвижно разумныя и благотворныя нормы, освященныя великимъ, всеобъясняющимъ принципомъ, эта мечта близко подходитъ къ средневѣковому хиліазму, ожиданію тысячелѣтняго царства Христова на землѣ.

Въ сенсимонизмѣ и у Конта одинаково поражаетъ эта своеобразная черта сознанія, эта мысль объ окончаніи, завершеніи мірового развитія въ предстоящемъ вѣкѣ. Настойчивость и горячность этой идеи—удивительная иллюстрація силы воздѣйствія на умы революціонной катастрофы. Ея почти апокалиптическая форма носитъ на себѣ рѣзкую печать работы реакціоннаго воображенія. Въ этихъ-то очертаніяхъ и уложилась унаслѣдованная отъ просвѣщенія XVIII в. теорія прогресса. Она продолжала питаться тѣми же впечатлѣніями отъ роста промышленнаго и научнаго развитія, но въ новой формулировкѣ она утратила, вмѣстѣ съ неопредѣленностью ожиданій, понятіе о безконечномъ движеніи впередъ.

Теорія прогресса обогатилась однако въ своей исторической части, въ своей перспективѣ прошлаго, благодаря новымъ разрѣзамъ, новой группировкѣ періодовъ, въ которыхъ искали смѣны созидательныхъ и разрушительныхъ, гармоническихъ и критическихъ началъ. Этотъ запасъ историческихъ понятій и остался самымъ живучимъ элементомъ разбираемыхъ теорій, между тѣмъ какъ связанное съ ними сектантство быстро заглохло. Въ крупнѣйшихъ работахъ XIX в. по исторіи сосло-

вій, исторіи религіи и культуры отражается свойственная этимъ теоріямъ формула положительныхъ и отрицательныхъ эпохъ, различеніе соціальной формы и соціальнаго содержанія и зависящій отъ этого различенія законъ соціальнаго движенія и соціальныхъ катастрофъ, представленіе о религіи, какъ о верховномъ соціальномъ принципѣ каждой данной эпохи, періодизація всемірной исторіи по моментамъ развитія религіозно философской мысли и противоположеніе двухъ типовъ общества, средневѣковаго и современнаго.

XI. Діалектическая философія прогресса.

Въ то время какъ С.-Симонъ искалъ и формировалъ своихъ людей будущаго, во второе и третье десятилѣтіе XIX вѣка, въ университетахъ Германіи тѣснилось горячо настроенное студенчество. Оно было подъ впечатлѣніемъ крупныхъ событій національной войны противъ Наполеона, событій, какъ бы равнявшихся революціи. Въ недавнемъ народномъ подъемѣ чудилась какая-то стихійная сила. Освобожденіе отъ иноземнаго господства казалось осуществленіемъ высшаго приговора справедливости и развивало религіозное настроеніе. Наконецъ то благо, которое многіе считали естественнымъ продолженіемъ національнаго освобожденія, а именно установленіе политической свободы, также намѣчалось впереди въ видѣ какого-то необходимаго, свыше предписаннаго нравственнаго торжества.

Общество было преисполнено сознанія, что въ пережитыхъ событіяхъ завершается огромный по своей важности моментъ. Своего рода завершенія хотѣли и тѣ круги, тѣ представители власти и владѣнія, авторитета и традиціи, положеніе которыхъ поколебалось въ національно-политическомъ водоворотѣ освободительнаго движенія: сохранить непотерянныя еще позиціи, закрѣпить ихъ священными формулами, остановить элементы сущаго и возвести ихъ въ спасительную систему, словомъ, религіозно-революціонной программѣ противопоставить религіозно-консервативную—вотъ въ чемъ заключалось завершеніе момента для этихъ соціальныхъ группъ. Такъ или иначе, поколѣнія десятыхъ и двадцатыхъ годовъ жадно искали возведенія своихъ національныхъ и политическихъ симпатій къ общимъ философскимъ и религіознымъ принципамъ. Что же слышали они съ каѳедры?

Въ самый тяжелый моментъ Наполеоновскаго владычества, въ 1810 г., въ Берлинѣ, центрѣ чуть не уничтоженнаго Наполеономъ государства, былъ основанъ усиліями патріотовъ новый университетъ. Медлительному королю было подсказано удачное слово къ его основа-

нію: «страна,—говорилъ онъ,—должна выиграть морально то, что она потеряла матеріальными жертвами». Въ этой обновленной умственной средѣ, гдѣ Фихте изъ философа превратился въ трибуна, въ горячаго національно-политическаго оратора, главнымъ изъ умственныхъ руководителей отъ конца десятыхъ до начала тридцатыхъ годовъ былъ другой философъ, скорѣе риторъ по своему паѳосу, поэтъ по игрѣ фантазіи, схоластикъ по пріемамъ и по формѣ, Гегель.

Истолкованіе гегелевской философіи въ ея логической связи, въ качествѣ естественнаго развитія ученій Канта, затѣмъ Фихте и Шеллинга, давно стало классическимъ общимъ мѣстомъ въ исторіи философіи. Намъ не зачѣмъ касаться этой стороны. Въ нашу задачу входитъ лишь указать на тѣ основанія гегельянства, которыя заключались въ извѣстныхъ общихъ соціальныхъ впечатлѣніяхъ эпохи. Правда, оцѣнку развитія мысли въ Германіи конца XVIII и начала XIX вѣка въ этомъ смыслѣ несравненно труднѣе сдѣлать, чѣмъ для странъ, имѣвшихъ реальную политическую жизнь. Мы вступаемъ тутъ въ сферу символическихъ знаковъ, стократныхъ преломленій, геометрическихъ фигуръ, гдѣ конкретные признаки и указанія обыкновенно отсутствуютъ, гдѣ пропорціи невозможно установить, потому что всѣ реальныя величины продолжены до безконечности. Но подъ безтѣлесными признаками «абсолютнаго я», «бытія въ себѣ», «абсолютнаго тождества», и т. д., подъ этими тѣнями, касающимися однимъ краемъ неба, можно прочитать знакомыя очертанія общеевропейскаго настроенія.

Историкъ нѣмецкаго романтизма, Гаймъ, замѣтилъ по поводу романа Тика «Вильямъ Ловель», что герой его переживаетъ всѣ ужасы, все безобразіе, всю низость своего моральнаго паденія, что онъ совершаетъ невѣроятнѣйшія преступленія... въ концѣ-концовъ только въ своемъ воображеніи, только теоретически, какъ бы въ видѣ умственнаго эксперимента, словно рѣшая моралистическую теорему, разрисовывая какой-то психо-фантастическій узоръ, а въ сущности оставаясь въ своей филистерской обстановкѣ, сложивши руки. Можно продолжить сравненіе и сказать, что нѣмцы вообще въ эпоху революціи переживали отрицанія, злодѣянія и всѣ разрушительныя дѣла критицизма, индивидуализма и даже «террора»—въ облакахъ, въ абстрактныхъ молніяхъ и громахъ, напр., такой философіи, какъ ученіе Фихте, переживали въ той невѣроятной гордынѣ и тѣхъ высокомѣрныхъ вызовахъ, которые бросало всему міру «абсолютное я». Страшно звучали слова, которыми обозначались высшія требованія критицизма: по выраженію Гегеля, въ своей «величественной и ужасной» вѣрѣ Фихте воздвигалъ «чистое я на развалинахъ матеріальнаго тѣла, свѣтилъ небесныхъ и тысячи тысячъ міровъ».

За великимъ дерзаніемъ слѣдовало и здѣсь также раскаяніе, за

провозглашеніемъ безграничной власти личности—страхъ передъ неизвѣстнымъ таинственнымъ «цѣлымъ». Шлейермахеръ далъ лозунгъ поворота къ религіи: онъ объявилъ ее «основнымъ отношеніемъ въ человѣческомъ существованіи, благодаря которому «я» чувствуетъ себя въ единствѣ съ міромъ». Шеллингъ, возводя это тождество личнаго сознанія съ міровой жизнью въ основной философскій принципъ, искалъ въ сущности «спасенія» личности.

Авторитетной силѣ давали только разныя, такъ сказать, мѣстныя названія: если въ странахъ, испытавшихъ политическую жизнь, мистическое цѣлое опредѣляли конкретно, какъ государство, то въ Германіи оно преимущественно покрывалось именемъ искусства, и оттого законодателемъ, пророкомъ здѣсь предполагался поэтъ, художникъ. Искусству доставались всѣ атрибуты неограниченной, непогрѣшимой власти. Передъ его приговоромъ должна была молчать наука. Эстетико-романтическая школа выставила формулу, что міръ познается не путемъ критики, анализа и рефлексіи, а путемъ художественнаго творчества, живого непосредственнаго ощущенія, путемъ вдохновенной интуиціи, обладающей силой высшаго синтеза. Маски эти однако нетрудно разгадать. Подъ видомъ отверженія науки здѣсь произносилась опала надъ безпокойными запросами личности, объявлялся въ подозрѣніи свободолюбивый разумъ.

Когда душевная тревога, покаянное настроеніе реакціи въ ея бурномъ видѣ стали проходить, въ Германіи наступила болѣе спокойная пора подведенія итоговъ. Въ окружающей соціально-политической обстановкѣ старое уложилось рядомъ съ новымъ; сметены были многія обветшавшія привилегіи, учрежденія и власти; но зато шире и прочнѣе сѣли другія; разбиты были старыя сословныя рамки, но выступившимъ вновь общественнымъ элементамъ еще не было свободнаго выхода. Надо было признать многіе совершившіеся факты; являлся запросъ, являлся, до извѣстной степени, соблазнъ искать примиренія принциповъ, между которыми шла до тѣхъ поръ борьба. Вотъ такое мѣсто теоретическаго завершителя разыгравшагося столкновенія, такую роль научнаго систематизатора накопившихся моментовъ и формъ настроенія занималъ въ сущности Гегель въ теченіе второго и третьяго десятилѣтія XIX вѣка. Для собственнаго его сознанія и для сознанія его поклонниковъ и послѣдователей его ученіе представляло собой такую же «финальную» систему и окончательную умственную организацію въ открывающемся послѣднемъ періодѣ человѣчества, какую мнилъ выставить Контъ и слѣдовавшій за нимъ чистый позитивизмъ.

Но судьбы философіи Конта и Гегеля весьма различны. Вліяніе Гегеля было несравненно шире и продолжительнѣе, и въ этомъ смыслѣ съ нимъ не сравняется ни одинъ философъ XIX вѣка. Между тѣмъ

какъ формулы Конта отступили теперь въ качествѣ пережитыхъ точекъ зрѣнія, сохранили для насъ лишь историческій интересъ, съ Гегелемъ произошло то, что рѣдко бываетъ въ исторіи мысли: онъ не только прозвучалъ громко для близкихъ къ нему поколѣній, онъ возродился еще разъ, лѣтъ 50—60 спустя послѣ смерти († 1831 г.) Если въ первый моментъ его философія преимущественно отразилась на изученіи исторіи религіозныхъ вѣрованій, то во второй разъ принципы ея сплелись съ экономической теоріей. Два крупнѣйшихъ научныхъ произведенія XIX столѣтія, въ которыхъ выразились двѣ главныя черты настроенія вѣка, «Жизнь Іисуса» Давида Штрауса и «Капиталъ» Карла Маркса—продукты гегельянской философіи.

Различіе между Гегелемъ и Контомъ и причина большей живучести перваго прежде всего состоитъ въ томъ, что Гегель не только даетъ выстроенную систему, общее истолкованіе сущаго, не только собираетъ въ огромный музей закрѣпленные объясненіемъ и снабженные знаками факты, но вмѣстѣ съ тѣмъ предлагаетъ общій методъ для рѣшенія научныхъ вопросовъ, предлагаетъ универсальный ключъ къ пониманію новыхъ отношеній, нахожденію новыхъ общихъ выводовъ, а отсюда еще больше, предлагаетъ средство, руководящее начало къ направленію, къ творенію послѣдующаго развитія. Его, можно бы сказать, магическое вліяніе зависитъ отъ степени совпаденія его метода съ нѣкоторыми характерными привычками и наклонностями нашего ума вообще. Вліяніе мысли Гегеля какъ будто опирается на его необычайную способность удовлетворить, хочется сказать, усладить одну слабость, одну почти періодически возвращающуюся болѣзнь нашего ума; всѣ, кто вмѣстѣ съ нимъ поддавались этой слабости, кто переживалъ этотъ умственный кризисъ, неизбѣжно подпадали и очарованію его системы, или, лучше сказать, его своеобразной эпопеи судебъ, приключеній и чудесныхъ подвиговъ человѣческаго духа.

Всѣ готовы будутъ согласиться, что ни одно созданіе человѣка, политическая ли система, произведеніе ли искусства или моральная теорія, не представляетъ собою логически безусловно стройнаго цѣлаго: мы всегда въ большей или меньшей степени непослѣдовательны, вносимъ постороннія, случайныя, нарушающія черты въ наши построенія и оправдываемся несовершенствомъ нашей природы и требованіями жизни съ ея сложностью. Но въ то же время наша мысль неотступно занята тѣмъ, чтобы навязать окружающему міру ту или другую логически законченную систему, открыть въ немъ разумность и послѣдовательность, т.-е. найти въ немъ слѣдованіе началамъ нашего разума, найти отраженіе нашей логики. Гегель довелъ эту черту, этотъ психическій недостатокъ нашего мышленія до величайшей крайности и одѣлъ его въ самыя ослѣпительныя формы.

Основой теоріи прогресса для Конта послужила исторія науки, успѣхи точныхъ знаній: Контъ пришелъ къ тому заключенію, что все движеніе человѣчества, всѣ его нравственныя, политическія, соціальныя пріобрѣтенія зависятъ отъ накопленія знаній или даже отъ измѣненія общаго направленія мысли. Онъ думалъ при этомъ, что въ каждый данный моментъ теоретическая мысль, наука организуетъ весь матеріалъ человѣческаго существованія. Отсюда было недалеко до культа научнаго принципа, до обоготворенія мысли и ея героевъ или святыхъ, что и получилось подъ конецъ у Конта.

Въ философіи Гегеля сдѣланъ еще шагъ дальше, обоготворено само мыслящее существо, обоготворенъ человѣческій духъ, потому что въ силу этой философіи все, что происходитъ въ мірѣ, не только организуется человѣческимъ умомъ, но и происходитъ только въ человѣческомъ умѣ. Міръ, «прекрасный космосъ», въ своемъ цѣломъ не что иное, какъ мыслительный рефлективный процессъ нашего духа. Міръ есть только мысль о немъ.

Но это не все. Творческая работа духа, создающаго изъ себя весь живой міръ, не казалась Гегелю неподвижно закрѣпленной; онъ не возводилъ мысль на несдвигаемый, центральный престолъ. Великія историческія испытанія, пережитая борьба и драма принципіальныхъ столкновеній, катастрофъ и смѣны моментовъ—оставили свой слѣдъ на его философской формулировкѣ. Отражающій въ себѣ весь міръ, міротворящій духъ нашъ не есть только наше сознаніе, взятое въ извѣстный моментъ. Въ нашемъ духѣ собирается вмѣстѣ съ тѣмъ сознаніе всего рода человѣческаго, и духъ нашъ собираетъ въ себѣ все, что было пережито и продумано съ самаго начала человѣчества, съ начала міра. Нынѣшняя культура не только капиталъ, накопленный всею предшествующей работой человѣка; нѣтъ, она—какъ будто послѣднее слово великой мысли, проходящей черезъ всю жизнь міра съ его возникновенія.

Слѣдовательно нашъ духъ, наша мысль есть вмѣстѣ съ тѣмъ извѣстный процессъ мысли, есть колоссальный пробѣгъ мысли отъ начала временъ. Въ его развитіи нѣтъ остановки, нѣтъ конца, это—непрерывное движеніе, вращеніе, перерожденіе, переходъ отъ формы къ формѣ, отъ опредѣленія къ опредѣленію. Гегель придалъ такимъ образомъ работѣ вѣковъ олицетвореніе въ видѣ фигуры вѣчнаго Протея, вѣчно безпокойнаго и мѣняющаго оболочку бога. Люди—временныя и случайныя оболочки единаго вѣчно живого общечеловѣческаго духа, проходящаго черезъ всѣ періоды и перемѣны и на минуту останавливающагося въ нашемъ сознаніи. Это—одна душа, безграничная, которая носитъ въ себѣ самой законъ, въ самой себѣ черпаетъ силу, открываетъ въ себѣ новыя и новыя богатства, «приходитъ къ самосознанію».

Итакъ, мнѣнія разныхъ временъ, учрежденія, нравы составляютъ моменты и повороты сознанія мірового духа. Что представляетъ собою, напримѣръ, стремленіе рѣшить научный запросъ? Что такое наша неудовлетворенность старымъ понятіемъ, закономъ, обычаемъ, наше исканіе реформы? Это въ насъ бьется міровой духъ, стремясь понять самого себя, стремясь подняться на высшую ступень. Что такое переходъ нашъ къ новому политическому порядку, измѣненіе у насъ художественныхъ вкусовъ? Это міровой духъ выработалъ новую форму самосознанія. Что такое свойственное наукѣ XIX вѣка стремленіе обозрѣть все прошлое, оцѣнить его значеніе для современной культуры? Это—не что иное, какъ наступленіе момента, когда міровой духъ дошелъ до полнаго торжества своей мысли, до полнаго самосознанія. Передъ глазами нашими происходитъ слѣдовательно изумительное переплетеніе психической картины въ глубинѣ человѣческаго существа и картины исторической въ глубинѣ вѣковъ. Мы уже не знаемъ больше, гдѣ явленіе и гдѣ его отраженіе, гдѣ кончается одно и начинается другое. На явленіе перенесены законы, наблюденные въ отраженіи, на отраженіе перенесена послѣдовательность, замѣченная въ явленіи.

Міровой процессъ, міровой духъ, сложенный по образу и подобію нашего разума, говоря правду, конечно, не что иное, какъ пріемы философствующей головы человѣка XIX столѣтія, который приспособляетъ къ своимъ нуждамъ, къ своимъ коллекціямъ и энциклопедіямъ весь видимый міръ, а въ частности и ближе—историческую среду и историческій капиталъ, и египетскихъ боговъ, и греческое искусство, и насиліе римлянъ, и добродѣтели германцевъ. Въ этомъ своемъ качествѣ міровой духъ разсуждаетъ логично; онъ—сама логика. Иначе говоря, исторія міра, исторія земли, исторія человѣчества есть логическій процессъ. Все человѣчество проходило слѣдовательно въ теченіе тысячелѣтій, какъ выражается одинъ историкъ гегельянства, тотъ же самый учебный курсъ, что̀ отдѣльная личность, экзаменовалась по тѣмъ же отдѣламъ, которые образуютъ періоды сознанія, моменты остановокъ въ психической жизни отдѣльнаго человѣка.

Изъ глубины вѣковъ и до нашихъ дней духъ шелъ и идетъ совершенно такъ, какъ работаетъ за своимъ столомъ ученый или читаетъ лекцію профессоръ. Вотъ на этомъ представленіи и опирается знаменитый гегелевскій законъ трехъ шаговъ, трехъ ступеней сознанія.

Простое наблюденіе надъ нашей психикой лежитъ въ основѣ его. При выработкѣ своего сужденія, при передачѣ другому извѣстнаго объясненія человѣкъ обыкновенно начинаетъ съ простого положенія, утвержденія; чтобы подчеркнуть это положеніе, выдѣлить его существенныя черты или возвысить его силу, онъ указываетъ далѣе мнѣніе или положеніе, противорѣчащее первому, заключающее въ себѣ

отрицаніе перваго. Намъ сначала приходится обыкновенно стоять передъ двумя крайними, взаимно исключающими другъ друга положеніями, колебаться между ними, переходить отъ одной крайности къ другой; нашъ выводъ при объясненіи, наше заключеніе при выработкѣ взгляда нерѣдко представляетъ примиреніе двухъ крайнихъ положеній, двухъ односторонностей на нѣкоторой срединѣ.

Именно это самое, по Гегелю, непрерывно совершаетъ духъ въ процессѣ развитія природы и въ историческомъ процессѣ. Его повторяющіеся круги изъ трехъ шаговъ имѣютъ еще другой смыслъ. Простое утвержденіе (тезисъ) отвѣчаетъ общей задачѣ, которую себѣ ставитъ духъ, общей, еще неопредѣлившейся идеѣ. Ея проявленіе въ жизни, ея раздробленіе, расщепленіе въ частностяхъ, случайностяхъ, во влеченіяхъ и поступкахъ отдѣльныхъ людей соотвѣтствуетъ отрицанію, второму шагу духа, какъ бы утрачивающаго самого себя, свою силу, ставшаго въ противорѣчіе съ собою (антитезисъ). Полное проникновеніе идеи въ жизнь, когда охваченные ею люди, претворивъ ее въ дѣло, приходятъ къ сознанію цѣлостности результата, отвѣчаетъ третьей ступени духа, его возвращенію къ себѣ, его примиренію съ собой (синтезу); такъ получается новое утвержденіе, новое обобщеніе; будучи третьимъ въ завершенномъ кругѣ, оно открываетъ собой новый кругъ, является въ немъ первымъ. Такимъ образомъ, міровой духъ все рѣшаетъ логическія задачи и большею частью удивительно тонко и удачно, потому что міровой духъ, въ качествѣ продукта XIX вѣка, дисциплинированъ въ хорошей школѣ и способенъ на сложныя комбинаціи.

Разъ ставши на эту точку зрѣнія, можно привыкнуть говорить исключительно логическими фигурами. Напримѣръ, историческій фактъ давленія одного класса на другой, которое вызываетъ возстаніе, можно формулировать такъ: это—смѣна двухъ идей въ самосознаніи духа: идея власти, дойдя до крайняго напряженія, перекидывается въ свою противоположность, въ идею безначалія. Далѣе, въ историческомъ ходѣ слагается новое устройство, какъ результатъ борьбы, гдѣ примиренные классы создаютъ смѣшанное управленіе съ обоюднымъ участіемъ. Въ переводѣ на философскій языкъ это—примиреніе противорѣчивыхъ идей, порядка и свободы, съ которымъ вмѣстѣ духъ поднялся на слѣдующую ступень сознанія.

То весьма простое наблюденіе, что жизнь—борьба и компромиссъ противоположныхъ интересовъ, превращается поэтому у Гегеля въ заключеніе: жизнь потому составляетъ борьбу и компромиссъ, что она есть смѣна и примиреніе противорѣчивыхъ мыслей. Такъ какъ безъ подобной смѣны нѣтъ движенія идей, то безъ борьбы противоположностей нѣтъ жизни, нѣтъ прогресса. Законъ человѣческаго прогресса

слѣдовательно написанъ на одной всего страницѣ руководства къ логикѣ. Но Гегель придаетъ невѣроятное значеніе этому логическому пріему: способность нашего разума расчленять понятія создаетъ, какъ онъ говоритъ, «изумительную, величайшую, правильнѣе сказать, неограниченную его (разума) силу».

Слѣдовательно, если мы располагаемъ умѣньемъ разбивать понятія на логическіе элементы, изъ которыхъ они составились, если мы умѣемъ развивать діалектически новыя понятія изъ данныхъ положеній, передъ нами раскрыта тайна всей исторіи и всего мірозданія. Исторія, это—воплощенная, развернутая діалектика. Среди міроправящихъ и міропреобразующихъ чудесъ діалектической техники одно изъ самыхъ изумительныхъ состоитъ въ томъ, что идея, положеніе, развиваясь до крайности, доходя до своего величайшаго напряженія, превращается сразу, «перекидывается» въ свою полную противоположность. Самъ Гегель называетъ это явленіе волшебствомъ. Духъ осуществляетъ, напримѣръ, подобную магическую перемѣну, превращая отрицательную силу въ положительную. Отрицаніе разсыпало, разорвало общую истину въ тысячѣ частностей и уничтожило этимъ ее; духъ «глядитъ прямо и безтрепетно въ глаза отрицанію, въ безконечномъ множествѣ мелочей схватываетъ онъ снова и завоевываетъ истину, какъ объединяющій вещи принципъ, и этимъ достигаетъ торжества надъ смертью, надъ отрицаніемъ».

Для историческаго истолкованія здѣсь заключалась острая и возбуждающая формула: рожденіе свободы изъ деспотизма, и обратно деспотизма изъ свободы, терпимости изъ преслѣдованія и фанатизма изъ свободомыслія, равенства изъ господства немногихъ и іерархіи изъ нивеллировки—все это при діалектическомъ объясненіи гегелевской философіи становилось возможнымъ въ исторіи прошлаго и будущаго и получало научное оправданіе.

Но не только исторія есть сложенная изъ конкретныхъ фигуръ и моментовъ логика, не только исторія мысли представляетъ нормальный путь сознанія; и обратно также, логика есть отложившаяся всѣми своими ступенями, сдвинутая въ одну плоскость исторія. Всякая мысль есть сжатая исторія, всякая мысль есть въ сущности образованіе мысли, ея переходъ и процессъ ея развитія, совершившій свой необходимый кругъ и соединившійся въ послѣднемъ результатѣ. Основное сочиненіе, отразившее главныя идеи Гегеля, его «Феноменологія духа» (1807 г.) формулируетъ это понятіе въ странныхъ патетическихъ словахъ заключенія: «Понятая (нами) исторія образуетъ воспоминаніе и Голгоѳу абсолютнаго духа, истину и прочную увѣренность его престола, безъ котораго онъ оставался бы безжизненнымъ одиночествомъ; лишь изъ чаши этого міра образовъ поднимается, пѣнясь, его (духа) безконечность».

Было бы слишкомъ мало сказать, что этотъ кругъ идей Гегеля есть отпаденіе въ старыя геоцентрическія представленія. Въ этой философіи передъ нами выступаетъ какой-то антропоцентрическій энтузіазмъ, заставляющій весь міръ передвигаться, вертѣться, превращаться согласно одному единственному правилу умственной игры человѣка. По удивительной настойчивости въ проведеніи этого принципа, по несокрушимости концепціи, которая всюду видитъ одну только діалектику, Гегеля можно бы назвать великимъ схоластикомъ XIX вѣка.

При всей отвлеченности терминологіи Гегеля, его діалектическія опредѣленія и магическія трансформаціи въ концѣ-концовъ коренятся въ реальныхъ впечатлѣніяхъ эпохи.

Гегель (род. 1770 г.) пережилъ на себѣ и увлеченія просвѣтительнаго вѣка, и реакцію. Онъ выросъ на раціоналистической литературѣ XVIII вѣка. Въ началѣ 90-хъ годовъ, во время революціи во Франціи онъ студентомъ въ Тюбингенѣ сажалъ древо свободы, говорилъ якобинскія рѣчи, можетъ быть, даже дрался на улицахъ съ реакціонными французскими эмигрантами. Молодой Гегель выражалъ нетерпѣливый гнѣвъ по поводу того, что «слишкомъ поздно пришли къ признанію высшаго достоинства человѣка, его способности къ свободѣ, возносящей его въ равную для всѣхъ среду духовной жизни»! Въ глубокомъ вліяніи философіи на политику и исторію онъ видѣлъ «лучшій признакъ времени, указывающій, что человѣчество стало уважать себя. Это доказательство того, что исчезаетъ ореолъ, окружающій головы притѣснителей и земныхъ боговъ. Философы доказываютъ это достоинство, народы же заставятъ его почувствовать и не требовать они будутъ своихъ правъ, сброшенныхъ въ прахъ, а опять возьмутъ и присвоятъ ихъ». Лѣтъ 12—14 спустя, во время нападенія Наполеона на Пруссію, въ 1806 году, Гегель, уже въ качествѣ профессора въ Іенѣ, подъ стѣнами которой разбито было французами прусское войско, писалъ при громѣ пушекъ, увлеченный революціоннымъ геніемъ Наполеона и совершенно равнодушный къ нѣмецкому отечеству: «Я увидалъ императора, эту міровую душу. Поразительное ощущеніе видѣть подобную личность, видѣть эту силу сосредоточенной въ одномъ пунктѣ, сидящей на конѣ и правящей всѣмъ міромъ». Вскорѣ послѣ этого онъ мѣняетъ профессуру на редакторство баварской офиціозной газеты и выступаетъ здѣсь ревностнымъ наполеонистскимъ публицистомъ, врагомъ и традицій, и націонализма, сторонникомъ раціональной нивеллировки общества и однообразной администраціи. Германія представлялась ему лишь «мысленнымъ государствомъ», и онъ настаивалъ на реалистическихъ ближнихъ задачахъ, рѣшаемыхъ фактической силой и разсудкомъ.

Еще лѣтъ десять спустя Гегель принадлежитъ политической реакціи. Снова онъ становится профессоромъ и съ 1818 года переходитъ

изъ южной Германіи въ Берлинъ, гдѣ правительство постепенно порывало съ традиціями и обѣщаніями освободительныхъ войнъ. Ученая и лекторская дѣятельность Гегеля въ послѣдній періодъ (1818—1831 гг.) вращается въ кругу принциповъ и настроеній реставраціи. Съ наибольшей силой оправданіе существующаго порядка во имя логики духа проведено въ лекціяхъ по «Философіи права». Въ предисловіи къ нимъ и заключалась знаменитая фраза, гипнотизировавшая въ свое время многіе умы: «все, что дѣйствительно, разумно». Гегель напрасно пытался потомъ ослабить ее утвержденіемъ, что «только разумное дѣйствительно». Ограниченіе это лишь создавало ничего неговорящую тавтологію, и мысль невольно возвращалась къ тяжелой, безжалостной и безнадежной первоначальной формулѣ.

Въ «Философіи права» Гегеля государственный союзъ обоготворенъ. Всѣ атрибуты абсолютной идеи перенесены на него. Государство объявлено подобіемъ міра, управляемаго духомъ. Государство—абсолютная неподвижная цѣль въ себѣ. Оно—какъ бы малое Провидѣніе. Оно—истинное божество. Ему надо поклоняться, какъ земному богу. Всю цѣну, все духовное существованіе свое личность получаетъ отъ государства.

Мы слышимъ знакомые звуки и формулы реакціонныхъ и органическихъ теорій. Символы и алгебраическіе знаки Гегеля, логическія операціи, магія діалектическаго театра, сверкающая игра, умственные подвиги и чудеса перерожденія абсолютнаго духа, все это составилось въ сущности изъ широкихъ обобщеній историческихъ, недавно пережитыхъ фактовъ. Великая катастрофа революціи и здѣсь въ обстановкѣ, гдѣ слагалась философія Гегеля, представлялась всемірнымъ разрѣзомъ эпохъ, концомъ стараго и началомъ новаго міра. И здѣсь вслѣдъ за ея разрушительнымъ дѣломъ ждали великой новой организаціи.

Сравнивая гегельянскую философію съ сенсимонизмомъ и контизмомъ, мы могли бы сказать, что Гегель въ своихъ трехъ моментахъ исторической діалектики, совпадающихъ съ логическими поворотами человѣческаго ума и сознанія, воспроизводитъ дѣленіе жизни человѣчества на эпохи органическія и критическія и дѣленіе человѣческихъ состояній на статическія и динамическія. У сенсимонистовъ и у Конта можно было сначала предположить подъ этими терминами общія опредѣленія, указаніе какъ будто на вѣчную и постоянную смѣну одинаковыхъ моментовъ; при ближайшемъ разсмотрѣніи однако оказалось, что они разумѣли не законъ, не многократную и повторимую смѣну, а единственные въ своемъ родѣ, разъ случившіеся факты и разъ пройденные моменты. Такимъ образомъ Контъ, какъ мы видѣли, выстроилъ въ исторіи всего только два положительныхъ вѣка, старый—вѣкъ вѣры, и новый, современный, вѣкъ науки, а между ними поставилъ только одинъ отрицательный, критическій, въ то же время и революціон-

ный. Подобныя три рубрики, стараго гармоническаго порядка, односторонней и отрицательной культуры и наконецъ наступающей эпохи новой, примиряющей систематизаціи, кроются и у Гегеля подъ его лишенными, на первый взглядъ, плоти и крови логическими фигурами.

Разница замѣтна только въ расположеніи исторической перспективы. Романскіе мыслители придаютъ въ прошломъ центральное значеніе романской вѣрѣ, католицизму; наслѣдникъ германско-протестантской культуры, Гегель, свободенъ отъ культа средневѣковой церкви. Возродившійся съ половины XVIII вѣка классицизмъ даетъ другое направленіе его исторической конструкціи; первую положительную эпоху для него представляетъ античное эллинство. За духовнымъ рабствомъ восточныхъ народовъ идетъ гармонія греческой жизни. Изъ распаденія прекраснаго греческаго міра возникаетъ міровоззрѣніе, хотя и высшее, но суженное субъективизмомъ и самоуглубленіемъ; это—христіанство. Оно обостряется въ мірѣ протестантскомъ и въ культурѣ просвѣщенія XVIII вѣка до величайшей односторонности. Такимъ образомъ, «критическій» періодъ у Гегеля гораздо продолжительнѣе и захватываетъ все средневѣковье.

Миссія современности, по его мнѣнію, исправить односторонность новой культуры и слить «въ абсолютномъ знаніи реализмъ моральнаго и эстетическаго духа грековъ съ идеализмомъ абсолютной религіи христіанства». Послѣдняя характеристика близко напоминаетъ тотъ синтезъ порядка и прогресса, организаціи и критики, гармоніи и движенія, въ которомъ Контъ видѣлъ основу наступающаго завершительнаго періода.

Революція и у Гегеля также стоитъ громаднымъ раздѣломъ, пропастью между временами. Мы чувствуемъ, что моментъ отрицанія въ его діалектическомъ кругѣ вырастаетъ у него невольно въ какой-то психологическій типъ со зловѣщими, хочется сказать даже, съ сатанинскими чертами; онъ помѣщенъ притомъ между двумя состояніями какъ бы святого покоя и гармоніи, между двумя догматическими періодами. Какъ не узнать въ немъ революціи? Скрыть источникъ, скрыть главный реальный мотивъ къ отвлеченнымъ построеніямъ было невозможно и Гегелю. Въ путяхъ развитія духа, изображенныхъ въ «Феноменологіи духа», чѣмъ ближе къ современности, тѣмъ болѣе сквозь абстракціи начинаютъ мелькать неясныя очертанія дореволюціонныхъ порядковъ Франціи, пока наконецъ затаенная мысль вдругъ не выскользаетъ изъ устъ автора въ рѣзкомъ заголовкѣ одной изъ главъ: «абсолютная свобода и терроръ».

Уже въ послѣдніе годы жизни Гегель читалъ лекціи по «Философіи исторіи». Въ нихъ много реальнаго фактическаго матеріала, и Гегель пытался показать въ этомъ курсѣ, какъ можно построить факты

исторіи разныхъ народовъ въ видѣ непрерывнаго роста самосознанія мірового духа.

Гегель требовалъ отъ слушателей вѣры въ разумный планъ судебъ человѣческихъ. «Кто смотритъ разумно на міръ, на того и міръ разумно глядитъ». Вмѣсто доказательства, онъ ссылается на то, что были бы непонятны кровопролитія, жестокости, всѣ страшныя потери человѣчества, если бы все это не были жертвы, приносимыя ради великой разумной цѣли.

Однако вѣдь мотивы отдѣльныхъ людей безконечно разнообразны? отдѣльные люди не знаютъ цѣлей мірового духа, не справляются съ его логическими рисунками? Какимъ же образомъ міровой духъ осуществляетъ свои планы съ этимъ неблагодарнымъ матеріаломъ человѣческихъ единицъ? Такъ же, говоритъ Гегель, какъ строитель дома пользуется деревомъ, глиной, желѣзомъ; онъ пользуется ихъ свойствами въ духѣ каждаго элемента для общей цѣли, ему одному лишь вѣдомой. Онъ пускаетъ въ ходъ, заставляетъ при стройкѣ служить себѣ огонь, вѣтеръ, воду, чтобы потомъ обуздать эти же элементы, создать противъ дождя, вѣтра и т. д. защиту. Кирпичи, черепицы, балки въ судьбѣ человѣчества, это—человѣческія страсти и чувства, это—отдѣльные люди. Сами по себѣ они необузданны, нелѣпы, жалки: сами по себѣ они не имѣютъ цѣны, и исторіи до нихъ нѣтъ дѣла. Важно только, что изъ нихъ возведетъ разумъ, міровой духъ. Пусть бьются и стонутъ, и извиваются они въ страданіяхъ, пусть гоняются за призраками, и пусть гибнутъ люди, эти раздробленные, грубые, сырые элементы. «Міровой духъ — хитеръ»—таково подлинное выраженіе Гегеля—онъ пускаетъ для себя въ ходъ страсти, т.-е. людей, а самъ «держится вдалекѣ отъ битвы, спрятавшись». «Онъ платитъ налогъ жизни и смерти не изъ себя самого, а изъ человѣческихъ страстей и существованій». Въ утѣшеніе Гегель говоритъ намъ, что только противорѣчія, связанныя съ страданіями, и вели къ прогрессу. Періоды безмятежнаго счастья были безплодны.

Мысль жестокая, но, повидимому, способная по временамъ ослѣплять человѣка. Словно отзвукъ гегельянства слышится въ заключительныхъ словахъ новаго соціальнаго романа, принадлежащаго перу выдающагося французскаго политика (Клемансо), когда мы читаемъ слѣдующее поразительное самоутѣшеніе героя, разбитаго въ лучшихъ стремленіяхъ: «Что такое человѣческія пораженія? Ими оплачивается для будущаго торжество добра; нужны трупы для того, чтобы наполнить оврагъ и штурмомъ захватить счастье. Изъ массы испорченныхъ жизней создается путемъ страданій геній живущаго человѣчества». Къ чему ведутъ нашу мысль эти безразсудныя предложенія массовыхъ жертвъ? Къ признанію личности однимъ изъ кирпичиковъ, кото-

рые, въ слѣпомъ отборѣ, набранные съ излишкомъ на случай потерь, оглушаемые молотомъ, должны служить огромному зданію отвлеченнаго величія, строящемуся по непонятному плану, гдѣ всѣ частицы истекаютъ кровью, въ то время какъ невѣдомый гигантъ, ворочающій милліонами пылинокъ, созерцаетъ цѣлое.

Мысль эта во всякомъ случаѣ—наслѣдіе реакціи и ея мрачной теоріи великихъ искупительныхъ жертвоприношеній на землѣ. Она кромѣ того повторяетъ въ себѣ ученіе о предопредѣленіи, какое мы встрѣчаемъ, напр., у блаженнаго Августина или у Кальвина. Люди—орудія Высшей кары: что бы у нихъ ни было на душѣ, погибаетъ или праведникъ, добиваясь правды, торжествуетъ ли злодѣй въ преступленіи, чрезъ нихъ лишь исполняется великій и неумолимый законъ.

Какъ религіозные фаталисты склонны думать, что по временамъ выступаютъ особенныя орудія Божіи, провиденціальные люди, совершающіе крупные разрубы исторіи, такъ разсуждаетъ и Гегель. Культъ великихъ людей доведенъ у него до закланія въ честь ихъ остального человѣчества. Великіе люди должны знаменовать и осуществлять непостижимые для остальныхъ повороты въ развитіи духа. Они въ настоящемъ смыслѣ «герои» всемірной исторіи; они «черпаютъ не изъ спокойной, освященной временемъ традиціи, а изъ источника, содержаніе котораго сокрыто, изъ внутренняго духа, который еще скрывается подъ землей». Они видятъ, какъ пророки, но имъ нѣтъ счастья; ихъ ждетъ трагическая участь. Александръ Македонскій умеръ въ молодыхъ лѣтахъ, Цезарь былъ убитъ, Наполеона заточили на островъ св. Елены. Такъ Гегель поддается наклонности драматизировать исторію. У всемірно-историческихъ персонажей личные мотивы совпадаютъ съ линіей всемірнаго духа; поэтому ихъ мораль и вообще мораль исторіи выше обыкновенной морали. Во имя этой высшей морали имъ, такъ сказать, все дозволено. Гегель обращается съ высокомѣрной ироніей къ «мелочнымъ торговцамъ» исторіи, которые приступаютъ къ героямъ съ общечеловѣческой мѣркой, требуютъ отъ нихъ обыкновенныхъ добродѣтелей. Это, говоритъ онъ,—внушеніе обыкновенной зависти.

Не только личности составляютъ подмостки исторіи, но и цѣлые народы. Міровой духъ, растянутый во времени, составляется изъ умственныхъ вкладовъ отдѣльныхъ народовъ; духъ, культура каждаго народа образуютъ составные принципы всемірнаго духа, ступени, которыя онъ пробѣгаетъ, оболочки, которыя онъ одѣваетъ и сбрасываетъ. Такъ опредѣляется за каждымъ народомъ его миссія. Каждый долженъ сыграть свою роль въ міровой пьесѣ и сойти со сцены; по мановенію всемірнаго духа входитъ онъ, исполняетъ положенную партію и исчезаетъ.

Еще и еще болѣе впадаетъ Гегель въ драматизацію. Культурный блескъ народа и его смерть представляютъ моменты встрѣчи его съ

роковымъ шествіемъ прогрессирующаго мірового духа. Народный геній горитъ желаніемъ выразиться во всей полнотѣ: достигнувъ высшаго выраженія своей силы, онъ даетъ плодъ для всемірной исторіи, но это и есть его смерть или его самоубійство. «Принявъ горькій напитокъ всемірной исторіи, къ которому онъ тянулся въ безконечной жаждѣ, онъ узнаетъ свое назначеніе и погибаетъ». Работа его сдѣлана, духъ поднялся на слѣдующую ступень.

Вѣнчаніе на царство человѣческаго разума, подобное тому, какое мы встрѣчаемъ у Гегеля, неизбѣжно связано съ однимъ результатомъ: оно запираетъ въ заколдованный кругъ всѣ факты, поддающіеся пригнетенію въ систему, и выбрасываетъ остальные, какъ ненужные. Гегеля не смущаетъ, если народъ, давшій уже, по его плану, свой культурный плодъ, не умеръ, продолжаетъ еще существовать на землѣ: пусть живетъ, сколько хочетъ, онъ—«политическій нуль и скука» и для исторіи не существуетъ. Также вовсе не существуютъ всѣ тѣ народы, которые не понадобились для пробѣга всемірнаго духа. Стоитъ замѣтить, что сфера этого духа территоріально очень узка: ему достаточно было Передней Азіи, только одной десятой этого материка, и западной трети Европы. Все остальное—народы неисторическіе. Не касается историка-философа и ранній бытъ народовъ; безразлично, какъ произошло государство. Народъ имѣетъ историческое значеніе лишь съ того момента, когда онъ начинаетъ сознавать себя, т.-е. писать свою исторію; это значитъ его коснулся міровой духъ.

Конкретная исторія туго дается въ подобную систему. По временамъ міровому духу нечего дѣлать: таковъ, напримѣръ, XVII вѣкъ въ исторіи Западной Европы, который не подошелъ къ принятой Гегелемъ схемѣ и не далъ драматическихъ моментовъ. Наоборотъ, иному событію или дѣятелю приходится фигурировать въ неподходящей роли, напримѣръ, вольнодумцу Фридриху II прусскому—въ качествѣ героя протестантизма, потому что таково повелительное требованіе общей системы, плана шествія всемірнаго духа.

Гегель признаетъ самъ, что исторія никогда не повторяется и потому не даетъ поученія для дальнѣйшаго развитія. Она лишь—литургія, славословіе мірового духа. И такъ же, какъ у Конта, историческое развитіе не имѣетъ будущаго. Всемірный духъ достигъ въ современности послѣдней ступени, онъ осуществилъ свое призваніе, онъ выработалъ въ себѣ сознаніе свободы. Онъ прошелъ всѣ возрасты; въ древнемъ Востокѣ—дѣтство, въ Греціи—юность, въ Римѣ—зрѣлость; въ германскомъ мірѣ—а Гегель не вѣритъ ни въ славянъ, ни въ романскіе народы и не говоритъ ни слова объ Америкѣ—онъ достигъ старости. Можно, правда, не тревожиться въ страхѣ смерти, даже не бояться старческихъ недуговъ. Старость мірового духа — старость

бодрая, утѣшаетъ насъ Гегель, и конца ей не видно. Но все же это старость и остановка. Прогрессъ былъ великъ, но въ своихъ основныхъ моментахъ онъ закончился.

Таково поразительное заключеніе обѣихъ крупныхъ теорій прогресса, выставленныхъ въ XIX вѣкѣ, заключеніе, какъ бы неожиданное для самихъ авторовъ. Въ этомъ ихъ отличіе отъ теоретиковъ прогресса, выступившихъ въ предшествующемъ вѣкѣ, отъ Гердера, Кондорсе. Этотъ недостатокъ—словно червь, гложущій ихъ въ корнѣ. Имъ нечего обѣщать впереди, а между тѣмъ они были такъ краснорѣчивы, когда говорили о необходимости жертвъ, о фатальности хода, о разумности его. Почему же должно прекратиться движеніе? Зачѣмъ оно было нужно? Таковы вопросы, ставить которые насъ научили, принудили именно эти теоріи, но на которые онѣ не даютъ отвѣта.

Всемірно-историческія построенія Гегеля и Конта имѣли множество эпигоновъ, ихъ формулы прогресса примѣнялись и повторялись на тысячи ладовъ, но общее движеніе идеи, которой они служили, закончилось; новой оригинальной теоріи безконечнаго, необходимаго прогресса единаго человѣчества потомъ никто больше не выставлялъ. Творчество въ этой области замерло вмѣстѣ съ слабѣющими колебаніями волнъ, поднятыхъ огромнымъ переворотомъ въ концѣ XVIII вѣка. Настроеніе, созданное имъ, блѣднѣло и проходило; его не стало больше, чтобы вдохновлять на грандіозныя историческія перспективы и драматическія картины. Широкія линіи философскаго полета, поэтическія аллегоріи, связанныя съ нимъ, сдѣлались постепенно школьными рубриками, сухими разрѣзами, обыденными терминами. Школа можетъ еще долго держать ихъ, но они будутъ только давить живую мысль, ставить ей ненужныя путы или механически повторяться; новыя поколѣнія не могутъ чувствовать въ нихъ того содержанія, какое влагалось воображеніемъ поколѣній предшествующихъ.

Намъ нельзя однако покинуть эту замѣчательную эпоху въ развитіи соціальной и исторической мысли, не указавши на ея особенности, путемъ сравненія ея съ другими болѣе ранними моментами движенія идеи о необходимомъ прогрессѣ совокупнаго человѣчества. Такое сравненіе прежде всего дастъ возможность установить тотъ фактъ, что идея прогресса человѣчества не нова вообще, но что ея появленіе представляетъ прерывающіеся моменты, что оно почти всегда носило особенный, чрезвычайный характеръ, отвѣчало моментамъ сильнаго возбужденія, хотя своеобразная формулировка идеи прогресса для каждой эпохи зависѣла отъ различныхъ представленій о мірѣ и о человѣческомъ обществѣ на землѣ.

Древняя греко-римская общественная среда представляла условія, мало благопріятныя для мысли о непрерывномъ и необходимомъ про-

грессѣ человѣческаго рода. Культурный горизонтъ античныхъ народовъ былъ не широкъ и малоподвиженъ; изъ-за вѣнца средиземноморскихъ странъ глядѣлъ мрачный лѣсъ варварства, казавшагося безчисленнымъ. Общественныя формы были сравнительно устойчивы; техника слабо подвигалась; просвѣщеніе захватывало небольшіе слои. Вотъ почему по преимуществу господствовала мысль о неподвижности жизни или же въ воображеніи общества возвращалась идея золотого вѣка, стоявшаго на зарѣ человѣчества.

Только одна матеріалистическая школа эпикурейцевъ, которая наиболѣе эмансипировалась отъ старыхъ религіозныхъ воззрѣній, отъ идеи первоначальнаго земного рая, опредѣленно заявила, что люди двигаются впередъ, что культура, знанія, гуманность возникли усиліями человѣка и постепенно замѣняли варварство. Эпикуръ и его послѣдователи, согласно основному принципу своему, придавали разуму и опыту значеніе культурныхъ двигателей. Въ этомъ отношеніи знаменитую атеистическую поэму современника Цезаря, Лукреція, «О природѣ вещей» сравнивали съ «Очеркомъ картины прогресса» Кондорсе. Лукрецій нарисовалъ первобытное состояніе людей удивительно реальными красками; съ нимъ встрѣтились въ этомъ отношеніи изображенія новой науки, начиная съ Вико. Грубыя, сильныя, полуживотныя существа, лишенныя почти языка, безъ семьи, въ лѣсахъ— вотъ первые люди. Ихъ сближаетъ нужда; общеніе ведетъ ихъ къ установленію договора: вотъ первое появленіе мысли, такъ занимавшей потомъ людей XVII и XVIII вѣковъ. Лукрецій тонко объясняетъ возникновеніе и развитіе языка изъ усложненія психической жизни въ растущемъ общеніи людей. Онъ рисуетъ затѣмъ техническіе успѣхи, ростъ эксплоатаціи природныхъ силъ, появленіе городской жизни и т. д. Впервые примѣненъ у него и терминъ: «прогрессировать шагъ за шагомъ».

Надо однако имѣть въ виду, что эпикурейцы были убѣждены въ предстоящей остановкѣ не только прогресса, но и самой жизни на землѣ, въ постепенномъ разрушеніи міра. Притомъ прогрессъ они не считали настоящимъ и прочнымъ улучшеніемъ. Возрастающая культура развиваетъ бо́льшую чувствительность, и цивилизованный человѣкъ способенъ испытывать массу страданій, которыя неизвѣстны первобытному. Лукрецій какъ будто имѣетъ слабость къ дикарю, подобно Руссо, и во всякомъ случаѣ онъ осуждаетъ развитіе индустріи и искусства.

Но и эти взгляды раціоналистовъ древности скоро были оттѣснены. Къ концу язычества въ неоплатонизмѣ, въ восточныхъ откровеніяхъ выработалось даже представленіе, прямо обратное мысли о прогрессѣ, именно представленіе о непрерывномъ регрессѣ, ухудшеніи міра, о

растущемъ торжествѣ злого начала, паденіи человѣческой природы. Эту мысль принимаетъ и раннее христіанство. Первые христіанскіе энтузіасты находились подъ вліяніемъ ожиданія непосредственнаго конца міра, достигшаго въ ихъ глазахъ своего естественнаго предѣла. Послѣдующія поколѣнія, конечно, должны были успокоиться и устроиться прочнѣе въ виду того, что конецъ міра на неопредѣленное время отодвигался; ежедневная жизнь вступала въ свои права; но земная обстановка тѣмъ не менѣе представлялась имъ формой мертвой, которая не приспособляется къ духовнымъ потребностямъ, а лишь способна имъ мѣшать или въ лучшемъ случаѣ служить имъ пассивнымъ мѣстопребываніемъ. У великаго систематика работы ранняго христіанства, Августина, къ которому потомъ постоянно возвращались въ Средніе вѣка, получились два ряда явленій, два движенія съ тенденціями, прямо противоположными другъ другу: въ то время какъ внѣшній міръ, матеріальная природа, политическая стройка человѣка, это царство діавола, разрушается, регрессируетъ,—духовное царство, государство Божіе въ лицѣ святыхъ и членовъ церкви нарастаетъ, множится, идетъ къ торжеству.

Несомнѣнно, это—идея прогресса, но здѣсь весь прогрессъ въ небесахъ. Впередъ идетъ не реальный человѣкъ, не земныя отношенія; напротивъ, на ихъ разрушеніи строится совершенствованіе и расширеніе идеальнаго царства, которое только однимъ концомъ касается земли. Въ воинственной средѣ средневѣковаго феодальнаго Запада эта мысль получаетъ форму болѣе реальную—торжества на землѣ христіанскаго оружія, расширенія христіанской пропаганды. Въ XIII вѣкѣ въ средѣ францисканскаго ордена появилось своеобразное мистическое ученіе о прогрессивномъ развитіи и послѣдовательномъ откровеніи христіанства въ связи съ такъ называемымъ «Вѣчнымъ Евангеліемъ». Энтузіасты ссылались на обѣщаніе Христа о пришествіи параклета, св. Духа, и въ родоначальникѣ своемъ, св. Францискѣ, какъ бы новомъ Христѣ, видѣли апостола и провозвѣстника новой міровой религіозной эпохи. Фазы раскрывающейся религіи должны отвѣчать тремъ лицамъ Троицы: царство Бога Отца—Ветхому Завѣту, преобладанію плоти, господству свѣтской власти; царство Бога Сына—времени Новаго Завѣта, буквальнаго пониманія Евангелія, времени преобладанія свѣтскаго бѣлаго духовенства. Наконецъ, будущее царство Бога Духа св. станетъ временемъ внутренняго Евангелія, которое откроется въ своемъ духовномъ смыслѣ; это будетъ торжество монашества, дошедшаго до своего высшаго выраженія во францисканствѣ; требованія плоти въ этомъ царствѣ должны будутъ совершенно исчезнуть и наступитъ торжество созерцательной ангельской жизни.

Эта мысль о прогрессивномъ просвѣтлѣніи человѣчества, о приближеніи его къ небесному безплотному существованію, о возвышеніи

человѣка до степени божества потомъ не разъ вспыхивала въ моменты горячаго религіознаго увлеченія въ XV, XVI, XVII вѣкахъ. Она доводила восторженныя натуры до отождествленія себя съ Христомъ. Изъ настроенія такого характера вытекали поразительные, но совершенно искренніе поступки и вдохновенія, въ родѣ, напримѣръ, воспроизведенія англійскимъ сектантомъ Нэйлеромъ въѣзда Христа въ Іерусалимъ среди своихъ учениковъ (1651 г.). Индепенденты первой революціи и ранней эмиграціи въ Америку вообще склонялись къ вѣрѣ въ постепенное раскрытіе религіозной истины. Они ставили этотъ прогрессъ богопознанія, прогрессъ нравственной чистоты и возвышенности въ зависимость отъ новыхъ и новыхъ озареній отдѣльныхъ лицъ, отъ глубины и силы внутренняго откровенія, дающагося лишь избраннымъ людямъ.

Во всѣхъ этихъ воззрѣніяхъ надо обратить вниманіе на тѣсную связь между вѣрой въ прогрессъ человѣчества и религіознымъ экстазомъ, религіозной мистикой. Одновременно съ ними въ болѣе спокойной научной средѣ господствовали другія представленія. Если мы возьмемъ сферу философской мысли, изученіе права, литературу, догматику церковную съ XIV по XVI вѣкъ, если мы возьмемъ романистовъ, схоластиковъ, гуманистовъ, реформаторовъ, мы увидимъ у нихъ то общее, что онѣ всѣ ищутъ авторитетной опоры въ какомъ-либо зарытомъ и откапываемомъ сокровищѣ,—въ Аристотелѣ, въ кодексѣ Юстиніана, въ Цицеронѣ, въ первоначальномъ текстѣ Библіи. Они всѣ исходятъ отъ понятія о возвращеніи къ истинѣ послѣ вѣковой тьмы, заблужденій и искаженій. Въ ихъ взглядахъ нѣтъ благопріятной среды для мысли о постепенномъ совершенствованіи. Истина, моральная чистота, счастье даются или не даются сразу, какъ кладъ, ихъ надо умѣть присвоить, но они существуютъ сами по себѣ, существуютъ, такъ сказать, раньше человѣка, внѣ его работы или, по крайней мѣрѣ, какъ вѣчная основа его природы, которая также должна быть открыта умѣлой рукой.

И въ XVIII вѣкѣ по большей части склонялись къ подобному представленію. Искомая причина стала теперь иначе называться — естественнымъ, разумнымъ порядкомъ или просвѣщеніемъ, просвѣщеніемъ въ особомъ смыслѣ какой-то высшей фиксированной ступени. Правда, путь, который необходимо пройти къ этому просвѣтлѣнію, чтобы достигнуть царства разума, сталъ представляться въ XVIII вѣкѣ прогрессомъ, но сама цѣль не казалась подвижнымъ, возобновляющимся и перемѣннымъ идеаломъ. Цѣль готова заранѣе; она ждетъ пробуждающихся людей.

Въ концѣ XVIII вѣка однако въ теоріяхъ Гердера и Кондорсе сталъ выдвигаться на первый планъ именно тотъ путь, которымъ должно было итти раньше и дальше будетъ итти человѣчество, путь его совершенство-

ванія; это движеніе къ великой цѣли начинаютъ цѣнить само по себѣ, какъ процессъ облагороженія человѣческой личности, развитія солидарности, торжества симпатическихъ влеченій въ человѣческомъ обществѣ, а, съ другой стороны, какъ процессъ возрастанія человѣческихъ средствъ для эксплоатаціи природныхъ силъ. Можно отмѣтить и главные толчки, которые дали соціально-исторической мысли это направленіе: это были успѣхи естественныхъ наукъ, подъ вліяніемъ которыхъ уже тогда слагалась идея непрерывной эволюціи земныхъ формъ, а, съ другой стороны, захватывающій ростъ индустріи и техники.

Самая важная черта вновь возникающей теоріи прогресса человѣчества заключалась въ томъ, что она возводила наблюдаемый фактъ, фактъ усовершенствованія личности и общества, въ необходимость, въ законъ природы. Почему прогрессъ неизбѣженъ? Потому что человѣческое общество—послѣдняя стадія земного развитія, въ которомъ простыя формы постоянно и непрерывно подымались и переходили въ болѣе тонкія, сложныя и организованныя. Въ человѣческомъ обществѣ теоретики признали однако появленіе новой силы, какъ бы ускоряющей прогрессъ и придающей ему особую прочность, именно—силы знаній, мощи человѣческой мысли. Кондорсе, С.-Симонъ, Контъ выразили это убѣжденіе особенно настойчиво въ томъ смыслѣ, что весь соціальный строй зависитъ отъ направляющей и организующей силы идей, что философская система, совокупность знаній создаетъ весь бытъ, всѣ человѣческія отношенія. Въ философской поэзіи и риторикѣ Гегеля это убѣжденіе получило крайнюю форму и какъ бы обратилось въ драматическій эффектъ: прогрессирующая идея совершаетъ логическую игру, прикасается къ землѣ, зажигаетъ факты дѣйствительности, гдѣ ей нравится, и оставляетъ все прочее въ безформенной тьмѣ.

Наконецъ, къ условіямъ, въ которыхъ сложилась теорія прогресса, присоединилось вліяніе сильнаго политическаго движенія, пережитаго европейскимъ обществомъ, движенія, первымъ кризисомъ котораго была французская революція. Оно направляло историческую мысль и своими принципами, и характерными чертами самого переворота. Программа либеральныхъ политиковъ, открывавшая собой ожидаемый золотой вѣкъ, гласила: освобожденіе личности. На рубежѣ XVIII и XIX вѣковъ это значило: свобода совѣсти, свобода слова, гарантія неприкосновенности личности въ государствѣ, свобода передвиженія и выбора профессіи, отчетливое право собственности и, наконецъ, предоставленіе всѣмъ и всякому голоса въ политической жизни. Будущее рисовалось въ видѣ ряда ступеней освобожденія личности. Соотвѣтственно этому во взглядѣ назадъ, въ историческомъ обозрѣніи ясно выдѣлялась и прошлая судьба человѣческаго общества: она сводилась болѣе всего къ постепенному отпаденію стѣсняющихъ личность учрежденій, обычаевъ и

формъ, она рисовалась въ видѣ эмансипаціи личности, т.-е. выхода ея изъ безсознательнаго существованія въ первобытной семьѣ и общинѣ, изъ пригнетенія и несамостоятельности—къ полному обладанію своими дарованіями и желаніями. Даже у Гегеля, очень далекаго отъ политическаго либерализма, главное содержаніе прогрессивнаго движенія духа—выработка сознанія свободы.

Общіе принципы эти развернулись среди единственнаго въ своемъ родѣ политическаго возбужденія, и это обстоятельство положило особую печать на представленія о прогрессѣ: поколѣнія, приходящіяся на эпоху отъ 1789 года до 1850 года, люди, пережившіе столько политическихъ революцій, очень много ломавшіе и строившіе, привыкшіе къ изобрѣтеніямъ, тонкостямъ и чудесамъ политической техники, выработали въ себѣ увѣренность, что никогда прогрессъ не двигался такъ быстро, какъ въ послѣднее время.

Религіозныя ожиданія и религіозный ужасъ, окружавшіе революцію, придали такимъ образомъ окончательную форму теоріи прогресса. Мысль о наступленіи царства Божія или о совершеніи великаго искупленія, великаго суда на землѣ подняла небольшую группу европейскихъ народовъ, захваченныхъ переворотомъ, ростомъ обмѣна науки и техники, на высоту образа «всего человѣчества»; это представленіе о человѣчествѣ, какъ великомъ связномъ цѣломъ, живущемъ общею жизнью, готовящемся къ великому возрожденію, было перенесено и на прошлое. Такимъ образомъ и на этотъ разъ идея прогресса сопровождала религіозный подъемъ и въ свою очередь была несома имъ. Время ея торжества, ея силы и процвѣтанія, ея оригинальнаго развитія можетъ быть весьма опредѣленно отграничено, и это—небольшая по продолжительности эпоха, отмѣченная особаго рода энтузіазмомъ.

XII. Поворотъ къ натурализму въ общественныхъ и историческихъ ученіяхъ.

Въ рядѣ разсмотрѣнныхъ соціальныхъ и философско-историческихъ теорій отъ Вико и Монтескьё до Конта и Гегеля, за время приблизительно полутора столѣтія, можно сначала различить эпоху ученій, какъ бы отражающихъ болѣе спокойныя и устойчивыя общественныя отношенія; позднѣе, приблизительно съ 70-хъ годовъ XVIII столѣтія, общественная и историческая мысль испытываетъ сильный подъемъ, словно вступаетъ въ полосу религіознаго увлеченія. Главнымъ продуктомъ этого настроенія была теорія прогресса человѣчества.

Первая характерная черта этой теоріи заключалась въ томъ, что прогрессъ человѣка и человѣческаго общества на землѣ понимался не только какъ соединеніе извѣстной группы фактовъ въ послѣдовательности

времени, но какъ безусловный законъ, какъ необходимое, неизбѣжное движеніе отъ начала культуры до ея современнаго момента. Въ исторической демонстраціи поэтому старались показать, что прогрессъ былъ непрерывенъ для человѣчества, какъ цѣлаго. Остановка, прекращеніе мѣстныхъ культуръ у отдѣльныхъ народовъ или на большихъ территоріальныхъ полосахъ, разрушеніе націи, класса, здороваго элемента общества, и даже самая крупная гибель, прекращеніе античной культуры, не смущала или не должна была смущать вѣры историка въ непрерывность движенія и не вліяла на изображеніе общей судьбы человѣчества. Каковы бы ни были остановки, отклоненія,—въ цѣломъ все, казалось, шло на пользу.

Теорія прогресса получила крайне оптимистическую окраску. Она требовала отъ историка вѣры, что въ исторіи нѣтъ невозвратныхъ потерь, что проигрышъ націи, общества, культурной среды и, наконецъ, всей человѣческой породы, проигрышъ въ одномъ направленіи необходимо заполняется и перевѣшивается выигрышемъ въ другомъ, что изъ самого зла вырабатываются средства противъ него или элементы новаго культурнаго пріобрѣтенія. Въ картинѣ общаго прогресса совершенно исчезали скачки, перерывы и пробѣлы. Все прошлое выстраивалось сообразно послѣдней цѣли, торжеству объединеннаго культурнаго человѣчества, по одной линіи, хотя и колеблющейся, слагаемой изъ разныхъ отрѣзковъ, но въ концѣ-концовъ образующей одну равнодѣйствующую.

Послѣдній достигнутый моментъ, культурная Европа, которому такъ легко давали заголовокъ «всего міра», закрывалъ все предшествующее, все «введеніе», какъ выражался Контъ; этотъ моментъ, представляясь послѣдней цѣлью, заставлялъ забыть о томъ, что человѣчества, какъ органическаго связнаго цѣлаго, прежде не было, что это—наша современная фикція. Забывалось, что вѣдь именно только въ нашей мысли мы составляемъ это цѣлое изъ разбросанныхъ элементовъ; забывалось, что эти элементы могутъ имѣть для насъ научную цѣну и интересъ въ извѣстныхъ сопоставленіяхъ и соединеніяхъ, но что въ дѣйствительности они составляли группы и общества, которыя жили для себя и часто ничего не имѣли общаго между собою.

Любопытно замѣтить, что система идей, изъ которой состоитъ теорія непрерывнаго и необходимаго прогресса человѣчества, никогда не подвергалась во всей своей полнотѣ открытому опроверженію. Она принималась сначала, какъ воспламеняющій догматъ, потомъ какъ труизмъ, какъ безспорная очевидность. Но постепенно, по мѣрѣ того, какъ масса историческихъ наблюденій прошла мимо ея затѣйливыхъ сводовъ и фасадовъ, ея значеніе стало блѣднѣть, меркнуть само собою: она стала вывѣтриваться изъ общаго сознанія.

Представленія, связанныя съ теоріей непрерывнаго прогресса человѣчества, стали расшатываться и измѣняться въ разныхъ направле-

ніяхъ. Прежде всего среди идей, заключенныхъ въ теоріи, начинаетъ смущать мысль о планомѣрности прогресса, о томъ, что въ его ходѣ должна быть выполнена великая просвѣтительная, воспитательная система. Эта мысль была въ сущности продолженіемъ старыхъ религіозныхъ направленій, искавшихъ въ исторической жизни путей Провидѣнія.

Вглядываясь внимательнѣе въ разныя всемірно-историческія построенія, въ планировку ли исторіи по отдѣламъ Древности, Среднихъ вѣковъ и Новаго времени въ качествѣ трехъ возрастовъ человѣчества, или въ стройный чертежъ трехъ религіозно-научныхъ періодовъ у Конта, мы узнаемъ въ нихъ нѣчто, близко напоминающее четыре монархіи пророчества Даніила, въ которыя старались включить историческій матеріалъ въ старину. Не даромъ же иные послѣдователи теоріи прогресса человѣчества выражались, что всемірная исторія непонятна, немыслима безъ «всемірнаго управленія», а болѣе горячіе требовали даже демонстраціи всемірнаго суда и возмездія въ исторіи человѣчества. Теперь чѣмъ далѣе, тѣмъ менѣе удовлетворяла эта мысль, эта драматическая постановка историческихъ вопросовъ, эта формулировка предустановленнаго плана.

Другая черта теоріи прогресса, черта, которая постепенно стала вызывать недовѣріе, состояла въ томъ, что теорія эта выдѣляла въ исторіи ростъ человѣческаго сознанія въ качествѣ особаго, почти чудеснаго ряда творческихъ силъ, что она представляла идеи какимъ-то правящимъ, руководящимъ, организующимъ началомъ, которое царитъ надъ историческимъ матеріаломъ. Вильгельмъ Гумбольдтъ, которому принадлежитъ вышеприведенное выраженіе о всемірномъ управленіи, представлялъ поэтому идеи чѣмъ-то сверхъ-естественнымъ: онъ видѣлъ въ идеяхъ—обнаруженные концы непознаваемаго, пути къ раскрытію чуда въ исторіи.

Наконецъ, въ теоріяхъ прогресса всегда имѣли въ виду человѣчество, человѣческое общество въ единственномъ числѣ. Старые мыслители, Вико, Монтескьё, были скромнѣе и осторожнѣе: они говорили о группахъ людей, объ обществахъ въ исторіи. Когда распространились полныя религіознаго увлеченія теоріи о предстоящемъ, близкомъ, безконечно счастливомъ и разумномъ періодѣ, о своего рода тысячелѣтнемъ царствѣ Христа на землѣ, весь родъ человѣческій смѣшался мысленно въ одну массу: совершенно такъ бывало и во всѣхъ религіозныхъ системахъ, открывавшихъ всемірную пропаганду. Созерцаніе послѣдняго момента широкихъ культурныхъ сношеній на земномъ шарѣ положило печать и на представленія о прошломъ. Ничто не повторялось въ исторіи,—думали вѣровавшіе въ непрерывный прогрессъ,—было только одно восхожденіе одной группы, сначала небольшой, потомъ постепенно сдѣлавшейся всесвѣтной.

Между тѣмъ слабѣлъ и отодвигался вглубь образъ революціи, за-

печатлѣвшій эту грандіозную идею, и новыя реальныя впечатлѣнія вызывали новое направленіе мысли. Пройдя нѣкоторую общую полосу космополитическихъ увлеченій и переворотовъ, европейскія общества почувствовали себя опять каждое въ своеобразной средѣ, связанной со своимъ исконнымъ ростомъ и развитіемъ, со своими какъ бы основными свойствами. Все болѣе и болѣе опредѣлялись въ Европѣ условія, которыя выдвигали интересъ къ изученію развитія многихъ обществъ, сходныхъ между собою, а не одного единственнаго общества. Выросшая изъ революціи объединенная французская нація, энергичная, притязательная и воинственная, своей политической пропагандой и своими захватами вызвала къ жизни другія національности—нѣмецкую, итальянскую, испанскую. Движеніе передалось дальше—въ славянскій міръ. Національная война становится въ XIX вѣкѣ возвышеннымъ освободительнымъ лозунгомъ, начиная со времени борьбы противъ Наполеона. Національно-политическое объединеніе представляется теперь единственно достойной формой для крупной народности. Насколько рѣзко перемѣнились условія въ какія-нибудь 50 лѣтъ, можно судить, сопоставивъ настроеніе воинственныхъ рѣчей Фихте «къ нѣмецкой націи» съ заявленіемъ Лессинга, что особенность нѣмца состоитъ именно въ томъ, чтобы сознавать себя космополитомъ и не нуждаться въ политическомъ отечествѣ.

Важную роль въ объединеніи народовъ Европы и въ обособленіи ихъ другъ отъ друга сыграли экономическія перемѣны. Населеніе растетъ, потребности питанія не могутъ быть покрыты мѣстными продуктами, возникаетъ необходимость расширенія индустріи и широкаго сбыта фабрикатовъ въ другія страны. Ради этого каждая страна хочетъ цѣльнѣе организовать свои промышленныя силы и оградить ихъ. Наполеоновская континентальная система, направленная противъ Англіи, заключала чисто диктаторскую попытку круто, желѣзомъ и приказомъ, рѣшить вопросъ: пока англичанамъ были заперты ходы, на материкѣ должна была успѣть сложиться крупная самостоятельная французская индустрія. Когда кончилась война противъ Наполеона, ходы на континентъ открылись, и когда дружественная Англія наводнила раздробленную экономически и политически Германію своими товарами,—нѣмецкій купецъ и фабрикантъ стали великими патріотами: они заговорили о единомъ и мощномъ отечествѣ. И не даромъ первой формой единенія Германіи за 40 лѣтъ почти до образованія военной и конституціонной имперіи явился «Таможенный союзъ» германскихъ государствъ.

Вопреки ожиданіямъ поклонниковъ новой индустріи, развитіе промышленности и торговли не упразднило войны. Со времени великой революціи европейскія государства все болѣе и болѣе вооружаются: ожившіе старые народные счеты въ родѣ того, чей долженъ быть Рейнъ, или на чемъ должно остановится «отмщеніе Италіи», соединяются съ

экономическими мотивами въ большія національныя программы, и сначала для проведенія этихъ притязаній и программъ, потомъ для защиты себя отъ раздраженнаго противника и обезпокоеннаго сосѣда націи создаютъ военныя громады. Одновременно поднимается и растетъ другая война,—война тарифовъ, возникаютъ своего рода крѣпостные валы пошлинъ и торговыхъ запретовъ. Оба вида вооруженнаго мира, милитаризмъ и протекціонизмъ, сплетаются вмѣстѣ; для охраны торговыхъ преимуществъ всегда въ глубинѣ, какъ послѣдняя угроза, стоятъ штыки, съ другой стороны, огромные капиталы страны вложены въ поддержаніе войска и военныхъ сооруженій и, слѣдовательно, національная промышленность обратно заинтересована въ существованіи или, лучше сказать, затянута въ интересы военнаго колосса. Такимъ образомъ индустріальный вѣкъ пока оказался вдвойнѣ воинственнымъ.

Неисчерпаемый запасъ человѣческаго оптимизма далъ возможность идеализировать даже эти явленія народной вражды. Народъ въ оружіи, это—поэтическая тема въ XIX вѣкѣ. Соблюденіе вѣрности расовымъ свойствамъ, культъ своей національности вплоть до самыхъ исключительныхъ чувствъ стали своего рода добродѣтелью, облеклись у самыхъ спокойныхъ и гуманныхъ умовъ въ этическія формы. Люди стали приписывать своей націи или націямъ родственнымъ особыя нравственныя качества, придавать миссіонерскія черты; многіе готовы противопоставлять свой народъ, свою расу, съ одной стороны, почти какъ спасителя, искупителя, а чужія народности, чужія расы, съ другой, какъ заблудшихъ, погибающихъ или обреченныхъ на историческую казнь. Понятіе о націи, о расѣ, какъ нравственномъ цѣломъ, какъ характерѣ и личности, было перенесено и на прошлое, и собственно въ наукѣ и въ искусствѣ оно дало раньше опредѣленные результаты, чѣмъ въ политикѣ.

Въ началѣ XIX вѣка романтики углублялись въ изученіе народнаго духа, отыскивая его въ сказкахъ, повѣрьяхъ, легендахъ, въ чертахъ обычнаго права, въ старинномъ языкѣ. Они добивались въ этихъ источникахъ не послѣдовательной индивидуальной работы выдающихся личностей, а какой-то мистической творческой силы всего народа и представляли себѣ народъ точно многоголовое цѣлое съ единой душой. Исторія стала для нихъ разлагаться на жизнь и борьбу рѣзко очерченныхъ коллективныхъ индивидуальностей. Формы собственности, черты судебнаго строя, религіозныя понятія историки сводили на созданіе или воздѣйствіе той или другой расы, германцевъ или римлянъ, норманновъ или англосаксовъ, нѣмцевъ или славянъ. Учрежденія и понятія тѣхъ странъ, гдѣ произошло соединеніе двухъ народностей въ государствѣ, гдѣ одна поработила другую, стали представлять себѣ въ видѣ сплетенія или борьбы двухъ рядовъ идей, созданныхъ двумя разными національными геніями; каждая національная или расовая линія вытягивалась мысленно черезъ нѣсколько вѣковъ отъ темныхъ началъ средневѣковья

до нашего времени. Современныя сословія, дававшія битвы другъ другу въ эпоху революціоннаго періода, выводились историками и политиками прямо отъ народовъ, которые дѣлили Европу между собою въ началѣ нашей эры и тогда въ борьбѣ забирали землю или оттѣснялись въ подневольный трудъ.

Когда-то теоретики соціальной неподвижности, какъ напримѣръ Монтескьё, находили въ сведеніи сословій на расы оправданіе вѣчной іерархіи и несдвигаемаго неравенства современнаго общества. Теперь, въ XIX вѣкѣ, историки иначе воспользовались мыслью о происхожденіи сословій изъ расъ; они построили на ней формулы и картины историческаго движенія, активности соціальныхъ группъ, извлекли изъ нея доказательство непрерывности соціальныхъ перестановокъ и соціальнаго прогресса.

Такъ у Огюстена Тьерри представлена исторія Франціи: это—четырнадцативѣковая борьба воителей-франковъ, обратившихся въ дворянство, съ галло-римлянами, которые стали третьимъ сословіемъ; порабощенные сначала галлы, этотъ народъ культуры и труда, медленно организуются; въ силу переворотовъ, въ началѣ которыхъ стоитъ освобожденіе городовъ, а въ концѣ—великая революція, они берутъ верхъ. Въ XIX вѣкѣ потомки галловъ, въ качествѣ торжествующей буржуазіи, поворачиваютъ исходъ старой національной борьбы; они занимаютъ теперь положеніе какъ разъ обратное тому, какое выпало на ихъ долю въ V вѣкѣ, когда пришли предки дворянъ, франки. Основная раса, галло-римская буржуазная и мѣщанская народность, на сторонѣ которой—всѣ симпатіи историка, постепенно націонализировала, какъ онъ думалъ, всѣ учрежденія, особенно королевскую власть: она освободила эту власть отъ ложныхъ влеченій къ завоеваніямъ, указала ей соціальную роль, она скрѣпила эту власть органически съ народною жизнью. Впрочемъ, историкъ, доживши до революціи 1848 года, могъ видѣть, что королевская власть, окончательно и навсегда, по его мнѣнію, націонализированная, оказалась ненужной націи. Но націоналистическая теорія продолжала жить, несмотря на такіе жестокіе уроки дѣйствительности.

Позднѣйшія изслѣдованія стали разрушать ее съ другой стороны. Они показали, во-первыхъ, что нѣтъ чистыхъ расъ и націй, что въ лицѣ современныхъ народностей мы имѣемъ группы весьма сложныя, образовавшіяся поздно, что не нація родитъ культуру, а культура образуетъ націю. Далѣе, они показали, что сословія невозможно свести къ народностямъ, потому что условія труда и владѣнія не сообразуются съ рѣчью на томъ или другомъ языкѣ, съ тою или другой физической наружностью; они выяснили притомъ, что нынѣшнія сословія слагались въ эпоху сравнительно весьма позднюю и представляютъ собой нѣчто подвижное и текучее въ своемъ составѣ; они отучились гордиться ра-

совой чистотой, показавши, напримѣръ, что французское дворянство въ 1789 году не только не было потомствомъ несокрушимыхъ франковъ V—VI вѣковъ, но даже не происходило и отъ военной феодальной аристократіи X—XI вѣковъ, что оно было по преимуществу новаго происхожденія и образовалось изъ выслужившихся, произведенныхъ въ дворянство людей съ XV, XVI, XVII вѣковъ.

Но національстическая точка зрѣнія въ исторіи дала важный и сильный толчокъ научной работѣ. Она заставила расчленять историческій матеріалъ иначе, чѣмъ это дѣлалось въ эпоху революціонно-религіознаго энтузіазма, не сбивать его въ одну массу общечеловѣческаго движенія. Изученіе множества національныхъ процессовъ, множества такихъ раздѣльныхъ коллективныхъ жизней заставило изслѣдователей замѣтить фактъ повторяемости историческихъ явленій въ опредѣленныхъ рядахъ.

При такомъ сравненіи историкъ получалъ впечатлѣніе, что каждая народная группа, каждое національное общество пробѣгаетъ опредѣленныя ступени развитія, которыя повторяются у всякой другой. Обнаруживалось сходство и въ моментахъ движенія, и въ порядкѣ ихъ слѣдованія другъ за другомъ. Явилась возможность дѣлать заключеніе отъ судьбы одной народности, одного національнаго общества къ развитію другой. Разъ были извѣстны всѣ ступени, пройденныя одной группой, отсюда можно было выводить наличность такого-то неизвѣстнаго или неяснаго момента у изслѣдуемой другой группы, можно было стараться угадать, что ожидаетъ эту другую группу, если она отстала въ своемъ ходѣ отъ первой. Французы стали склоняться къ такимъ заключеніямъ о своемъ настоящемъ и будущемъ по урокамъ исторіи Англіи; нѣмцы пріобрѣли наклонность и сейчасъ не могутъ отвыкнуть, чтобы не искать отвѣтовъ и поученія къ своей исторіи въ XIX вѣкѣ, къ своему освобожденію и объединенію—въ исторіи древней Греціи, въ возникновеніи демократіи изъ національной войны съ персами, въ паденіи греческой демократіи при новыхъ попыткахъ объединенія подъ властью военной монархіи македонской.

Постепенно новыя явленія европейской жизни внесли существенную поправку въ историческія представленія и историческія сравненія, вытекавшія изъ національзма. Нація имѣетъ одно военное знамя, одну столицу, обыкновенно одинъ законодательный сводъ и также обыкновенно одинъ языкъ. Но этимъ ли она держится? У англичанъ и англо-американцевъ—одинъ языкъ и даже происхожденіе общее; но это—двѣ націи. Обратно, въ швейцарской націи, по крайней мѣрѣ, три языка, что не мѣшаетъ ей крѣпко держаться. Знамя служитъ иногда разгорячающимъ воображеніе символомъ, который однако самъ не объясняетъ покрываемаго имъ чувства. Законодательный кодексъ—нѣкоторымъ образомъ произведеніе искусства, которое предполагаетъ уже соединенныхъ, связанныхъ людей. Все это—знаки, иллюстраціи какого-то

факта, продукты какой-то силы. А что же такое этотъ фактъ, эта сила? Мы называемъ этотъ фактъ и эту силу обществомъ.

Въ понятіи этомъ можно предполагать разные оттѣнки смысла, но оно насъ удовлетворяетъ, какъ исходный пунктъ въ нашихъ разсужденіяхъ. Въ старину науку о человѣческихъ союзахъ и ихъ развитіи называли «политикой», т.-е. ученіемъ о гражданствѣ или государствѣ; мы называемъ соотвѣтственную науку не даромъ «соціологіей», т.-е. наукой объ обществѣ или точнѣе объ обществахъ. Общество можетъ совпадать или не совпадать съ государствомъ и съ націей. Правда, оно, повидимому, прочнѣе, если оно въ національномъ отношеніи однородно; правда, оно стремится быть государствомъ, т.-е. или старается соединиться въ политическій союзъ, если было политически разбито, или государство можетъ расколоться, если состоитъ изъ очень энергичныхъ и самостоятельныхъ общественныхъ цѣлыхъ. Но все это именно и показываетъ, что общество существуетъ отдѣльно отъ государственнаго союза, что оно именно первое, болѣе глубокое, хотя и менѣе замѣтное образованіе.

Есть факты, которые какъ будто говорятъ, что общество—фикція, что это только вмѣстилище, арена столкновенія извѣстныхъ интересовъ. Такимъ фактомъ является происходящая въ общественной средѣ борьба различныхъ классовъ, напримѣръ землевладѣльцевъ и промышленниковъ, помѣщиковъ и крестьянъ, фабрикантовъ и ремесленниковъ, капиталистовъ и рабочихъ. Однако совмѣстное существованіе въ обществѣ борющихся классовъ заставляетъ всмотрѣться въ ихъ отношенія и открыть въ нихъ не только антагонизмъ, но и взаимодѣйствіе. Профессіональныя группы, личности ищутъ улучшенія своей участи, но въ цѣломъ они работаютъ въ предѣлахъ одной общественной организаціи.

Нѣтъ нужды здѣсь развивать это положеніе. Наша задача состояла въ томъ, чтобы указать, какое направленіе получила общественная и историческая мысль въ половинѣ XIX вѣка. Наука съ этого времени преимущественно исходитъ отъ представленія объ общественныхъ типахъ, изучаетъ въ исторіи не единый процессъ, а множество сходныхъ процессовъ. Она отправляется отъ мысли о повторяемости извѣстныхъ историческихъ явленій и комбинацій тамъ, гдѣ повторяются соотвѣтствующія условія, отъ мысли о существованіи нѣкоторыхъ нормъ и нѣкоторой нормальности общественнаго развитія; поэтому она идетъ путемъ сравненія. И она до тѣхъ поръ будетъ дѣлать новыя заключенія и открытія на этомъ пути, пока общественную мысль будутъ удовлетворять эти общія представленія.

Поворотъ къ изученію сходныхъ группъ съ аналогичными ступенями повторяющихся явленій, къ изученію соціальныхъ типовъ, на которые распадается собирательное имя человѣчества, повлекъ за собою естественно разрушеніе того предполагаемаго плана, въ рамкахъ, подъ руководство котораго прежде соединяли мысленно всѣ человѣческія

группы. Можно ли было попрежнему искать единаго принципа движенія человѣческой массы на землѣ, искать одной цѣли, собирающей въ себѣ въ концѣ-концовъ всѣ человѣческія усилія?

Вмѣстѣ съ этимъ поворотомъ не могло не измѣниться и отношеніе къ этому элементу въ историческомъ процессѣ, въ которомъ предшествовавшія теоріи видѣли направляющую силу почти сверхъестественнаго свойства, къ «идеямъ».

Великій историческій чертежъ разстраивался, его линіи теряли свою связь, вмѣсто прежнихъ будто бы гармоническихъ взаимныхъ соотношеній между ними выступала на видъ ихъ своеобразность для отдѣльныхъ историческихъ моментовъ. Наконецъ, поколѣнія, удалявшіяся отъ революціи, освобождались отъ обаянія или отъ гнетущей мысли о человѣческомъ фатумѣ событій, неустранимомъ, но постигаемомъ въ его символахъ, «идеяхъ». Со вступленіемъ въ болѣе спокойное русло общественныхъ явленій ослабѣвалъ и головокружительный антропоцентризмъ, который во всемъ мірѣ видѣлъ только систему, вращающуюся кругомъ потрясеннаго и возрожденнаго революціей европейскаго ума. Естественно было желаніе теперь ввести «идеи» въ общее теченіе историческихъ явленій, разсматривать ихъ не въ качествѣ путеводныхъ свѣточей, поставленныхъ указаніемъ высшей силы, а прежде всего какъ продукты и какъ выраженіе извѣстныхъ жизненныхъ отношеній въ разнообразныхъ соціальныхъ группахъ.

Это стремленіе повело къ попыткѣ воспользоваться въ объясненіи хода историческаго развитія аналогіей тѣхъ процессовъ, которые изучаются естественными науками. Мы не спрашиваемъ, какія цѣли осуществлялись въ образованіи земной коры и въ развитіи формъ растительнаго и животнаго міра. Если мы наблюдаемъ тамъ извѣстную прогрессію, усложненіе, усовершенствованіе, то мы не добиваемся узнать, въ какихъ видахъ, съ какими цѣлями обитатели лѣса, воздуха, воды организуютъ качества и строй жизни будущихъ своихъ поколѣній. Мы ищемъ лишь выясненія факторовъ совершающихся перемѣнъ. Мы спрашиваемъ, какія условія дали возможность выжить однѣмъ формамъ и погубили другія, какія условія повели у извѣстныхъ видовъ къ выработкѣ такихъ-то органовъ и атрофированію другихъ и т. д.

Не должно ли было казаться пріемомъ болѣе осторожнымъ и здѣсь, въ сферѣ историческаго развитія, поставить вопросъ на такую натуралистическую почву вмѣсто того, чтобы искать цѣлей въ исторіи человѣчества, зажигать постоянно переливающуюся игру «идей» и стараться въ сочетаніи ихъ свѣтовыхъ эффектовъ схватить смыслъ совершающагося? Человѣческій міръ можно также разсматривать, какъ царство природы. Нельзя ли было извлечь новыя поученія, изслѣдуя его судьбу, какъ самопроизвольный естественный ходъ вещей, въ которомъ люди выполняютъ функціи, намѣченныя ихъ природой, гдѣ качества ихъ

вырабатываются изъ приспособленія къ окружающимъ условіямъ? Нельзя ли было попытаться взглянуть на общество, какъ на одно изъ органическихъ явленій общей природы, какъ на организацію, подобную животнымъ организмамъ?

Термины «органическій», «организмъ» въ примѣненіи къ обществу были пущены въ ходъ еще реакціонерами, когда они приглашали личность смириться, отречься отъ святотатственныхъ и безумныхъ попытокъ перестраивать дѣло природы, и когда они требовали, чтобы личность заняла свое мѣсто рабочей, слѣпо подчиненной частицы въ общественномъ цѣломъ. Но они остались лишь при формулировкѣ какъ бы таинственнаго мистическаго закона, который они связывали съ сверхъестественной творческой силой.

Къ половинѣ нашего вѣка мысль объ органическомъ характерѣ общества приняла болѣе спокойную научную форму. Въ то же время рядъ открытій въ области біологіи какъ бы указывалъ общественно-исторической мысли болѣе точную и плодотворную аналогію; таково было въ особенности открытіе растительной и животной клѣточки, въ качествѣ основной единицы въ образованіи тканей, въ ростѣ и размноженіи органическихъ существъ. Это открытіе давало возможность разсматривать организмъ въ видѣ сложнаго соединенія однородныхъ первоначально частицъ, между которыми распредѣлены разныя функціи, раздѣленъ трудъ, направленный къ сохраненію цѣлаго, а въ этомъ цѣломъ видѣть какъ бы колонію, общество тѣсно связанныхъ между собою мельчайшихъ тѣлъ. Не могъ ли соціологъ при помощи этого открытія развить дальше свою аналогію человѣческаго общества? Быть можетъ, уподобленіе отдѣльнаго человѣка или первоначальной семьи клѣточкѣ помогло бы открыть законы соотношенія личности и общества, законы роста самого общественнаго союза?

Эта попытка была сдѣлана Гербертомъ Спенсеромъ, типичнымъ натуралистомъ человѣческаго общества и его исторіи, по своему энциклопедическому интересу напоминающимъ Конта.

Общество для Спенсера есть особое живое существо. Оно похоже на животный организмъ по условіямъ своего строенія и роста. Оно слагается и растетъ путемъ размноженія своихъ частицъ, которыя въ то же время сами являются живыми существами, какъ, напримѣръ, въ колоніи полиповъ. Цѣлый рядъ сходныхъ условій допускаетъ такую аналогію: общество также начинаетъ съ мелкой группы и можетъ вырастать въ 10.000 разъ больше своихъ первоначальныхъ размѣровъ; далѣе, въ первыхъ шагахъ его развитія связь между составляющими его частицами лишь очень слаба, но по мѣрѣ роста и усложненія она становится все тѣснѣе, пока, наконецъ, частица приходитъ въ полную и всестороннюю зависимость отъ цѣлаго; наконецъ, жизнь общества, какъ и животнаго организма или колоніи, продолжительнѣе жизни

частей, т.-е. въ данномъ случаѣ людей, которые живутъ, растутъ, работаютъ, производятъ новыя частицы и умираютъ, между тѣмъ какъ политическій союзъ, образуемый ими, переживаетъ отъ поколѣнія къ поколѣнію, возрастая въ массѣ, сложности своей организаціи и въ разнообразіи своей дѣятельности.

Разсматривая строеніе общественнаго организма, Спенсеръ замѣчаетъ въ немъ ту же группировку клѣточекъ, какъ въ животномъ. Такъ же, какъ въ животномъ, выдѣляется одинъ внѣшній слой клѣтокъ, эктодермъ, который служитъ къ тому, чтобы задерживать или пропускать воздѣйствіе на организмъ внѣшней среды, воды, воздуха и т. д.; въ это время другой внутренній энтодермъ служитъ къ усвоенію и переработкѣ веществъ, необходимыхъ для жизни организма. Уже въ первобытной человѣческой ордѣ Спенсеръ находитъ это раздѣленіе; первый слой образуется воинственной группой свободныхъ, которые отражаютъ внѣшнія нападенія, второй—женщинами, военноплѣнными, рабами, которые осуществляютъ работу, необходимую для питанія. Совершенно такъ же, какъ на высшихъ ступеняхъ въ развитіи животнаго организма изъ эктодерма, внѣшняго слоя клѣточекъ, образуется регулирующая нервная система, и въ первоначальномъ общественномъ организмѣ изъ военнаго класса образуется правящая группа, правительство.

Аналогія идетъ еще дальше: между эктодермомъ и энтодермомъ постепенно вдвигается средній слой, мезодермъ, который вырастаетъ въ систему, служащую распредѣленію соковъ въ организмѣ, въ кровеносную систему. Такъ и въ обществѣ: между правящимъ и производящимъ классомъ вдвигается новый, который служитъ торговлѣ, поддерживая сношенія и распредѣляя продукты.

Спенсеръ находитъ далѣе аналогію между развитіемъ питанія въ организмѣ, распредѣленіемъ въ немъ питательныхъ соковъ—и движеніемъ обмѣна, распредѣленіемъ продуктовъ въ обществѣ. Ростъ органа только тогда возможенъ, когда продукты, получаемые въ обмѣнъ, превышаютъ то, что отдано, что израсходовано. Такому перевѣсу усвоенія надъ потерею въ живомъ тѣлѣ отвѣчаетъ въ жизни общественнаго союза барышъ въ торговлѣ. Спенсеръ показываетъ, какъ усложненіе обмѣна въ обществѣ, выработка въ немъ все болѣе совершенныхъ средствъ, кончая установленіемъ денежной и кредитной системы, отвѣчаетъ развитію въ совершенствующихся видахъ организмовъ кровеносной системы. Онъ беретъ для сравненія одинъ изъ низшихъ организмовъ, гидру. Въ ней нѣтъ крови, нѣтъ аппарата для приготовленія концентрированнаго и очищеннаго питанія; слабо связанныя клѣтки, изъ которыхъ составляется гидра, вбираютъ непосредственно питательныя вещества. Совершенно то же самое происходитъ въ неорганизованной первоначальной народной ордѣ, гдѣ всѣ члены индивидуально, обособленно пріобрѣтаютъ или готовятъ все необходимое для своей грубой жизни.

По мѣрѣ того какъ совершенствуется живой организмъ и общество, съ развитіемъ особыхъ функцій органовъ, особыхъ аппаратовъ, масса питательнаго вещества становится лучше по качеству входящаго матеріала и дѣлается болѣе разнообразной по составу. Наконецъ, и въ организмѣ, и въ обществѣ къ этой массѣ присоединяется элементъ, который самъ по себѣ непитателенъ, но необходимъ для процесса питанія. Это въ одномъ случаѣ кровяные шарики, въ другомъ—деньги.

То же самое относительно путей, по которымъ идетъ движеніе продуктовъ, въ одномъ случаѣ кровеносныхъ сосудовъ, въ другомъ—каналовъ, дорогъ, рельсовыхъ путей и т. д. Въ низшихъ организмахъ въ каждой части тѣла кровь течетъ извѣстное время въ одномъ направленіи, потомъ останавливается и идетъ назадъ. Такъ точно въ слабо развитыхъ обществахъ распредѣленіе товаровъ совершается медленно на большихъ ярмаркахъ, куда періодически направляются и откуда выходятъ теченія продуктовъ.

Въ болѣе совершенныхъ тѣлахъ мѣстныя и измѣнчивыя теченія исчезаютъ, когда образуются большіе центры обмѣна; эти центры создаютъ болѣе могущественныя теченія посредствомъ развитія настойчиваго ритма, который завершается установленіемъ быстраго и правильнаго пульса. Спенсеръ указываетъ на теченіе крови большими послѣдовательными массами въ крупныхъ артеріяхъ высшаго животнаго организма и въ соотвѣтствіе этому—на движеніе нѣсколькихъ десятковъ поѣздовъ въ одномъ направленіи по большимъ желѣзнымъ дорогамъ. На менѣе значительныхъ рельсовыхъ линіяхъ, на подъѣздныхъ путяхъ, на прилегающихъ шоссейныхъ дорогахъ, проселкахъ, улицахъ селеній и, наконецъ, на проѣздахъ къ отдѣльнымъ домамъ замѣчается все менѣе сильное біеніе, совершенно такъ, какъ это замѣтно въ развѣтвляющихся и дробящихся по органамъ мелкихъ артеріяхъ и волосныхъ сосудахъ.

Другой рядъ аналогій внушенъ Спенсеру сопоставленіемъ, съ одной стороны, развитія нервной системы, а съ другой—развитія государственнаго руководительства въ обществѣ, развитія политическаго единства и политической активности народа. Спенсеръ находитъ аналогію между феодальнымъ обществомъ, гдѣ государственная власть раздроблена и мѣстныя группы почти независимы, и тѣми животными организмами, у которыхъ нервные узлы хотя и связаны между собою нервами, но почти не зависятъ отъ какой-либо направляющей силы и даютъ самостоятельно рефлекторное движеніе на то или другое раздраженіе.

Объединеніе территоріи, уничтоженіе верховенства бароновъ и развитіе центральнаго правительства, совершающееся въ концѣ Среднихъ вѣковъ и началѣ Новой исторіи, Спенсеръ сравниваетъ съ развитіемъ центральной нервной системы, головного мозга. Онъ говоритъ: «свойство большихъ нервныхъ узловъ, развившихся всего позднѣе и въ высшихъ

животныхъ формахъ—истолковывать и комбинировать многоразличныя впечатлѣнія, которыя передаются имъ со всѣхъ концовъ животной системы, и вмѣстѣ съ тѣмъ регулировать дѣятельность организма такимъ образомъ, чтобы всѣ ея виды принять во вниманіе; совершенно также основная черта большихъ законодательныхъ собраній, лишь недавно развившихся и отличающихъ болѣе передовыя общества,—истолковывать и комбинировать желанія всѣхъ классовъ и мѣстностей и составлять законы въ согласіи съ общими нуждами».

Прилагая къ общественному союзу аналогію животнаго организма, Спенсеръ наблюдаетъ въ ростѣ общественнаго тѣла и общій органическій законъ. Спенсеръ формулируетъ этотъ законъ, какъ размноженіе мелкихъ недѣлимыхъ частицъ и переходъ отъ жизни массы несвязанныхъ между собою однородныхъ существъ къ сложной цѣльной организаціи, въ которой разнообразная, но служащая одной цѣли работа распредѣляется между существами, выдѣлившимися по своимъ спеціальностямъ. Эти шаги дробленія, движенія вширь и гармонизаціи, движенія къ единству, онъ называетъ дифференціаціей и интеграціей.

Въ спенсеровскихъ двухъ стадіяхъ процесса общественно-историческаго развитія и ихъ смѣнѣ можно узнать отголоски дѣленія историческихъ эпохъ на критическія и органическія, динамическія и статическія, отрицательныя и положительныя, дѣленія, опредѣлявшаго основную мысль въ теоріяхъ сенсимонистовъ, Конта, Гегеля. Мы находимъ у Спенсера очень ослабленное, очень стертое въ своихъ конкретныхъ чертахъ, но все еще то же самое представленіе о смѣнѣ прогресса и порядка, движенія и системы, распаденія и единенія, которое сложилось подъ впечатлѣніемъ революціонной катастрофы, крушенія стараго общества и возникновенія новаго. Спенсеръ ищетъ аналогій во внѣчеловѣческой природѣ, но къ своимъ сравненіямъ онъ подступаетъ уже съ готовой схемой, съ безсознательно-привычнымъ методическимъ разрѣзомъ, въ свое время скопированнымъ съ великаго образа недавнихъ судебъ европейскаго общества.

Спенсеръ признаетъ однако и существующую разницу между животнымъ и общественнымъ организмомъ. Между тѣмъ какъ клѣточки, органы животнаго не имѣютъ отдѣльнаго сознанія и получаютъ направленіе изъ одного нервнаго центра,—въ обществѣ сознаніе дробится между отдѣльными членами, составляющими его: въ то же время раздробленное въ обществѣ сознаніе обнаруживаетъ извѣстную однородность, гармонію. Различіе это затрудняетъ аналогію. Далѣе, животному организму сознаніе помогаетъ лучше воспользоваться лишь извѣстными, уже присущими ему свойствами. Въ обществѣ мы имѣемъ дѣло съ сознательной стройкой и перестройкой, отъ которыхъ видоизмѣняется само общество, измѣняется его общее строеніе, мы встрѣчаемся съ законодательствомъ, реформами, воспитаніемъ поколѣній; далѣе мы наблюдаемъ

передачу идей отъ одного общества къ другому, воздѣйствіе одной культурной среды на другую. Животный міръ не представляетъ аналогій этимъ процессамъ. Спенсеру остается теперь угадывать законъ этихъ высшихъ формъ жизни на основаніи разъ усвоеннаго общаго принципа, въ согласіи съ принятой общей конструкціей явленій.

Сознательные акты людей, работа мысли, все это въ его глазахъ—продолженіе естественнаго, природнаго процесса. Противоположности между натурой и культурой, между природой и духомъ для Спенсера нѣтъ. Онъ думаетъ, что природа путемъ борьбы и отбора даетъ выжить или развиться болѣе совершеннымъ формамъ общества. Спенсеръ убѣжденъ, что удовольствія и страданія, испытываемыя человѣкомъ при тѣхъ или другихъ ощущеніяхъ и дѣйствіяхъ, стоятъ въ прямомъ отношеніи къ пользѣ или вреду этихъ ощущеній и дѣйствій. Что̀ полезно для продолженія и укрѣпленія жизни, то должно быть пріятно, и, наоборотъ, что̀ пріятно, то полезно для жизни. А полезное для жизни тѣмъ самымъ и нравственно. Такимъ образомъ наши дѣйствія, направленныя къ полезному и нравственному, совпадаютъ съ дѣломъ природы, которая доставляетъ намъ удовольствія и отпугиваетъ страданіями для проведенія своихъ жизненныхъ цѣлей.

Нравственный законъ поэтому есть продолженіе и исполненіе естественнаго закона. Мало того: такъ какъ въ человѣческомъ обществѣ нравственное и разумное скорѣе всего ведетъ къ цѣлямъ природы, то нравственные поступки—самые цѣлесообразные и планомѣрные, самые прочные для общежитія. Спенсеръ увѣренъ, что безнравственное поведеніе лишено плана, неустойчиво. Оно какъ бы брошено даромъ въ общей экономіи или же оно, ломая естественный порядокъ, заключаетъ въ себѣ потерю силъ.

Идеалъ поэтому состоитъ въ томъ, чтобы личность, какъ органъ, исполняла свою функцію и сохраняла наибольшую способность къ исполненію ея. Чѣмъ лучше она приспособлена, чѣмъ больше трата силъ въ ней сообразована съ возмѣщеніемъ ихъ и чѣмъ согласнѣе ея пульсъ съ общимъ біеніемъ или ея дѣйствія съ общимъ ходомъ большого общественнаго организма, тѣмъ выше, здоровѣе культура. Природа насъ подстрекаетъ, отвращаетъ, увлекаетъ, удовлетворяетъ и всѣми этими средствами направляетъ наши дѣйствія. Такъ она сама все болѣе приспособляетъ насъ. Всѣ недостатки общества сводятся къ недостаточной приспособленности людей, и ростъ культуры есть ростъ приспособленія.

Спенсеръ представляетъ себѣ, что въ обществѣ будущаго, согласованномъ изъ приспособленныхъ людей, исчезнутъ имѣющіяся теперь противорѣчія, работа будетъ исключительно пріятна, счастьѐ будетъ цѣликомъ опираться на натуру, не будетъ вражды и столкновенія между личнымъ влеченіемъ и общественной пользой, примирится эгоизмъ и альтруизмъ. Въ обществѣ будущаго должно установиться идеальное

спокойствіе, спокойствіе однако не мертвой точки, а, по выраженію Спенсера, «подвижнаго равновѣсія» и соразмѣрнаго движенія. Такимъ образомъ Спенсеръ кончаетъ картиной приближенія общественнаго организма къ механизму.

Спенсеръ пришелъ къ результатамъ, повидимому, противоположнымъ тому, на чемъ стояли теоріи прогресса первой половины вѣка. Согласно представленіямъ Конта и Гегеля, въ движеніи человѣчества, чѣмъ далѣе, тѣмъ больше развивается организующая сила человѣческой мысли, тѣмъ выше и совершеннѣе цѣли, которыя она ставитъ. Спенсеръ какъ бы отказывается вовсе отъ исканія цѣлей и ограничивается исканіемъ факторовъ, естественныхъ условій, вырабатывающихъ и матеріалъ, и формы общежитія, и само сознаніе людей.

Всматриваясь ближе, мы замѣчаемъ однако, что онъ лишь перенесъ созданіе плановъ и цѣлей съ представителей человѣческаго общества на великую творящую и приспособляющую силу природы. Въ то же время спенсеровская формула «подвижнаго равновѣсія», какъ конца вещей на землѣ, его характеристика послѣдней ступени усовершенствованія общественнаго организма, превращающагося въ механизмъ—звучитъ слишкомъ ясно повтореніемъ Контовскаго «финальнаго состоянія» или Гегелевской «бодрой старости всемірнаго духа». Не слышится ли здѣсь та же самая мечта о примиреніи произвольнаго и необходимаго, личности и общества, порядка и свободы, объ остановкѣ рода человѣческаго въ вѣчномъ упокоеніи и блаженствѣ на землѣ съ помощью открытія всеспасающаго единаго научнаго и практическаго принципа? Въ этомъ смыслѣ Спенсера можно было бы назвать послѣднимъ представителемъ системы идей, сложившейся подъ впечатлѣніемъ революціи и подъ настроеніемъ реакціи.

И все-таки, несмотря на олицетвореніе природы, несмотря на копированіе формулъ «окончательнаго состоянія», ученіе Спенсера знаменуетъ собой существенный поворотъ въ изученіи развитія человѣческаго общества. Этотъ поворотъ, это измѣненіе выражается для насъ смѣной термина «прогрессъ» въ примѣненіи къ росту человѣческаго общества—терминомъ «эволюція». Въ теоріяхъ, искавшихъ формулы прогресса, перевѣшивала мысль объ опредѣленіи сознательныхъ усилій людей, направляющихъ, организующихъ движеніе согласно извѣстному плану, согласно болѣе или менѣе отдаленному идеалу. Въ теоріяхъ, ищущихъ формулъ эволюціи, люди и ихъ мнѣнія, формы ихъ сознанія разсматриваются не столько какъ двигающій, сколько какъ движимый элементъ, не столько въ смыслѣ факторовъ перемѣнъ, сколько—свидѣтелей и выразителей происходящаго, не столько въ качествѣ причинъ событій, сколько въ видѣ симптомовъ процесса.

Въ этой точкѣ зрѣнія заключенъ новый разрѣзъ явленій, другая постановка соціальныхъ и историческихъ вопросовъ. Можно ли прими-

рить два названные взгляда, соединить результаты двухъ родовъ изученія историческихъ фактовъ и примѣнять совмѣстно тотъ и другой умственный пріемъ—вопросъ особый, и разрѣшеніе задачи, какой путь правильнѣе, доставило много хлопотъ слѣдующимъ поколѣніямъ. Отсюда получился споръ, который тянется до нашего времени подъ разными названіями противниковъ: то это—противоположность субъективной и объективной школы соціологіи, то борьба идеализма и матеріализма въ исторіи, то защита творческой роли личности и провозглашеніе фатальнаго движенія массъ, то наконецъ признаніе первенствующей роли въ исторіи «идей» противъ первенства «интересовъ».

Натуралистическая теорія Спенсера проводила очень односторонне одну изъ двухъ точекъ зрѣнія, одинъ изъ двухъ пріемовъ, какъ бы въ видѣ отпора полурелигіозныхъ системамъ, примыкавшимъ къ революціи и реакціи. Можно отвергать ея заключенія о благодѣтельномъ приспособленіи людей, совершаемомъ природой, можно не принимать самой аналогіи общества съ организмомъ и видѣть въ сравненіи этомъ лишь метафору, но за ученіемъ Спенсера во всякомъ случаѣ остается значеніе важнаго общаго толчка въ пріемахъ историческаго изученія человѣческаго общества.

При всей связи Спенсера съ тѣмъ наклономъ мысли, который остался отъ революціи и реакціи, онъ является для насъ типичнымъ представителемъ новаго настроенія въ истолкованіи соціальной современности и ея историческаго прошлаго. Это настроеніе кажется намъ болѣе спокойнымъ, чѣмъ тотъ кругъ понятій и чувствъ, который господствовалъ въ теченіе приблизительно столѣтія отъ 1760 года до 1850 года, который поднялся до высшаго напряженія своего въ большомъ европейскомъ переворотѣ и потомъ черпалъ въ воспоминаніи о немъ новыя и новыя вдохновенія. Мы ушли изъ этой своеобразной какъ бы религіозной полосы. Она оставила намъ свои формулы, термины, свои антитезы и символы, но ея бурные и восторженные порывы, ея властные и нетерпѣливые приказы обратились въ спокойные методическіе пріемы, въ способы мысленнаго опыта; ея проблемы завоеванія или организаціи всего міра замѣнились невидимой борьбой ученаго съ неподатливымъ матеріаломъ, ея призывы съ церковной каѳедры или публичной трибуны перешли въ тишину лабораторіи. Рядомъ съ научными привычками и орудіями, которыя остались намъ въ наслѣдіе отъ этой эпохи, накопляются новыя впечатлѣнія общественной жизни, а подъ ихъ вліяніемъ намѣчаются, идутъ ощупью и съ сомнѣніемъ или съ энергіей набѣгаютъ и борются между собою новыя историческія теоріи и истолкованія.

Библіотека [illegible]